

ESTUDIOS EUROPEOS

Edición de Esmeralda Balaguer García y
Greta Venturelli

NEXOFÍA

LA TORRE DEL VIRREY.
INSTITUTO DE ESTUDIOS CULTURALES AVANZADOS

ESTUDIOS EUROPEOS

Edición de Esmeralda Balaguer García
y Greta Venturelli

Nexofia



la torre del Virrey
instituto de estudios culturales avanzados

Edita:
Instituto de Estudios Culturales Avanzados
La Torre del Virrey

NEXOFÍA, LIBROS ELECTRÓNICOS DE LA TORRE DEL VIRREY,
colección dirigida por Esmeralda Balaguer García

Apartado de Correos 255
46183 l'Eliana (Valencia), España

<<http://www.latorredelvirrey.es/nexofia>>

Edición y Maquetación:
Esmeralda Balaguer García

Diseño de cubierta:
Teresa Lizandra Martos

Fotografía de J.L. Vives del pintor José Brel y Giral por:
© Javier Rodríguez Barrera

ISBN 978-84-09-26816-0



JOSÉ BREL GIRAL, *Juan Luis Vives*, 1866.
(Imagen cedida por el Museo Nacional de
Cerámica y Artes Auntuarias “González Martí”
de Valencia. Número de inventario: CE4/02047.
Fotografía de Javier Rodríguez Barrera)

PREFACIO

ESMERALDA BALAGUER GARCÍA Y GRETA VENTURELLI Pensando Europa desde nuestro tiempo	7
AGRADECIMIENTOS	15
PARTE I. LUIS VIVES, FILÓSOFO DE EUROPA. FUENTES, PENSAMIENTO, PERSPECTIVAS EUROPEAS	16
ALBA MARÍN GARZÓN Apología de la filosofía: Luis Vives y Platón	17
XANDER FEYS <i>In Bucolica Vergilii interpretatio potissimum allegorica</i> (1539) de Juan Luis Vives	41
GILBERT TOURNOY Pensamiento filosófico y político en <i>De Europae dissidiis et republica</i> de Juan Luis Vives	56
GILBERT TOURNOY Valencia honra a Juan Luis Vives	81
GRETA VENTURELLI Luis Vives y las “Escuelas de filosofía”. Una escuela para Europa	90
ELISA DESTEFANIS <i>De Europae Dissidiis</i> . Sentimientos, razón y “técnica política”, de Luis Vives a la “Escuela de Turín”	116

PARTE II. EUROPA MÁS ALLÁ DEL NIHILISMO: UN NUEVO HUMANISMO EUROPEO	142
ALESSANDRO CARRIERI La desaparición de la tragedia	143
GIANLUCA CUOZZO Turín ciudad de filósofos. Pareyson, Del Noce y Riconda, a partir de Nietzsche y Dostoyevski	160
ESMERALDA BALAGUER GARCÍA Las humanidades y los estudios culturales en Ortega	188
RUBÉN ALEPUZ CINTAS El ironismo de Richard Rorty: propuesta de análisis crítico	216
KRZYSZTOF PIOTR SKOWROŃSKI La filosofía neopragmatista de Rorty como un tipo de Humanismo	233
NOTICIA DE LOS AUTORES	274

Prefacio

Pensando Europa desde nuestro tiempo

Esmeralda Balaguer García y Greta Venturelli

A lo largo de los siglos, después de numerosos conflictos bélicos, luchas por el poder, reconfiguraciones políticas y desarrollos socio-económicos, la idea que el hombre común y que los grandes pensadores han tenido de Europa ha variado con el paso del tiempo y el desarrollo humano.

El presente volumen que acoge en sus manos el lector tiene su origen en las contribuciones que se presentaron en el *Seminario de Estudios Europeos Luis Vives* celebrado en Valencia en octubre de 2018 y organizado por la Escuela de Filosofía del Ateneo de Valencia y La Torre del Virrey, Instituto de Estudios Culturales Avanzados en colaboración con la Diputación de Valencia. El espíritu

que animó el diálogo entre profesores, investigadores y estudiantes de diferentes universidades europeas (España, Bélgica, Italia y Polonia) fue el de reflexionar acerca del sentido de Europa y de los desafíos que nos plantea hoy partiendo del pensamiento del filósofo valenciano Juan Luis Vives (Valencia, 1492–Brujas, 1540). A partir de su gran aportación al nacimiento de un espíritu común europeo en los hombres, los allí presentes fuimos trazando un breve recorrido histórico en torno a Europa desde Friedrich Nietzsche, pasando por José Ortega y Gasset hasta el pragmatista americano Richard Rorty. Grandes filósofos desde los que apoyarnos como a hombros de gigantes para ver sobre sus espaldas la realidad sobre qué es Europa y qué papel debe tener en su constitución la filosofía y, por tanto, las humanidades y los estudios culturales.

Hay una continuación del pensamiento de Vives hasta nuestros días que nos permite dialogar mejor con nuestro presente. Apoyándonos en la gran tradición de la filosofía europea aspiramos a preguntarnos mejor qué significa “Europa” en un momento difícil y convulso para Europa, sin embargo, renunciamos a hallar respuestas definitivas precisamente porque la esencia humana es constitutivamente cambio, movimiento y renovación. Lo decisivo es plantear la pregunta: qué es Europa, qué queremos que sea, cómo podemos contribuir desde la filosofía a su mejor constitución.

Los griegos no tuvieron una concepción de Europa, pero sí de cómo debía constituirse una *polis*. Aunque Platón no habló de una nación europea, su pensamiento es una de nuestras bases para una concepción europea.¹ Vives supo ver y entender a la perfección que Europa era el *glutinum* de la historia. Esta idea la retomó en el siglo XX el filósofo español Ortega y Gasset cuando escribió en su *De Europa Meditatio Quaedam* en 1949 que “Europa

1 Al respecto puede verse el libro de JAN PATOCKA, *Platón y Europa*, trad. de Marco Aurelio Galmarini, Ediciones Península, Barcelona, 1991.

como sociedad existe con anterioridad a la existencia de las naciones europeas.” Ortega encontró en el pensamiento de Vives los principios de humanidad, racionalidad y amor por la concordia de la república europea para un momento convulso y de crisis de creencias, al igual que nosotros los encontramos ahora.

Vives, que también vivió una época de crisis, una época de transición a caballo de dos momentos históricos —el paso de un tiempo viejo, el medieval, a un tiempo nuevo, el Renacimiento—, cuyas creencias medievales estaban en un proceso de volatilización, dirigió la mirada hacia el humanismo. Vives inició el camino hacia la Modernidad, pues en él habitó la lucha entre su ser cristiano y su ser humanista, entre la visión teocéntrica del mundo y la visión antropocéntrica. Esta visión renovada de la vida que retomaba de los clásicos, centrada en la humanitas, obligaba a pensar cómo debía constituirse “Europa” y cómo salvaguardar su supervivencia en una época de reconfiguración político-social y de transición de las creencias medievales hacia las modernas.

Es preciso recordar que en Vives encontramos la primera reflexión de la palabra “cultura” en un sentido ciceroniano como *cultura animi* o cultivo del alma. La cultura debe tener un papel fundamental en la constitución europea.

Ortega, al igual que Vives antes que él, señalaba una prioridad europea sobre el resto de naciones, Europa era más antigua que la nación francesa, la inglesa o la alemana. Desde tiempos romanos Europa había sido una sociedad de pueblos que vivía su unidad bajo la forma de la pluralidad asentada en un poso de cultura común, de usos, principios, normas, derecho y opinión pública. Por eso Ortega defendió en *La rebelión de las masas* y en *De Europa Meditatio Quaedam* la constitución de unos Estados Unidos de Europa:²

2 Los intelectuales españoles de la generación del 14 vieron en la constitución de Europa la posibilidad de una regeneración de España.

Quería insinuar que los pueblos europeos son desde hace mucho tiempo una sociedad, una colectividad, en el mismo sentido que tienen estas palabras aplicadas a cada una de las naciones que integran aquélla. Esa sociedad manifiesta todos los atributos de tal: hay costumbres europeas, usos europeos, opinión pública europea, derecho europeo, poder público europeo. Pero todos estos fenómenos sociales se dan en la forma adecuada al estado de evolución en que se encuentra la sociedad europea, que no es, claro está, tan avanzado como el de sus miembros componentes, las naciones. Por ejemplo, la forma de presión social que es el poder público funciona en toda sociedad, incluso en aquellas primitivas donde no existe aún un órgano especial encargado de manejarlo. Si a este órgano diferenciado a quien se encomienda el ejercicio del poder público se le quiere llamar Estado, dígame que en ciertas sociedades no hay Estado, pero no se diga que no hay en ellas poder público. Donde hay opinión pública, ¿cómo podrá faltar un poder público si éste no es más que la violencia colectiva disparada por aquella opinión? Ahora bien, que desde hace siglos y con intensidad creciente existe una opinión pública europea —y hasta una técnica para influir en ella— es cosa incómoda de negar.³

Sin embargo, Europa ha visto amenazada su estabilidad en la pluralidad a lo largo de la historia, en nuestro pasado más reciente mediante las dos guerras mundiales y en nuestro presente más cercano por otros poderes como el auge de los sistemas totalitarios. La esencia de Europa es la convivencia de naciones plurales en una unidad de poderes que se resisten entre sí y que

3 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, 'Prólogo para franceses', *Obras Completas*, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2004-2012, tomo IV, p. 345.

comparten unos usos y unas creencias de vida comunes.⁴ Cuando estas creencias, que son nuestro suelo y que nos sostienen, entran en crisis, cuando hay una falta de fe en los principios sobre los que se alza nuestra existencia, la unidad europea ve peligrar su estabilidad. Es el momento de pensar nuevas ideas y nuevos principios con los que poder vivir. La duda, que es precisamente un creer doble, un estar inquieto entre dos creencias incompatibles, abre las puertas al nacimiento de una nueva fe que emana del ensimismamiento. La superación de la crisis europea solo puede venir de un ejercicio de ensimismamiento interior de los hombres. Y eso es lo que constituye este libro, un ejercicio deliberado de ensimismamiento sobre Europa.

El libro que le presentamos ahora a un lector inquieto y ávido de conocimiento, como el seminario que le dio origen, se estructura en torno a dos ideas principales: Vives (y la importancia de su pensamiento para una constitución europea) y Europa. Lo que en este libro encontrará el lector es un diálogo transversal entre siglos que distintos investigadores y especialistas, desde diferentes perspectivas vitales y geográficas, han hilvanado en torno a una problemática perennis: qué es “Europa”.

En la primera parte del volumen, titulada “Luis Vives, filósofo de Europa. Fuentes, pensamiento, perspectivas europeas”, se reconstruye y se presenta el pensamiento “europeo” de Vives partiendo de la comparación con las fuentes clásicas. Entre estas últimas destaca la filosofía política platónica de la que Vives hereda el nexo esencial entre la filosofía como especulación teórica y la política como encarnación de la praxis filosófica. Según esta perspectiva, la racionalidad del ser humano —venga

4 Véase JOSÉ ORTEGA Y GASSET, ‘La rebelión de las masas’, Obras Completas, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, tomo IV, 2004-2012. Véase también el ‘Prólogo para franceses’ y el ‘Epílogo para ingleses’ a la edición francesa e inglesa que preparó de *La rebelión de las masas* en el mismo tomo.

considerado como individuo o como sujeto político— permite la salida de la caverna para actuar activamente en la dimensión bucólica (de relación natural entre la filosofía y la política) a la que debe aspirar la res publica. Tal configuración se basa en el ideal clásico de *ordo, mensura et harmonia* compartido por los humanistas europeos entre los que se encuentra el ecléctico Vives, que se dedica al estudio filológico de autores latinos como Virgilio, “orador perfecto”. Estos elementos —así como también los frutos de una vida transcurrida entre los Estados europeos con el fin de llevar a cabo los propios encargos, tanto académicos como políticos— convergen hacia la maduración de un proyecto filosófico-político “europeo” que se sustantiva en el diálogo *De Europae dissidiis et republica* (1526). En esta obra, releída en este volumen por múltiples y diversas voces, Vives elabora un cuadro vivo de la Europa de su tiempo. Según Vives, esta Europa, desgarrada por disensiones internas, puede aspirar al reconocimiento y al restablecimiento de la unidad mediante la filosofía humanista que una “Escuela de Filosofía”, también “humanista y europea”, está llamada a practicar en la república y para la república misma. Movidado por un espíritu isocrático, Vives promueve la idea de una refundación de la filosofía y, con ello, de la política en la dirección de la constitución de una “Europa” que esté más allá de cualquier forma de conflicto. Con el fin de que esto pueda realizarse, resulta necesaria una técnica filosófica fundada en la razón y la cultura. Sin embargo, como cualquier técnica, conlleva el peligro de una tecnocracia. De hecho, se corre el riesgo de tal tecnocracia, como evidencia la “Escuela de Turín” que reúne a los filósofos turinenses de la segunda posguerra, cuando la tecnología olvida la relación “razón-cultura” y se erige prometeicamente como un parámetro absoluto de cualquier forma de verdad: metafísica, ética, ecológica o política.

La tecnocracia como poder de una técnica sin “cultura” y sin “historia”, o mejor, sin el sentido trágico que permea la historia es la expresión del actual nihilismo político. Con esta reflexión sobre la “muerte de la tragedia” y de la consecuente destitución del carácter político del ser humano como “ciudadano” se abre la segunda parte del presente volumen, titulada “Europa más allá del nihilismo: un nuevo humanismo europeo”. Como queda ilustrado en esta sección, la denuncia del nihilismo y la interpretación de este mismo ofrecida por la “Escuela de Turín”, que ve el nihilismo no como el éxito de la filosofía occidental sino más bien como su perenne punto crítico, destaca la necesidad de una reforma de la crítica de la filosofía (occidental). El foco de esta propuesta es el concepto de “naturaleza”, que se configura sobre el plano político en el horizonte del ideal de la humanitas. Esta última, como recuerda Ortega, es el alma del ser humano como sujeto político, que desde siempre ha sido parte del contexto “europeo”, preexistente respecto de los Estados nacionales. La capacidad de trascender la creencia particular, sea del ciudadano en particular o de un Estado-nación, constituye el carácter del “liberal irónico”. Esta figura provocativa, que se caracteriza por su capacidad de sacrificar la especulación filosófica a favor del interés de la comunidad democrática, encarna la tesis de Rorty sobre la prioridad de la democracia sobre la filosofía. Se trata de una inversión de perspectiva que conlleva la pregunta radical sobre la íntima relación entre la vida privada del ciudadano particular y la vida social de la res publica. Una respuesta podría venir propuesta por un “nuevo humanismo” que tenga en cuenta las cuestiones críticas aquí planteadas y discutidas, cuya problematización y eventual resolución requieren de un largo recorrido que comienza —una vez más— en las plazas de nuestras ciudades y cuyo punto de encuentro se da tanto entre la entidad sociopolítica del Estado y la vida activa de cada ciudadano, como también entre los mismos ciudadanos.

Con este volumen, dedicado a la contribución de Vives y a algunas voces del siglo XX en torno a la cuestión europea, esperamos ofrecer nuestra contribución crítica en favor de la inauguración de un diálogo europeo fecundo —filosófico y político— orientado al redescubrimiento y a la reactivación de la idea de una cultura socio-política europea.

Agradecimientos

Las editoras de este libro quieren mostrar su gratitud con todas las personas e instituciones que lo han posibilitado.

En primer lugar con el profesor Gianluca Cuozzo, el profesor Gilbert Tournoy y el profesor Krzysztof Piotr Skowroński y con todos sus alumnos, ahora convertidos en autores de este libro. También con *La torre del Virrey. Instituto de Estudios Culturales Avanzados*, por promover y posibilitar el encuentro que nos reunió a todos y la publicación del libro. También querrían agradecer al *Museo Nacional de Cerámica y Artes Auntuarias “González Martí”* de Valencia. Por último, pero no menos importante, con todos los traductores que han contribuido con su labor, Rubén Alepuz Cintas, Maya Ayuso Wood, Adolfo Llopis Ibáñez, Alba Marín, Vicent Martínez Pérez, Luis Uribe Miranda, Fernando Vidagany Murgui y con las revisoras y también traductoras María Golfe y Carmen Rabadán por su atenta dedicación.

Parte I.
Luis Vives, filósofo de Europa.
Fuentes, pensamiento,
perspectivas europeas

APOLOGÍA DE LA FILOSOFÍA: LUIS VIVES Y PLATÓN¹

Alba Marín Garzón
(Universidad de Valencia)

INTRODUCCIÓN

Casi veinte siglos separan las obras y figuras de Platón y Juan Luis Vives. Que Vives conocía a Platón es evidente no solo a cualquier lector de sus obras, sino también parece ser una necesidad que se deriva de su contexto, donde, más allá del predominio aristotélico de la escolástica, Platón no podía de modo alguno dejar de ser tenido en cuenta, aunque fuera como precedente del filósofo por

¹ Este capítulo de libro se enmarca en la investigación doctoral inscrita en el marco del proyecto de investigación “Historia conceptual y crítica de la modernidad” (FFI2017-82195-P) de la AEI/FEDER, UE, así como del grupo de investigación homónimo de la Universitat de València (GIUV2013-037).

antonomasia que por entonces era Aristóteles. Aun así, debemos tener en cuenta que contemporáneamente a la figura de Vives y a su producción escrita se inició en el Renacimiento, sobre todo en Florencia, un proyecto e intento de traducción y conocimiento de las obras platónicas, acompañadas y guiadas por las lecturas neoplatónicas.

De este modo, será doble la pregunta que guiará el presente artículo: en primer lugar, cuál era el conocimiento que Vives podía tener de las obras platónicas, a partir de las lecturas realizadas, de las traducciones que circulaban por entonces y de las referencias a Platón que encontramos en sus escritos. Esto último nos llevará a preguntarnos directamente hasta qué punto Platón influyó en su obra, en relación principalmente a su concepción de la filosofía y su proyecto filosófico. En este sentido, partiremos de la tesis de que Vives, más que cualquier otra cosa, fue un filósofo y que precisamente así se consideraba a sí mismo. Antonio Fontán llamaba a esto la más “secreta ambición” de Luis Vives.² Que Vives fuera un filósofo lo obligaba a medirse con quien, como decía Cicerón, bajó la filosofía de los cielos y la introdujo en las ciudades:³ con Sócrates y con quienes hicieron de su vida un monumento, fundamentalmente Platón y, en menor medida —en cuanto el volumen de su obra y el éxito de la misma no es comparable al anterior—, Jenofonte. Precisamente por eso, porque hacer filosofía es medirse continuamente con quienes la practicaron e hicieron de ella su vocación y sello, esto nos obliga a volver siempre la vista atrás, al momento germinal de la tarea que pretendemos que ocupe nuestras vidas. Si Vives fue o pretendió ser un filósofo, debió dar cuenta, de alguna manera, de la concepción filosófica

2 ANTONIO FONTÁN, ‘Juan Luis Vives. La antigüedad como sabiduría’, *Tres grandes humanistas españoles*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1975, p. 12.

3 CICERÓN, *Tusculanas*, V, IV, 10.

platónica. En este artículo iremos más allá y sostendremos una cierta sintonía, que no puede ser total, porque no hay dos filósofos iguales, entre la concepción filosófica de Vives y la platónica. Las similitudes platónico-vivesianas son diversas y van desde la utilización de la propia forma del diálogo para la transmisión (como hace en sus *Lingua Latinae exercitatio*), pasando por el rechazo de la “sofística” (el modo de enseñanza de la escolástica y retórica de su tiempo), hasta la importancia que le otorga a la educación y su concepción de la sabiduría. La lista es más larga de lo que a priori pueda parecer cuando una primera lectura de las obras vivesianas parece trasladarnos cierta preferencia por el aristotelismo. Pero como Al-Fārābī supo ver con sus intentos de concordancia de los dos grandes filósofos⁴ las distancias entre Platón y Aristóteles son más circunstanciales que definitivas. La tradición ha abierto una mayor brecha entre ambos de la que se vislumbra en sus obras.

A la base de todos los posibles nexos entre la filosofía platónica y la vivesiana está la concepción de la filosofía política platónica que Vives parece claramente compartir cuando aboga, una y otra vez en sus obras, por la importancia de la aplicación pública de la teoría filosófica: la idea de que los saberes que el filósofo acumula han de ejercitarse en el bien público.⁵ Lo que Ángel Gómez-Hortigüela Amillo llama el compromiso del filósofo, dando con ello título a una de sus monografías sobre el pensamiento filosófico de Luis Vives.⁶ Esto, en realidad,

4 Me refiero a dos obras del filósofo islámico muy concretas: *AL-FĀRĀBĪ, Las filosofías de Platón y Aristóteles*, trad. de Rafael Ramón Guerrero, Ápeiron, Madrid, 2017, y *AL-FĀRĀBĪ, ‘The Harmonization of the Two Opinions of the Two Sages: Plato the Divine and Aristotle’*, *The Political Writings*, trad. de Charles E. Butterworth, Cornell University Press, Ithaca and London, 2001, pp.115-169.

5 ANTONIO FONTÁN, *op. cit.*, p.14.

6 ANGEL GÓMEZ-HORTIGÜELA AMILLO, *Luis Vives, Valenciano, o el compromiso del filósofo*, Consell Valencià de Cultura, Valencia, 1991.

no es otra cosa que lo que Platón llamó “bajar a la caverna” o a lo que Cicerón alude con su idea de bajar del cielo la filosofía para introducirla en las ciudades. La obra que centrará esta consideración práctica de la filosofía será la obra de Vives cuya discusión ocupó el seminario, de cuyo resultado es el presente volumen: *De Europae dissidiis et Republica*. Por ello, a este punto de encuentro dedicaremos el cuarto punto del presente artículo, reservando el segundo y el tercero para el conocimiento platónico en el contexto renacentista y la indagación del posible acceso de Vives a las traducciones platónicas o a otras recepciones de la filosofía platónica como pudo ser la agustiniana.

EL CONTEXTO RENACENTISTA: TRADUCCIONES Y RETORNO A PLATÓN

El medioevo latino destaca por un desconocimiento de Platón en sus obras originales, por la falta de traducciones de las mismas y la simplificación de la filosofía platónica, conocida a través del neoplatonismo y que intenta ser conciliada con la fe cristiana. De este modo, la obra escrita de Platón fue prácticamente desconocida por completo, con excepción del *Timeo* que fue traducido por Calcidio en el siglo IV. Hasta el siglo XIII no se conocieron el *Fedón* y el *Menón*, que fueron traducidos por Enrique Gante. De este modo, la Edad Media latina —no toda la Edad Media, es de sobra conocida la excepción que supuso el mundo islámico en el conocimiento de los clásicos— aunque sí tuvo en cuenta la filosofía platónica, no estuvo especialmente preocupada por ver la correspondencia de lo que se decía sobre Platón con lo que Platón realmente escribió. En la escolástica la filosofía platónica estaba siempre bajo la sombra del aristotelismo y el intento de síntesis que de este hizo la filosofía tomista. Pero la entrada en crisis de la escolástica a partir del siglo XIV y el inicio

de una preocupación por las lenguas, el conocimiento y la filosofía clásica hizo renacer a Platón en el marco del Humanismo y el Renacimiento.

A caballo entre el siglo XIV y XV Leonardo Bruni inauguró, junto a otros, esta preocupación por la transmisión y divulgación de los textos originales e inició una tarea de traducción tanto de Platón como de Aristóteles, así como de textos de los principales historiadores, oradores y poetas griegos.⁷ Tenemos constancia de que empezó a traducir el *Fedón* de Platón en 1404 y dedicó su traducción al papa Inocencio VII, el *Gorgias* en 1409 y el *Fedro* en 1424. Antonio Guzmán Guerra cuenta cómo de esta última obra censuró algunos pasajes de referencias homosexuales que debieron parecerle especialmente polémicos.⁸ Más tarde, también tradujo el *Critón* platónico entre 1427 y 1432 así como algunas cartas. Más allá de Platón, también dio a conocer algunas obras de Jenofonte como su *Apología* (1407) y otras como las *Helénicas* o el *Hierón*. Sus traducciones rápidamente circularon por Europa como la pólvora: en España, conservamos más de un centenar de manuscritos de traducciones de Bruni, más de treinta de ellos de su famosa y controvertida traducción de la *Ética Nicómaco*.⁹ A la muerte de Bruni, tan solo 16 años después, le sucedió la fundación de la conocida Academia platónica florentina, tarea instada por Pletón¹⁰ y llevada a cabo por el mecenas Cosme de Médicis. En el contexto de este ambicioso proyecto, Marsilio Ficino se convirtió en el traductor

7 ANTONIO GUZMÁN GUERRA, 'Leonardo Bruni: traductor y traductólogo del humanismo', *Hieronymus complutensis*, 2 (1995), p. 76.

8 *Ibid.*, p. 76.

9 *Idem.*

10 El proyecto de la Academia surgió vagamente con el encuentro de Cosme de Medici y Gemisto Pletón (defensor del platonismo heterodoxo de Mistra) en el concilio de la unión de las dos Iglesias (1439).

oficial de las obras platónicas (1484). Sus traducciones fueron también acompañadas por la traducción de otras obras de tinte neoplatónico, como las *Enéadas* de Plotino. También tradujo al Pseudo Dionisio Aeropagita así como el famoso *Corpus Hermeticum*, que contenía los principales dogmas y axiomas del hermetismo. Esto demuestra, como lo hace también los comentarios de Ficino a Platón (entre los que destaca su famoso comentario al *Banquete* y al *Fedro*, así como su *Teología platónica*),¹¹ la convicción extendida de que Platón se hallaba perfectamente recogido en Plotino.¹² Siglos más tarde, Leo Strauss dirá que en realidad el platonismo no es más que una huida del problema que es Platón.¹³ Pero volviendo a Marsilio Ficino, su acercamiento a Platón se guía por ser un intento de síntesis entre platonismo y cristianismo, lo que más que un retorno a Platón, si lo comparamos con el innegable predominio aristotélico de la escolástica, se mantiene, en realidad, el alejamiento del que pudiera ser un Platón genuino, leído directamente en sus textos originales. Aun así, no puede ser por ello

11 Contamos con la traducción castellana del comentario al Banquete traducido por Rocío de la Villa Ardura: MARSILIO FICINO, *De Amore: comentario al Banquete de Platón*, trad. de Rocío de la Villa Ardura, Tecnos, Madrid, 1994. En cuanto al comentario del Fedro, destaca la obra de Michael J.B Allen analizando el comentario de Ficino al diálogo platónico: MICHAEL J. B. ALLEN, *The platonism of Marsilio Ficino: a study of his Phaedrus commentary, its sources and génesis*, Berkeley, University of California Press, 1984. De la Teología platónica, cuyo título alude directamente a la obra de Proclo y es un intento de rehacer la obra de Proclo de manera que afirmase la creencia cristiana, destacamos la edición bilingüe italiana: MARSILIO FICINO, *Teologia platonica*, ed. y trad. de Errico Vitale, Giunti Editori, Bologna, 2017.

12 G. REALE, *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las "Doctrinas no escritas"*, trad. de María Pons Irazazábal, Herder, Barcelona, 2003, pp. 51-52.

13 "Der sog.[=sogenannten] Platonismus ist nur ein Flucht vor Platos Problem" (carta a Karl Löwith de 23 de junio de 1935 desde Cambridge, *Gesammelte Schriften*, p. 3.650).

minimizada la gran tarea de traducción realizada por Ficino, cuya cosmovisión del platonismo dominará hasta el siglo XVIII, que lleva a que hablar de Platón en el Renacimiento sea claramente hablar de Marsilio Ficino.¹⁴

Juan Luis Vives nació exactamente 9 años después de que Marsilio Ficino sacara a la luz su traducción de Platón. A este respecto, debemos preguntarnos cuál era el conocimiento de Vives de estas nuevas traducciones que empezaban a circular por Europa y de esta nueva deriva hacia el platonismo frente al aristotelismo. Hay autores destacados, como John Monfasani, que han sabido ver en estos años una auténtica controversia entre platonismo y aristotelismo; de hecho Monfasani llega a decir que no hay ningún momento anterior o posterior en la filosofía en que el mundo se haya visto tan sumamente dividido entre Platón y Aristóteles como en el Renacimiento.¹⁵ Bruní y Ficino son dos grandes piezas de esta controversia.

RECEPCIÓN DE VIVES DE PLATÓN

Por todo ello, la pregunta que guiará el presente punto es un intento de saber cuál es el lugar que ocupa Luis Vives en este debate. La pregunta no es fácil de responder. Sabemos de buena mano, por las citas de Vives, que leyó directamente la gran obra apologética de Marsilio Ficino, *De Christiana religione et fidei pietate* (1474), lo que nos hace pensar que posiblemente tuviera acceso y conocimiento de la tarea que el autor florentino había llevado a cabo en relación con Platón. En *De Christiana religione*, nos dice que la teología de los gentiles queda

14 EUGENIO GARIN, 'Marsilio Ficino e il ritorno di platone', *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone: studi e documenti*, ed. de Gian Carlo Garfagnini, Leo S. Olschki, Firenze, 1986, p. 5.

15 JOHN MONFASANI, 'Marsilio Ficino and the Plato-Aristotle controversy', *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Brill, Boston, 2002, p. 179.

toda recogida en el libro de nuestro Platón.¹⁶ Esta frase está contenida en la obra que sabemos que Vives leyó para la redacción de *De la verdad de la fe*.¹⁷ Así mismo, Vives, en dicha obra de tinte apologético, empieza preguntándose por cuál es el último fin del hombre, haciendo, antes de dar su propia propuesta, una revisión crítica de las soluciones dadas por los filósofos antiguos al problema. A este respecto, debemos señalar que la opinión de Vives acaba identificándose con la tradición platónico-agustiniana, apartándose así de la posición aristotélico-tomista y de la escolástica, representada por Duns Escoto.¹⁸ Lo que debe ser visto no solo como un intento de lucha contra la rancia escolástica predominante, sino también como una auténtica revelación de intenciones, justo en la que fue la última de sus obras escritas y publicadas.

Vives considera que el fin más elevado del hombre, en el que consiste su perfección, es la realización más completa de la facultad volitiva, teniendo en cuenta que el más completo acto de la voluntad es la aspiración al bien, es decir, el amor.¹⁹ Es llamativo que, aun identificando su propia opinión a grandes rasgos con la platónica (o más bien con la platónica pasada por el filtro del agustinismo), acabe recurriendo a la opinión generalizada de que “Platón es reprendido y desautorizado por Aristóteles”.²⁰

16 E. GARIN, ‘Marsilio Ficino e il ritorno di platone’, *Marsilio Ficino e il ritorno di platone: studi e documenti*, ed. Gian Carlo Garfagnini, Leo S. Olschki, Firenze, 1986, p.10.

17 Así lo recoge Pablo Graf en: PABLO GRAF, *Luis Vives como Apologeta: contribución a la historia de la apologética*, trad. de José M^a Millas Vallicrosa, CSIC, Madrid, 1943, p. 36.

18 *Ibid.*, p. 35.

19 PABLO GRAFF, *Luis Vives como apologeta. Contribución a la historia apologética*, trad. de José M^a Millas Vallicrosa, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid, 1943, pp. 34-35.

20 LUIS VIVES, ‘De la verdad de la fe’, *Obras completas*, ed. y trad. de Lorenzo Riber, Aguilar, Madrid, 1992, p. 1.339.

No podemos saber hasta qué punto realmente Vives creía esa idea preconcebida en relación a Platón y Aristóteles. Parece ser que la obra de San Agustín despertó en Vives una cierta *philia*, que suponemos ya latente desde sus lecturas de Cicerón, hacia Platón. En su carta a Erasmo del 1 de abril de 1522, con quien realizó un comentario a *La Ciudad de Dios*, acabado ese mismo año, le dice lo siguiente:

In octavo et decimo libris longior fui forsitan quae oportebat: tum ut recondita illis (sc. Theologis nostris) aperirem et proferrem, tum ut Platonica prorsus non ignorarent, viderentque haec nihil Aristotelicis cedere et inciperent alios quoque magnos auctores velle cognoscere.²¹

Esta sentencia, extraordinariamente prudente a la vez que firme, nos puede hacer ver cuán importante fue para Vives este redescubrimiento de Platón que debió vivir al final de su estancia en Brujas (1514-1523). Decimos redescubrimiento porque Vives ya debió haber tenido un contacto de cariz académico con Platón, a quien su formación le permitió conocerlo ampliamente, en las primeras lecciones en el *Estudi General*, así como en su estancia en la Sorbona de París (1509-1514). Lo hondo que fue ese contacto con Platón, allá por 1522, parece reflejarlo el giro filosófico-político que dio Vives. Su producción a partir de estos años es fundamentalmente de filosofía y

21 Carta de Vives a Erasmo del 1 de abril de 1522 sobre su comentario a la *Ciudad de Dios* (*Opera*, II, 963): “El octavo y décimo libro [de la *Ciudad de Dios*] es más largo de lo que hubiera sido deseable, bien para revelar y explicar cosas ocultas (nuestros teólogos), bien para no dejar en el aire la doctrina de Platón, totalmente ignorada por muchos, y vieran que no se queda atrás de la de Aristóteles y comenzaran a sentir curiosidad por los grandes escritores”. La traducción de este pasaje es de Ricardo Lázaro, filólogo clásico y profesor en la *Academia Valentina de Lenguas Bíblicas y orientales* de Valencia, donde cumplen la titánica función de negarse a aceptar que hay lenguas “muertas”. A él y a la Academia agradezco encarecidamente la ayuda prestada.

política: de 1522 a 1526 son las cartas, traducciones de Isócrates y demás obras recogidas en *De Europa Disidiis et República* que aborda fundamentalmente la cuestión europea. Esta obra reunida y publicada en 1526 fue bautizada por Antonio Fontán como la “summa política” de Vives. A estos años también debemos su *Introductio ad Sapientiam* (1524), *De disciplinis* (1531), *De concordia et discordia in humanogenere* (1529), *De anima et vita* (1538) y *De veritate fidei christianae*, publicada el mismo año de su muerte en 1543. Antonio Fontán nos dice que las obras principales y más representativas de los últimos quince años de Luis Vives tratan de filosofía, pedagogía, moral, política y apologética cristiana.²² Las preocupaciones que reflejan sus obras: la sabiduría, la discordia y la guerra, el alma, la política y su papel como consejero de príncipes, las disciplinas... Son preocupaciones de matiz claramente platónico. Obviamente este giro no puede ser entendido sin el contacto de Vives, durante sus 5 años en Inglaterra, con Tomás Moro, quien, como es sabido, basó su gran obra, la *Utopia*, en la *República* platónica. Las conexiones del utopismo inglés del siglo XVI con la filosofía platónica son evidentes, como la importancia por el bien público y la virtud, así como su ferviente oposición a toda tiranía. En cuanto a Tomás Moro, Eva Brann ha señalado los importantes puntos de encuentro entre esta figura y la socrática, en el sentido de que ambos, aun teniendo la oportunidad de evitar sus juicios así como sentencias, prefieren poner la filosofía por encima de la propia vida. Vives debió de aprender esta idea de Moro cuando, en sus escritos desdeña, su propia suerte en pos del deseado bien común. En este sentido Eva Brann²³ cita unas palabras de Moro que dicen:

22 ANTONIO FONTÁN, ‘Juan Luis Vives, un español fuera de España’, *Revista de Occidente*, 145 (1975), pp. 38-39.

23 EVA BRANN, *La Música de la República. Ensayos sobre las conversaciones de Sócrates y los escritos de Platón*, trad. de Antonio

Debéis comprender que, en asuntos que afectan a la conciencia, todo sincero y buen súbdito está obligado a respetar dicha conciencia y su alma más que ninguna otra cosa en el mundo, sobre todo cuando su conciencia es de un tipo como la mía, es decir, cuando la persona no da ocasión de calumnia, tumulto ni sedición contra su príncipe, como es mi caso, pues os aseguro que hasta ahora no he divulgado ni abierto mi conciencia y opinión a ninguna persona viva en todo el mundo.²⁴

Es inevitable no ver las conexiones de esta última frase con la *Carta VII* platónica.

Pero volviendo al tema que nos ocupa, en este punto debemos destacar una coincidencia que posiblemente sea menos fortuita de lo que cabe esperar. La idea de la *Ciudad de Dios* agustiniana representada en la anterior cita en latín se halla también presente en *De Christiana religione* de Ficino. La idea no es más que la que aparece en el octavo libro de *De civitate Dei*, donde reconoce claramente al platonismo como la única escuela de la Antigüedad digna de acercarse al cristianismo. Está claro, por tanto, que la lectura de Vives de *De civitate Dei*, donde pudo encontrar tempranamente ideas que más tarde descubriría en Ficino, fue un momento que marcó un antes y un después en su trayectoria filosófica, que le hizo navegar a las costas del pensamiento platónico donde supo ver cómo el conocimiento de la idea de Bien siempre exige un necesario retorno de los cielos a las ciudades, donde con atrevimiento pero con necesaria cautela (más por la persistencia de la filosofía que por la propia vida) el filósofo debe cuestionar lo que le rodea para cambiarlo desde dentro, aun a sabiendas de

Lastra, Daniel Martín Sáez y Carmen Rodríguez, PUV, Valencia, 2015, pp. 82 y ss.

24 WILLIAM ROPER Y NICHOLAS HARPSFIELD, *Lives of Saint Thomas More*, Everyman Library, Londres, 1963, p. 175.

que su tarea esté, seguramente, destinada al fracaso. El descubrimiento de Vives en estos años sacó de él ideas ya latentes en su carácter filosófico y le llevó directamente a las cartas, diálogos y escritos presentes en *De europae dissidiis et republica*, en que se centrará el siguiente punto. Tan importante es la práctica de la filosofía, es decir, la aplicación de la idea del Bien al ámbito privado y colectivo, que Vives, al igual que lo hizo Sócrates y Moro, lo pone por encima de la propia vida. En su carta al papa Adriano dice:

Quizás voy a decir una cosa odiosa, pero de seguro no menos verdadera y utilísima para lo que me propongo en este momento. Te escribo esto solamente a ti para hablar con más precisión y sencillez; por eso debes considerarme como profundo celoso de tu dignidad y del bien público, pues, despreciando mi propia utilidad e incluso ganándome la animadversión, te aconsejo cosas que parecen útiles a tu interés y al común.²⁵

Este posicionamiento y el giro filosófico político de Vives no puede entenderse sin su desencanto por la enseñanza recibida así como por la tarea universitaria y su decisión de abandonar la docencia. Este desencanto es doble: del aprendizaje educativo en sus años en la Sorbona (1509-1514) y de la tarea universitaria en general. El final de su carrera docente fue en Inglaterra, en Oxford, de cuya desilusión son testigos sus cartas.²⁶ Parece tener en mente ambas etapas cuando en un apéndice de *De la verdad de la fe* habla de la “caída”, término de amplias connotaciones

25 LUIS VIVES, *De Europae dissidiis et republica*, trad. de Francisco Calero y M^a José Echarte, Ayuntamiento de Valencia, Valencia, 1992, p. 19.

26 Véase la Carta a Enrique VIII fechada el 24 de enero de 1523 donde dice lo siguiente: “Ya ves qué amanuense me ha tocado. Y no creas que haya otro que pueda escribir mejor a pesar de una escuela de tanto renombre. ¡Tan grande es aquí la pereza y desinterés!”

bíblicas, de “los padres, los educadores, los maestros mismos de humanidades, los formadores del espíritu, de las opiniones generalizadas y recibidas por el vulgo,²⁷ a los que, entre otras cosas, culpa de la escisión y del desmenuzamiento del estudio de la sabiduría y la filosofía.²⁸ A estos educadores del espíritu contemporáneos a Vives los acusa de aparentar verosimilitud superficialmente cuando ocultan trampantojos que ilusionan a la mente y de concentrar su ingenio en querer persuadir de que lo bueno es lo malo y lo falso lo verdadero.²⁹ En última instancia no es más que la vieja acusación de la filosofía a la sofistería.

No muy lejos de esta línea anda su obra, resultado de su aprendizaje en París, titulada *Adversus pseudodialecticos* (1520), donde critica la enseñanza recibida y el predominio de la dialéctica y la lógica en el mundo educativo e intelectual. Para Vives, como para Aristóteles, la lógica no es más que un instrumento que nos conduce a las demás ciencias, pero se ha perdido esta finalidad práctica y se ha derivado en una dialéctica, que, encerrada en sí misma, deja de ser dialéctica. Directamente Vives les acusa de ignorar que es realmente la dialéctica y la retórica:

La dialéctica, en el idioma vulgar y que anda en boca de todos, habla de lo verdadero, lo falso, lo probable, y la retórica, a su vez, el ornato, el brillo, la gracia y el primor. Quien ignora eso, es un tonto de remate y se ahoga en el puerto y como aquel Canterio de Sulpicio Galba, al emprender larga jornada, cae de bruces en la misma puerta.³⁰

27 LUIS VIVES, ‘De la verdad de la fe’, *Obras completas*, ed. y trad. de Lorenzo Riber, Aguilar, Madrid, 1992, p. 1.333.

28 *Idem*.

29 LUIS VIVES, *op. cit.*, p. 1.334.

30 LUIS VIVES, ‘Contra los pseudodialécticos’, *Obras completas*, ed. y trad. de Lorenzo Riber, Aguilar, Madrid, 1992 p. 296.

Sabemos que Vives cursó dos años de lógica y uno de filosofía en la Sorbona, reflejo de la importancia que la escolástica tardía seguía dando a la lógica aún en el momento de surgimiento del movimiento humanístico. Aparte del predominio dialéctico-lógico de la enseñanza del momento, Vives critica que las clases, además, se daban en mal latín. Dice literalmente: “Admirable dialéctica la de estos cuyo lenguaje, que ellos empeñan que es latín, Cicerón si resucitara, no entendería”.³¹ Pero parece ser que los años en París no fueron del todo improductivos: el poco aprendizaje a nivel estudiantil choca de lleno con un enriquecimiento de Vives a través de sus lecturas autónomas, que le permitieron descubrir tanto a Erasmo como, sobre todo, a la Antigüedad greco-latina. Que en esta época dedicara un prefacio al *Sommium Scipionis* de Cicerón destaca cuán honda fue la impronta que el autor romano causó en él. Cicerón, Séneca, y más adelante San Agustín, Tomás Moro e incluso Marsilio Ficino llevaron a Vives a una mayor profundización de la filosofía platónica. Este contacto con Platón explica las semejanzas que protagonizarán el siguiente punto que nos lleva a ver cómo Vives era en realidad mucho más platónico, sobre todo a partir de su estancia en Brujas e Inglaterra, de lo que una primera lectura puede sugerir. Este fue el momento en el que Vives pudo descubrir que preguntarse qué es la filosofía o practicarla exige siempre volver a Platón.

PLATÓN Y VIVES: BAJAR A LA CAVERNA

Leonardo Bruni tradujo la *Apología de Sócrates* de Platón así como la versión de Jenofonte, en la primera década del siglo XV. A pesar de las diferencias evidentes existentes entre la Apología platónica y la de Jenofonte, ambas parecen coincidir e insistir en la “actitud deliberada”

³¹ *Idem.*

(τὴν δίκην ἐβουλεύσατο).³² La versión de Jenofonte, breve y con las palabras especialmente medidas, se hace eco de lo siguiente:

En efecto, al ver que hablaba de toda clase de temas más que de su juicio, le preguntó: “¿No deberías examinar, Sócrates, los argumentos de tu defensa?”. Y que Sócrates de entrada le respondió: “¿No crees que me he pasado la vida preparando mi defensa?”.³³

La vida del filósofo es una continua defensa de las acusaciones de la ciudad. La relación entre la filosofía y la ciudad, es y siempre ha sido la historia de una tensión inevitable. Los textos y los testimonios que nos han llegado nos muestran de lleno cómo esta verdad era de sobra conocida por los antiguos filósofos y debió ser, por tanto, dado que los conoció de una manera muy profunda, conocida por Vives. Ahora bien, las palabras de Jenofonte por sí solas no son suficientes para comprender la idiosincrasia de la filosofía, deben ser complementadas con la idea platónica presente en la Apología así como en el resto de sus obras, de que filosofar es siempre exhortar a los conciudadanos como un tábano.³⁴ Que la filosofía tenga su origen en los cielos no la exime, sino más bien, hace necesario, que baje a la tierra. Pero la bajada, no por ello exenta de controversia, suele generar al pueblo más risa que respeto. En este sentido me remito a la anécdota que queda recogida en el *Teeteto* en relación a Tales de Mileto:

Éste, cuando estudiaba los astros, se cayó en un pozo, al mirar hacia arriba, y se dice que una sirvienta

32 JENOFONTE, *Apología*, I.

33 *Ibid.*, 3.

34 PLATÓN, *Apología*, 30e.

tracia, ingeniosa y simpática, se burlaba de él, porque quería saber las cosas del cielo, pero se olvidaba de las que tenía delante y a sus pies.³⁵

La ciudad se ríe del filósofo, pero esa risa, aun cuando es irritante, no deja de ser necesaria e inevitable: el filósofo, a pesar de las risas, de las acusaciones de locura y la incomprensión, debe siempre bajar a la caverna, volver a ella aun cuando no quiera. Muy al contrario, el filósofo, desde sí mismo, considerado loco por el resto, no puede dejar de ver que no hay mayor locura que la vida no consciente. En este sentido Platón nos recuerda en el *Menéxeno* cómo Sócrates solía reírse de los oradores.³⁶

Consciente de este imperativo de la práctica de la filosofía Vives escribe un gran número de cartas y escritos dedicados y dirigidos a los grandes príncipes de la Europa de su tiempo, que quedan recogidos en *De europae dissidiis et republica*. Esta obra hace eco de la filosofía de los antiguos tan querida y admirada por los humanistas del Renacimiento y por Vives en particular. Nuestro autor estaba guiado por la idea de que el mundo antiguo era un depósito de sabiduría de validez universal, aplicable a la vida personal y filosófica, social y política de la época moderna y de siempre.³⁷ Precisamente en este sentido debe entenderse la preocupación de Vives por el lenguaje, como requisito previo desde el punto de vista pragmático para su esfuerzo de comprensión del pensamiento del pasado.³⁸ Pero antes de entrar directamente en su papel como filósofo-consejero y el compromiso con su tiempo

35 PLATÓN, *Teeteto*, 174a.

36 PLATÓN, *Menéxeno*, 235c.

37 ÁNGEL GÓMEZ-HORTIGÜELA AMILLO, *El pensamiento filosófico de Juan Luis Vives. Contexto socio-cultural, génesis y desarrollo*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 1998, pp. 216-219.

38 *Idem*.

y Europa, presente en la comentada obra, daremos una pequeña vuelta para ver cómo llega Vives a comprender de tal manera el compromiso político-práctico del filósofo.

En este sentido no es casual que en *De Disciplinis*, publicada en 1531 (después de *De Europae dissidiis et republica*) Vives parta del “conócete a ti mismo” socrático, de la consideración de que Sócrates “aplicó la filosofía, perdida y ocupada con los elementos celestes, al uso de los hombres y la ciudad, y la aplicó a la vida”³⁹ para dar sentido a su obra. Vives nos dice que en la carrera de la sabiduría el primer paso es precisamente “aquel dicho tan trillado y tan celebrado de los antiguos: conocerse cada uno a sí mismo”.⁴⁰ La primera tarea de la filosofía es siempre la propia vida. En este sentido filosofía y vida deben retroalimentarse, en tanto en cuanto para Vives la sabiduría encamina la voluntad. Así lo dice Vives en su obra *Introducción al sabio*. A este primer paso Vives lo llama en *De concordia et discordia in humano genere* “elevación del espíritu”. Es el momento en que, como se dice en la *República*, mediante el método dialéctico (que en este sentido primitivo es un eufemismo de filosofía) nos encaminamos, echando abajo las hipótesis, hacia el principio mismo y el ojo del alma deja de estar sumido en “un bárbaro lodazal, lo atrae con suavidad y lo eleva a las alturas.”⁴¹

Esta elevación del espíritu no es más que el resultado de este primer estadio de búsqueda de la sabiduría que consiste en conocerse a uno mismo. En este sentido no es extraño que Vives defina esta elevación como un alejarse de las perturbaciones y pasiones que generan la discordia.⁴² Esta idea no es más que la consideración platónica de la

39 LUIS VIVES, *De disciplinis*, R II, 498b.

40 LUIS VIVES, *Introductio ad Sapientiam*, R I, 1.206a.

41 PLATÓN, *República*, VII, 533c-e.

42 LUIS VIVES, *De concordia*, R II, 225b.

moderación. Y aunque la razón debe servir al hombre de instrumento en cuanto a su mejoramiento personal, no nos podemos olvidar de ese segundo escalafón en que consiste la dimensión social. En este sentido debemos recordar que la alusión de Vives a la moderación en el plano vital debe complementarse, en el plano social, con la idea de prudencia. No debemos olvidar, por ello, lo que se dice en el libro primero de *De la verdad de la fe* de Vives, que trata de indagar primero qué es el hombre y sus fines y segundo la divinidad, ambos como fundamentos de toda religión. En este primer capítulo del primer libro Vives trae a la luz una sentencia aristotélica especialmente célebre que dice así: “Donde la prudencia despliega su pujanza toda, allí no tiene asidero alguno la fortuna”.⁴³ Precisamente en relación con ello debe ser entendida la insistencia de Vives en la concordia Europa y su crítica a la lacra de la guerra, apelando a los grandes reyes y príncipes de Europa a que cesen sus guerras internas.

Pero la bajada a la caverna del filósofo de la caverna no debe entenderse unidireccionalmente, sino siempre bajo la exigencia de retorno. A este respecto, me gustaría traer a colación la siguiente cita de Vives en *De la verdad de la fe*, que viene automáticamente seguida de su referencia a Sócrates y a la idea ciceroniana de bajar la filosofía de los cielos:

No había él hecho apear del cielo la filosofía, si solamente hubiera señalado la verdadera y auténtica virtud, sino que, volandera y andariega, sin brújula ni rumbo cierto y haciendo grandes y vanos rodeos, la había reexpedido al cielo para que los hombres la fueran a buscar allí mismo a donde ellos habían de retornar, conducidos por ella. El favor divino no atribuyó a los hombres la facultad de entender e inquirir la verdad para que se malogre infructuosamente en escudriñar con curiosidad las

43 LUIS VIVES, ‘De la verdad de la fe’, *Obras completas* (Vol. 1 y 2), ed. y trad. de Lorenzo Riber, Aguilar, Madrid, 1991-1992, p. 1.328.

cosas, sino para volvernos al cielo, esto es, a nuestro primitivo origen. De aquí vino que se haya dado en pensar que la cabeza y el eje de toda la filosofía consista en el conocimiento de los fines de los bienes y los males (...) Aquella era, por decirlo así, la nota que distinguía y caracterizaba las diversas tendencias de los filósofos, y ello con razón sobrada, porque si la filosofía es la ley y la razón de la vida, es necesario que ella sea el camino por el cual se llega a la meta.⁴⁴

Bajar la filosofía de los cielos a las ciudades para elevar a los hombres es precisamente la gran tarea que parece guiar a Vives cuando escribe *De Europae dissidiis et republica*. Pero como bien sabía Platón al pedir que el filósofo fuera gobernante, el inicio del cambio en las ciudades debe partir de quienes ostentan el poder. En este sentido, teniendo en cuenta que posteriormente Vives dedica *De concordia et discordia in humano genere* a Carlos V, *De Europae dissidiis* recoge en su seno un total de 3 cartas dirigidas por un lado, al recién nombrado papa Adriano VI y, por otro, a Enrique VII, rey de Inglaterra. No es casual que la primera de las cartas, dirigida al papa Adriano VI y datada en 1522, se inicie diciendo lo siguiente:

En efecto, no me impresiona tal dignidad, a pesar de que en la tierra es la más elevada y la más influyente; pero todos sabemos que ha recaído también en hombres indignos.⁴⁵

Si a Vives no le impresiona lo importante que pueda ser en la tierra el papa es porque, precisamente por ser filósofo, su reino no está en la tierra. El poder del papado

44 *Ibid.*, p. 1.333.

45 LUIS VIVES, *De Europae dissidiis et republica*, trad. de Francisco Calero y M^a José Echarte, Ayuntamiento de Valencia, Valencia, 1992, p. 11.

queda siempre matizado en la carta de Vives, quien, aun otorgándole el lugar más alto, añade a continuación, “entre los mortales”.⁴⁶

En tanto que filósofo sus cartas están recubiertas de prudencia, también llamada humildad socrática, disfrazando de torpeza la más alta de las críticas y verdades como se refleja en la *Apología*. En este sentido Vives se dirige al papa diciendo que quizás otros le harían las advertencias con mayor conocimiento, pero ninguno de forma más afectuosa.⁴⁷ Guiado por su idea de que toda filosofía debe ser siempre desde el principio una filosofía práctica en la propia vida se dirige al papa recordándole que lo importante son las acciones y las palabras, (en realidad, alabanzas vacías). Las acciones hacen al hombre excelente, y el hombre excelente hace al cargo más elevado y no al revés.⁴⁸ Vives, como Moro no puede evitar ser fiel a su conciencia, y alejarse de los aduladores que envuelven al papa para pedirle, desde la más alta sinceridad, pero con la prudencia que la práctica de la filosofía exige, que impere la paz en este proyecto europeo que se está gestando, aunque potencialmente. Vives dice que no le mueve la autoridad de su cargo, sino su amor y respeto hacia el monarca: el filósofo no queda impresionado por autoridades, sino que siempre busca examinar a aquellos que la ciudad considera más sabios.⁴⁹

La demanda de paz es el punto de encuentro de los textos en este volumen presentes. Y cómo no, toda demanda debe siempre empezar por uno mismo, ya hemos comentado que el “conócete a ti mismo” del oráculo de Delfos es siempre el primer paso. En este sentido, y uniendo a ello la exigencia del cargo, el príncipe

46 *Ibid.*, p. 14.

47 *Ibid.*, p. 13.

48 *Ibid.*, p. 11.

49 PLATÓN, *Apología*, 21a-24d.

debe iniciar el cambio desde su persona y hacia fuera, recordemos en este sentido la sentencia agustiniana de “No vayas fuera, vuélvete a ti mismo. En el hombre interior habita la verdad”.⁵⁰ Partiendo de su propia excelencia es como el príncipe se convierte en modelo para el pueblo. “La virtud engendra amistad”,⁵¹ la concordia interior engendra concordia exterior. La virtud es siempre pacífica y moderada. En este sentido, el que la alcance será un príncipe celestial que “camina despreciando las cosas mundanas”.⁵² No puedo evitar ver conexiones entre esta idea y el conocido filósofo-rey platónico. El filósofo, el intelectual, rey o súbdito, requiere para la práctica de su investigación de tranquilidad y sustento que los tiempos de guerra no pueden proporcionar.⁵³

A las cartas al rey de Inglaterra le sigue en el volumen reunido por el autor un diálogo titulado ‘Sobre las disensiones de Europa y la guerra de los turcos’. Quien lo lea se dará cuenta de que el escenario no es el que el título parece alumbrar. La conversación se sitúa en el Hades, entre Minos, conocido rey de Creta, Tiresias, adivino por excelencia, Basilio Colax, cortesano adulator y Polipragmo, hombre de negocios. Es importante en estos últimos cómo la etimología de los nombres alude a su carácter, muy en la línea en la que Lessing abogara con su teoría de los nombres parlantes. Los nombres parlantes eran especialmente propios de los proverbios griegos. El escenario es este y la pregunta que abre el diálogo es la cuestión de qué sucede en la tierra, “allí arriba”, para que cada vez lleguen más almas. La guerra es la respuesta. El

50 SAN AGUSTÍN, *De la verdadera religión*, 39, 72.

51 LUIS VIVES, *De Europae dissidiis et republica*, trad. de Francisco Calero y M^a José Echarte, Ayuntamiento de Valencia, Valencia, 1992, p. 37.

52 *Idem*.

53 *Ibid.*, pp. 40-41.

escenario es un escenario especialmente conocido a los lectores de Platón: es un tribunal, pero de almas. Parece haberse invertido la situación dramática de la *Apología* pasando aquí el pueblo de acusador a condenado. Parece haberse llevado a práctica la pregunta socrática de la *Apología* sobre lo que deviene después de la muerte, pudiendo ser esta, aunque no es el caso, el mayor de los bienes.⁵⁴ El diálogo, como suele ocurrir en las obras platónicas, no está claro a qué puerto llega. Al final del mismo, una vez se ha hablado de la necesidad de la unión del pueblo cristiano, se pregunta Minos si los cristianos prestarán oídos a tan buenos consejos. La sentencia final es cuanto menos abrumadora “Las harán o no las harán”, a lo que concluye Tiresias “¡ojalá que no sea tarde!”.⁵⁵

A esta desazonadora respuesta le sigue la traducción de dos discursos de Isócrates. La pregunta guía es la problemática de si el pueblo debe gobernarse a sí mismo o estar en manos de uno solo. Al “¡ojalá no sea tarde!” le sigue la amenaza de la tiranía. Aun así, con el primer discurso Vives parece recordarnos que la tiranía no es la única amenaza del filósofo, sino que, fue Pericles quien dejó en manos de este tribunal los asuntos religiosos. La democracia ateniense siguió manteniendo este consejo de resabio aristocrático, aunque fue despojado de bastante poder. Es llamativo que su jurisdicción sobre los asuntos religiosos fuera lo que se mantuviera. En este sentido Vives parece apuntar a una frase anterior donde decía “ahora no me extraño de que en estos momentos se lance tan frecuentemente la acusación de herejía, ya que todo está lleno de herejías.”⁵⁶ Es inevitable ver la conexión del discurso isocrático con los tiempos de Vives. En este

54 PLATÓN, *Apología*, 29 a-b.

55 LUIS VIVES, *De Europae dissidiis et republica*, trad. de Francisco Calero y M^a José Echarte, Ayuntamiento de Valencia, Valencia, 1992, p. 86.

56 *Ibid.*, p. 53.

sentido un rayo de esperanza parece acercarse al filósofo cuando Isócrates recuerda la importancia de las palabras para las ciudades, admirando, entre aquellas, las de quienes aconsejan a los príncipes “bajo ellos las ciudades se hacen muy grandes y prósperas.”⁵⁷

Siguiendo tal idea, el último de los textos incluidos en el libro es una carta que Vives dirige al obispo de Lincoln y confesor del rey de Inglaterra de junio de 1524 (como podemos ver la elección y la colocación de los escritos es deliberada en tanto que obvia por completo la cronología). Esta última carta es una llamada a la necesidad de la paz, de la que se dice asegura a los hombres de letras. La paz es necesaria para la conservación de la filosofía. Los últimos párrafos son una crítica a la situación de los hombres en general, en tanto en cuanto lo que Platón llama *hoi pollói* no encuentra su lugar en la concordia sino en la discordia más absoluta, siendo, la sabiduría de estos hombres (y entiéndase aquí un empleo muy irónico de esta palabra) “ser desgraciado por medio de la destrucción de los demás.”⁵⁸

CONCLUSIÓN

Dicho todo ello, no podemos evitar concluir que Vives fue un auténtico discípulo platónico siglos más tarde de su muerte: puso su escritura a servicio de fines más elevados, ocultó con prudencia lo que no debía ser dicho y se preocupó, más que de ninguna cosa, de la estabilidad que necesita la filosofía para su práctica, tanto en un plano personal, en tanto en cuanto deseaba más que nada una independencia económica que le permitiera dedicar su vida al estudio, como en el plano más público con las obras que vieron la luz y que hemos analizado.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 115.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 130.

Alimentar y elevar nuestro espíritu es la máxima de las exigencias, pero no puede llevarse a cabo con transparencia y claridad sin un contexto que lo favorezca. Y aunque esta es una meta para la filosofía, esta siempre, realista y consciente, no debe olvidar que la prudencia es una de sus más altas máximas. Pues los hombres, recuerda Vives al final, son arrogantes, buscan destruir a los demás. Desear lo mejor y contribuir se deriva directamente del “conócete a ti mismo”, pues no deja de ser parte del camino hacia la virtud, pero olvidar que la filosofía es y siempre será minoritaria, pues esta es su naturaleza, es caer en la mayor de las vehemencias. Las escuelas de filosofía, como afirma Vives en *De Europae dissidiis*, son siempre recinto de moderación y de la mesura, de la paz, del sosiego, de la tranquilidad y la tolerancia.⁵⁹ Aun cuando el mundo no acompañe a su espíritu.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 52-53.

*IN BUCOLICA VERGILII INTERPRETATIO
POTISSIMUM ALLEGORICA (1539) DE JUAN
LUIS VIVES*

Xander Feys
(KU Lovaina)

1. ENTRE PARÍS Y LOVAINA

Concordando con el verdadero talante humanista, los intereses académicos de Juan Luis Vives (1492/3-1540) fueron variados y múltiples. Principalmente conocido por sus trabajos filosóficos y pedagógicos, como *De institutione foeminae Christianae* (M. Hillen, Antwerp, 1523), *De subventione pauperum* (H. de Croock, Bruges, 1526) y *De disciplinis* (M. Hillen, Antwerp, 1531) continuó firmemente enraizado, a lo largo de su carrera como profesor privado y universitario, en la lectura e interpretación de textos clásicos. Su primera contribución notable como filólogo se sitúa en 1521 con la publicación

de *Somnium et Vigilia* (H. Froben, Basilea, 1521), una recopilación de dos declamaciones, una de las cuales puede considerarse un comentario al *Somnium Scipionis* de Cicerón. Un año más tarde, a petición de Erasmo de Róterdam (ca. 1466-1536), Vives empezó a trabajar en un voluminoso comentario a *De civitate dei* de San Agustín (H. Froben, Basilea, 1522). Tardaría sólo un año y medio en completarlo y le dedicó la obra a Enrique VIII. No hace falta decir que todo esto no sucedió *ex nihilo*; Vives debía dominar primero el *metier* del filólogo (y, por extensión, el del filósofo).¹ Antes de echar un vistazo más cercano a algunas de las otras publicaciones de Vives, a decir, aquellas sobre Virgilio, es esencial echarle un breve vistazo a la vía intelectual y académica que recorrió.²

Un Vives de 16 años, ya educado en cierta medida en la Universidad de Valencia, ingresó en la vida intelectual parisina en 1509 tomado bajo la tutela de dos filósofos escolásticos *pur sang*, Jan Dullaert (ca. 1486-1513) y Gaspar Lax (1487-1560). Entre otras artes, lo instruyeron en dialéctica o lógica, siendo esta rama de la filosofía esencial para cualquier comprensión de las “ciencias superiores” y, por tanto, la columna vertebral de la enseñanza universitaria en su conjunto. Además, en los años subsiguientes, Vives publicó los primeros productos de su pluma: en su mayoría cartas a modo de prefacios, piezas oratorias y praelectiones (“discursos”). Mientras que, al comienzo de su estancia en París, Vives mostró una inclinación particular hacia la escolástica, adquirió gradualmente un interés más “humanista” bajo

1 Ver también J. IJSEWIJN, ‘Vives and Humanistic Philology’, *Ioannis Lodovici Vivis Valentini Opera Omnia I. Volumen Introductorio*, ed. de A. Mestre, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1992, pp. 77-111. IJsewijn solo trata brevemente la interpretación del *In Bucolica Vergilii* de Vives (cf. pp. 105-106).

2 Cfr. E. G. GONZÁLEZ, ‘Juan Luis Vives. Works and Days’, *A Companion to Juan Luis Vives*, ed. de C. Fantazzi, Brill, Leiden-Boston, 2008, pp. 15-64.

la influencia de Nicolas Bérault o Beraldo (ca. 1473-ca. 1550), que publicó varias de sus *praelectiones* sobre Quintiliano, Suetonio y Cicerón, pero también sobre varios académicos italianos contemporáneos, como Angelo Poliziano y Francesco Filelfo.

Según Vives, el factor más importante para leer o no a un autor era la *Veritas* o Verdad. Desde Platón, la literatura (y de nuevo especialmente la poesía) fue sometida a duras críticas, ya que las obras literarias no transmitían ninguna verdad real.³ Esta evaluación negativa de la poesía, combinada con el problema medieval de qué textos debe leer el cristiano “moralmente correcto”, produjo la actitud igualmente negativa de Vives hacia la literatura.⁴

Sin embargo, hacia el 1514, Vives se había mudado al sur de los Países Bajos, donde pasó la mayor parte de su tiempo entre Brujas y Lovaina.⁵ Como sucedió en París, en Lovaina se convirtió rápidamente en una figura muy conocida en los círculos intelectuales de la Universidad, que estaba empezando a prosperar y había ganado un enorme impulso con la fundación del *Collegium Trilingue* (inspirado por los humanistas) en 1517, el primero de su tipo.⁶ Desarrolló una estrecha relación con personas

3 En el segundo, tercer y décimo libro de su *República* (en griego: *Πολιτεία*), Platón critica duramente a la poesía. Entre otros, afirma que los poetas presentan un doble filtro sobre la realidad. Los objetos que describen son meras imitaciones de imitaciones, ya que esos objetos en sí mismos son imitaciones de una perfecta (de ahí “platónica”) idea.

4 Sobre la verdad y la falsedad en la literatura, VIVES escribió su *Veritas Fucata sive de Licentia poetica, quantum poetis liceat a Veritate abscedere*, publicada en Lovaina en 1523.

5 Se puede encontrar mucha información sobre la estancia de Vives en Lovaina en: G. Vives *te Leuven. Catalogus van de tentooning in de Centrale Bibliotheek te Leuven, 28 juni - 20 augustus 1993*, ed. de Tournoy, J. Roegiers y C. Coppens, (*Supplementa Humanistica Lovaniensia*, 8), University Press, Lovaina, 1993.

6 La historia del *Collegium Trilingue* ha sido estudiada con profundidad, ver H. DE VOCHT, *History of the Foundation and the*

como Erasmo de Róterdam (ca. 1466-1536), Franciscus Craneveldius (1485-1564) y Adriano Barlando (1486-1538). Con estas nuevas amistades, Vives se sometió a una revaloración crítica de la literatura clásica, en particular de la poesía clásica. De hecho, como ha demostrado el erudito neolatino Jozef IJsewijn en un artículo de 1976, Vives revisó sus opiniones sobre la literatura en general.⁷

Las opiniones de Aristóteles sobre la poesía y los propios poemas de Virgilio fueron vitales. El hecho de que el sucesor de Platón hubiera escrito una *De poetica* (en griego: *Περὶ ποιητικῆς*), fue la oportunidad perfecta para que Vives explicara y justificara su “giro humanista” (cfr. infra).

2. VIVES Y VIRGILIO

Podemos leer la primera referencia al nuevo interés de Vives en Virgilio en una carta⁸ datada en 1515, dirigida a

Rise of the Collegium Trilingue Lovaniense 1517-1550 (Humanistica Lovaniensia, 10-13, 4 vols.), Librairie Universitaire, Lovaina, 1951-1955. Recientemente se publicaron dos adiciones a nuestro conocimiento del *Trilingue*, que contienen una gran cantidad de nuevas fuentes: *Erasmus' dream. Het Leuvense Collegium Trilingue 1517-1797. Catalogus bij tentoonstelling in de Leuvense Universiteitsbibliotheek, 18 oktober 2017-18 januari 2018*, ed. de J. Papy, Peeters Publishers, Lovaina – París – Bristol CT, 2017 (solo en holandés); *The Leuven Collegium Trilingue 1517-1797. Erasmus, Humanist Educational Practice and the New Language Institute Latin-Greek-Hebrew*, ed. De Jan Papy, Peeters Publishers, Lovaina – París – Bristol CT, 2017 (también disponible en francés).

7 J. IJSEWIJN, ‘Vivès et Virgile’, *Présence de Virgile. Actes du Colloque des 9, 11 et 12 Décembre 1976 (Paris E.N.S., Tours)*, ed. de R. Chevallier, Les Belles Lettres, París, 1978, pp. 313-321.

8 El Prof. Dr. G. Tournoy ha publicado numerosos artículos sobre la correspondencia de Vives y está preparando actualmente una edición completa de las cartas de Vives, que hasta el día de hoy sigue siendo un muy deseado *desideratum*.

Barlando, un ávido profesor y pedagogo humanista, que había compilado recientemente los mejores proverbios de los poemas de Virgilio.⁹ Vives escribió:

Quid de Vergilio loquar? Quam tu sis de eo bene meritus, Barlande candidissime, postera viderint saecula qui effeceris: ut iam non philomitos [leído philomythos] mendaxque poeta sed gravissimus philosophus exeat: talisque poeta quales Horatius et Strabo primos illos ac antiquissimos fuisse dicunt: quorum poesim primam quandam philosophiam affirmarunt. Si enim Vergilii dicta non ad nugas referenda sunt: sed ad eas (ut de Homero doctissimus Erasmus fecit) quae maxime sapient[i]um sunt paroemias: fit ut nihil de ipso utpote nullius ingenii minimaque doctrinae authore.¹⁰

9 Sobre Barlando, ver: E. DAXHELET, *Adrien Barlandus, humaniste belge 1486-1538. Sa Vie – Son Oeuvre – Sa Personnalité* (Humanistica Lovaniensia, 6), Librairie Universitaire, Lovaina, 1938. Sobre la relación de Barlando con Vives, ver: E. G. GONZÁLEZ, 'El encuentro de Luis Vives (1492/93-1540) y Hadrianus Barlandus (1486-1538) en Lovaina, 1514? -1515', *Lias*, 30 (2003/2), pp. 177-212.

10 cf. DAXHELET, *op. cit.*, pp. 148-250 (*ep.* 11).

Todas las traducciones al inglés de los pasajes de Vives son mías. [Esta es una nota del escritor del artículo, Xander Feys. Para traducir el artículo del inglés he traducido fundamentalmente el texto de Feys para mantener su interpretación en la medida de lo posible, pero poniendo especial atención al latín y a las raíces que este puede compartir con el español y no con las lenguas de origen germánico]. A continuación se anota la traducción del pasaje: "¿Qué tengo que decir sobre Virgilio? Que las posteriores épocas vean cuánto has agregado a su estudio, querido Barlando; [que las épocas posteriores puedan ver] cómo lograste presentar a Virgilio no como un 'amante de los mitos' o un 'poeta mentiroso', sino como un filósofo de lo más serio y un poeta al modo de lo que Horacio y Estrabón afirman que los primeros y más antiguos poetas habían sido, cuya poesía [Horacio y Estrabón] afirman fue una especie de 'filosofía primera' [es decir, metafísica]. Por lo tanto, si aquello que decía Virgilio no se reduce a niñerías, sino a tales proverbios sobre asuntos realmente sabios (como el más instruido Erasmo ha hecho con respecto a Homero), entonces, efectivamente, ocurre que todo sobre este mismo autor está lleno de intelecto y conocimiento excelente".

Al referirse a Erasmo, esta cita no solo confirma los crecientes intereses humanistas de Vives, sino que también esclarece evidentemente un cambio en su enfoque literario: Virgilio ya no es, según el pensamiento (neo) platónico un *philomythos* o *mendax*, sino un *gravissimus philosophus*. En opinión de Vives, Barlando contribuyó claramente a esta nueva valoración, por lo que escribe: *quam tu sis de eo bene meritus*. Al suponer que Virgilio no era tanto un poeta como un filósofo, Vives sentó ya las bases de una interpretación alegórica de su poesía.¹¹ Aparentemente, junto a la belleza formal de los versos, por la cual Vives estaba, indudablemente, cautivado, existía la posibilidad de una lectura literaria y filosófica más profunda.

Por tanto, no debería sorprender que Vives, convertido ya por aquel momento en un codiciado profesor privado y universitario, a menudo eligiera al poeta de Mantua para que fuera el autor central en sus clases.¹² En un curso privado datado en 1518, por ejemplo, dio una conferencia

11 Desde la Antigüedad (y continuando a lo largo la temprana Edad Moderna) deben distinguirse dos movimientos principales en la tradición de los comentarios a Virgilio. El primero es el de la tradición gramatical, siendo M. Servius Honoratus (siglo IV) su exponente más importante; el segundo es el de la tradición retórica-alegórica, de la cual Tib. Cl. Donatus (siglo V) —no debe confundirse con el gramático Aelius Donatus (siglo IV)— y su *Interpretationes Vergilianae* son un buen ejemplo. Las lecturas alegóricas renacentistas de Virgilio comenzaron a propagarse a finales del siglo XV, cuando Cristoforo Landino (1425-1498) publicó su comentario sobre la Eneida en 1487/8. Cfr. M. H. K. JANSEN, *The Wisdom of Virgil. The Aeneid, Its Commentators, and the Organization of Knowledge in Early Modern Scholarship*, disertación doctoral no publicada, Universidad de Leiden, 2016, pp. 20-26. Especialmente relevante es: C. BALAVOINE, 'Vie et mort de l'allégorie dans les commentaires des Bucoliques virgiliennes à la Renaissance', *Hommages à Henry Bardon*, ed. de M. Renard y P. Laurens, Latomus, Bruselas, 1985, pp. 10-40.

12 Virgilio obtuvo el estatus de "autor de escuela" durante el transcurso mismo de su vida. Se dice que un cierto Q. Caecilius Epirota fue el primero en dar una conferencia sobre sus poemas (ca. años 20 AC).

sobre las *Geórgicas* de Virgilio y su *praefatio* a dicho curso fue publicada al año siguiente. En este documento, Vives no solo nos brinda amplios testimonios positivos con respecto a la poesía de Virgilio, sino que nos colma de párrafos interesantes sobre el “poder” (*vis*) de los poemas de Virgilio, el disfrute (*delectatio*) que experimentamos al leer sus versos, las virtudes (*virtutes*) que aprendemos acerca de los diferentes géneros literarios (*genera dicendi*), etc. Para exponerlo con brevedad: este discurso a modo de prefacio está imbuido por el pensamiento humanista. Me gustaría destacar el pasaje sobre las virtudes:

Sed quid est, quod tot viri, tot ingenia, tot aetatibus omnes tam admirati, tam venerati sunt, tam coluerunt nostrum poetam? Ego sane quid aliud esse crediderim, quam versibus eius admirabilem inesse vim docendi, delectandi, ac movendi? Nam hae sunt virtutes summi, ac absoluti oratoris, quibus ipse audientes omnes, quocumque collibitum fuerit, non modo libenter hilariterque sequentes ducit, sed invitos atque repugnantes, aut trahit aut impellit, Vergilius, cum narrat, perinde ducit nos in rem praesentem, ac si eam oculis contueremur.¹³

Cfr. R. J. TARRANT, ‘Aspects of Virgil’s Reception in Antiquity’, *The Cambridge Companion to Virgil*, ed. de Charles Martindale, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, p. 56.

13 Latín citado de *Ioan. Lodovici Vivis in Georgica P. V. Maronis praefatio ad eundem Antonium Bergensem*, parte de *Opuscula varia* (Lovaina: D. Martens, 1519), fol. A, iii, v.

Traducción: “¿Por qué tantos hombres, tantas personas ingeniosas, como todos (sin importar la edad), admiraron, veneraron y adoraron a nuestro poeta? ¿Debo realmente creer que es algo más que el hecho de que sus versos están llenos de una notable fuerza de aprendizaje, placentera y conmovedora? Pues, estas son las mejores virtudes, y las del ‘completo orador’. Por medio de estas [virtudes], el mismo Virgilio no solo se dirige a cada miembro de su audiencia voluntaria y placenteramente de la forma en que a él le agrada, sino que incluso atrae u obliga a aquellos que no están dispuestos o se resisten a hacerlo, al hablar él. De la misma manera, nos lleva al asunto en cuestión, como si lo viéramos ante nuestros propios ojos”.

Aunque no entra dentro de los límites de este ensayo, me gustaría señalar cómo Vives, en este punto, describe a Virgilio como el orador perfecto. Los redescubrimientos de las obras importantes de autores clásicos, como Cicerón y Quintiliano, dieron lugar a una nueva línea de enfoque en la enseñanza de las artes, especialmente del *trivium*, y por lo tanto de la literatura. Mientras que la gramática y la retórica estaban subordinadas a la lógica en la Edad Media (tardía), la retórica salió a relucirse claramente en el *Quattrocento* italiano y en el *Cinquecento* de los Países Bajos: las ideas y los principios de Cicerón trajeron consigo la concepción de que la literatura fue reorientada por vía de recursos retóricos (iy a menudo alegóricos!).¹⁴ En resumen, la conclusión de Vives de su discurso fue la siguiente: nada es más *delectabilis*, deleitoso, que las *Geórgicas*.

3. LAS INTERPRETACIONES ALEGÓRICAS DE VIRGILIO POR PARTE DE VIVES

El documento más interesante al respecto de Vives y Virgilio es sin duda su *In Bucolica Vergilii interpretatio, potissimum allegorica*, que fue publicado en 1539 en Basilea por Robertus Winter. Conoció varias reimpresiones en toda Europa, sobrevivió hasta el siglo XVII y rápidamente se convirtió en parte del *corpus* de comentarios a Virgilio que a menudo se imprimían como apéndices a varias ediciones de texto.¹⁵ El comentario de Vives, redactado en 1537, mientras se encontraba en Breda, consta de unas cien páginas in octavo y es un esbozo

14 Más sobre este tema en: P. MACK, *A History of Renaissance Rhetoric 1380–1620*, Oxford University Press, 2011.

15 Cfr. E. G. GONZÁLEZ, 'Fame and Oblivion', *A Companion to Juan Luis Vives*, ed. de C. Fantazzi, Brill, Leiden-Boston, 2008, p. 381. González no menciona que en 1628 apareció una traducción al inglés de los comentarios a las *Églogas* de Virgilio y apareció el comentario de Vives por William Lisle (1569-1637) (Londres, pr. W. Jones).

bastante sincero: una praefatio bastante corta, pero interesante, es seguida por sus interpretaciones alegóricas de los diez poemas bucólicos. Se añaden además un índice y algunas erratas al final de dicho trabajo.

En su prefacio, Vives menciona explícitamente a Aristóteles como al *princeps* de todos los comentaristas literarios y obviamente se refiere a su fecundo tratado *Περὶ ποιητικῆς* (*Poética*). Viendo que el gran filósofo griego había escrito sobre poesía, Vives no vio ninguna razón por la cual no hacer lo mismo. Claramente, las *Bucólicas* de Virgilio deben contener muchas causas inmediatas para una lectura más profunda, pues Vives escribe:

Ego vero, quum Aristotelem habeam tantae rei authorem, non dubitabo severitati meorum studiorum remisiones has animi periucundas admiscere, et aliquid in festiviores Musas commentari: sicut nuper in Vergilium, in cuius Bucolica sensa annotavi sublimiora [*In Bucolica Vergilii interpretatio*, de aquí en adelante BVI, p. 4].¹⁶

Esta breve cita encapsula bellamente la doble mente intelectual de Vives: por un lado, es un filósofo serio (de ahí *severitas studiorum*), bien entrenado en (aunque crítico con) las artes escolásticas; por otro lado, es un filólogo humanista (de ahí *remisiones periucundae*), susceptible a la belleza formal e intrínseca de la literatura, prosa y la poesía por igual. El factor vinculante de estos flujos de pensamiento, aparentemente opuestos, es Aristóteles. El filósofo griego es el sujeto y objeto amado de la filosofía escolástica, así como el autor que los humanistas aprecian encarecidamente. Además, Vives critica a los gramáticos

16 Traducción: “Verdaderamente, ya que tengo en gran estima al autor Aristóteles, no dudaré de que estas ‘bromas’ de la mente se mezclarán con la seriedad de mis (otros) estudios, y que comentaré algo relacionado con las más ligeras y alegres Musas. Pues, hemos leído recientemente a Virgilio y en lo que concierne a sus *Bucólicas*, he llegado a tratar los *sensa sublimiora* (‘significados superiores’”).

y se sorprende de que incluso el gran comentarista de Virgilio, Servio (fl. 4/5 DC), apenas entra en explicaciones alegóricas. Por tanto, Vives considera oportuno llenar esta laguna: “Poetae etiam reddemus mentis suae scopum, et ostendemus non in rebus leviculis consumptos illi esse tot versus” [BVI, p. 6].¹⁷

Vives termina su prefacio al mencionar que agregará algunas interpretaciones a los poemas, lo que podría no haber sido la intención de Virgilio. Sin embargo, él detiene rápidamente a los potenciales adversarios diciendo que otros, antes que él, han hecho lo mismo con respecto a Homero:¹⁸

Non dubito quin allegoriam aliquibus versibus aptaverim, de qua poeta ne cogitarit quidem. [...] Fecerunt idem hoc iam ante nos in Homero explicando Graeci scriptores, et in literis nostris Donatus, Terentii et poetae huius aperiens consilia [BVI, p. 7].¹⁹

Proyectemos ahora una mirada más cercana al *modus operandi* de Vives a través de un estudio monográfico sobre la primera égloga. Para empezar, debemos tener en cuenta que el poema de Virgilio consta de 83 versos. Vives solo examina explícitamente 38 (ca. 45.8%). Claramente en línea con el pensamiento humanista, Vives no quería

17 Traducción: “Describiremos la mente del poeta, su alcance (intencional), y demostraremos que muchos de sus versos no son por él desperdiciados con asuntos superficiales”.

18 Además, la tradición de los comentarios a Virgilio en su conjunto se basa casi en su totalidad en la tradición de los comentarios sobre los poemas homéricos. Cfr. JANSEN, *op. cit.*, *passim*.

19 Traducción: “No dudo que haya adjuntado una alegoría a algunos versos, sobre los cuales ni el propio poeta podría haber pensado. [...] Los escritores griegos han hecho lo mismo antes que nosotros al explicar a Homero, y con respecto a nuestra literatura (es decir, la latina), Donato también lo ha hecho, aquel que ha aclarado las intenciones de Terencio y este poeta (es decir, Virgilio)”.

abrumar a sus alumnos o lectores con demasiadas, o innecesarias, explicaciones. Su objetivo era dilucidar los motivos generales y los significados ocultos en cada poema. Por tanto, era innecesario explicar cada verso, y mucho menos la realia.

Para exponerlo con brevedad, la primera égloga de Virgilio consiste en un diálogo entre dos pastores, Tí tiro y Melibeo. Tí tiro es de espíritu alegre y agradece que un hombre de Roma le haya otorgado la posibilidad de vivir su vida con paz y tranquilidad. Melibeo, por otro lado, fue desalojado de su casa y tierras de cultivo; debe emigrar a tierras extranjeras y se encuentra por tanto en un profundo estado de miseria. El poema abre con uno de los pareados más famosos de toda la literatura latina:

Tityre tu patulae recubans sub tegmine fago
silvestrem tenui musam meditaris avena: nos patriae
finis et dulcia linquimus arva; nos patriam fugimus:
tu, Tityre, lentus in umbra formosam resonare doces
Amaryllida silvas.²⁰

Respecto a estas primeras líneas, Vives escribe:

Hac aegloga gratitudinem suam testatur poeta
adversus Caesarem Octavianum. [...] Felicitas autem
haec est, quae in omnium trepidatione sit quietus ipse
ac securus, in periculo tutus, quod recubandi verbum
ostendit. Locus ipse non solum animi tranquillitatem
notat, sed delectationem, sub tegmine, sub umbra

20 Todas las traducciones al inglés de las *Églogas* de Virgilio citadas en este artículo están tomadas de: *Virgil, Eclogues, Georgics, Aeneid 1–6*, trad. de R. H. Fairclough (rev. G. P. Goold), Harvard University Press, Camb. Mass–London, 2006 (repr. [1ª ed. 1916], Loeb Classical Library, 63). [A continuación la traducción facilitada por la traductora del artículo: “Tú, Tí tiro, yaces bajo el dosel de una haya de ancha sombra, cortejando a la musa del bosque en caña delgada, pero estamos dejando los límites y los campos dulces de nuestro país. Somos fugitivos de nuestro país; tú, Tí tiro, a gusto bajo la sombra, enseña a los bosques a hacer eco de ‘hermosa Amarilis...’”].

patulae ac late diffusae arboris, et quidem glandiferae, unde olim gentibus cibus. [...] Oblectamenti signum est evidentissimum, cantiones, non gemebundae, aut querulae, sed de suis amoribus [BVI, pp. 8-9].²¹

Vives continúa poniendo a la hermosa Amarilis a la par con el emperador Octavio. Títiro, por otro lado, es una representación del mismo Virgilio. La canción que toca Títiro para Amarilis es, por tanto, el mismo *Bucolicum Carmen* que Virgilio ha compuesto en honor a Octavio o Augusto. De hecho, cuando Títiro le dice a Melibeo: *deus nobis haec otia fecit* (“es un dios, el que nos dio esta paz”), Octavio es a quien se celebra, no a un dios; o como dice Vives: *colebaturque Octavianus, quum haec Vergilius caneret*. La celebración del Octavio divino se realiza mediante rituales paganos, por lo tanto: *saepe tener nostris ab ovilibus imbuet agnus* (“repetidamente un cordero tierno de nuestros rediles manchará su altar”). Los cristianos, sin embargo, no deben estos rituales paganos, subraya Vives: *nec Christianis imitanda*. El pensamiento cristiano claramente nunca abandona el fondo de su mente, lo que en sí mismo es típico del humanismo del Norte o Erasmo. A continuación, Vives interpreta la libertad recuperada de Títiro (*ille meas errare boves... permisit*) como la libertad poética que le ha sido concedida a Virgilio por el emperador.

Como señala Vives, la respuesta de Melibeo a la felicidad de Títiro es algo sospechosa: ¿por qué no le aconteció a él la misma suerte? En cuanto a la desgracia

21 Traducción: “En esta égloga el poeta da testimonio de su gratitud hacia Octavio, el emperador. La felicidad es lo siguiente: estar tranquilo y seguro en todo peligro, seguro en el peligro, como lo indica la palabra ‘recubans’ (‘reclinarse’). Este pasaje no solo muestra tranquilidad mental, sino también placer, [mientras se está acostado] bajo una rama a la sombra de un árbol ancho y extendido, que lleva bellotas, que en algún momento sirvieron de alimento para la gente. [...] Las canciones son el signo más evidente de deleite; no me refiero a canciones tristes, ni a las quejumbrosas, sino a las canciones sobre el amor.”

de Melibeo, que está adecuadamente representada por su rebaño de ovejas en desintegración, Vives afirma con razón: “Haec tanta amplificatio miseriae, auget Vergilii felicitatem, ac proinde laudes Octaviani [BVI, p. 12]”.²²

Pero es el mismo Melibeo quien fue ciego y no pudo ver los augurios: *saepe malum hoc nobis, si mens non laeva fuisset, de caelo tactas memini praedicare quercus* (“A menudo, pienso, este contratiempo se me había predicho, si mi intelecto no se hubiera entonces apagado, por los robles caídos del cielo”). Vives interpreta este presagio de la iluminación del roble como alegoría de Bruto, Casio y los otros traidores, que estaban siendo procesados por el asesinato de Julio César, y en consecuencia no aceptaron el reinado imperial de Octavio.

El poema continúa y Tí tiro explica quién es su “dios”: “La ciudad que llaman Roma”. Vives explica que Virgilio, en este punto, pone a Octaviano al mismo nivel que la propia Roma: *magnitudinem enim Octaviani effert describeunda Roma, quae illius imperio regatur* (“la descripción de Roma, que gobierna el mismo Octavio, muestra su grandeza”). El núcleo del poema aparece una vez más en el versículo 27, donde *libertas* (“libertad”) es la palabra central. Tí tiro, además, habla de sí mismo en términos de *inertia*; de acuerdo con Vives, Tí tiro no pudo conseguir, y por tanto fue *iners*, la *libertas* por sí mismo. *Augusti est nactus beneficio*, “tuvo que confiar en el beneficio de Augusto”, escribe Vives. El siguiente verso, *candidior postquam tondenti barba cadebat* (“cuando mi barba comenzó a blanquearse al caer bajo de las tijeras”) se refiere nuevamente a Virgilio, sostiene Vives: *Bucolica scripsit Vergilius iuvenis, nempe ante annum tricesimum* (“Virgilio escribió sus *Bucólicas* cuando era joven, al menos antes de los treinta años”). Continúa dándole vueltas a su alegoría en el verso 31. Vives compara a Galatea, la antigua amante de Tí tiro,

22 Traducción: “Esta amplificación de la miseria aumenta la felicidad de Virgilio, y, por tanto su alabanza hacia Octavio”.

que lo dominaba, con Mantua, la ciudad natal de Virgilio. Mientras Virgilio vivía en esa ciudad, no podía nunca volverse libre ni rico: *Mantuae nec liber esse poteram, nec dives*. No había lugar para su poesía allí: *sed nullum erat precium virtuti, et bonis artibus inter eos, qui illas ut non intelligerent, ita nec curarent*. El verso 42 dice *hic illum vidi iuvenem* (“aquí he visto a esa juventud”): esto obviamente se refiere a Octavio, quien aún era muy joven cuando tomó el poder en Roma. Además, Octavio, sin la orden de un superior, fue el primero en hablar con Títiro/Virgilio: *pascite, ut ante, boves, pueri: submittite tauros* (“alimentad, jóvenes, a vuestro buey como si fuera antiguo; criad a vuestros toros”). Con respecto a este verso, Vives escribe: *pergite in studiis coeptis, et augete illa, me authore*; el emperador Octavio le da entonces a Virgilio el permiso para continuar escribiendo poesía como en la antigüedad, aunque *me authore* (“con el emperador como ejemplo”). La respuesta de Melibeo, *fortunate senex* (“anciano feliz”), contrasta con los versos anteriores, en los que un joven Octaviano ocupaba un lugar central. En el verso 46, se llama ahora a Títiro/Virgilio hombre viejo. Vives defiende una interpretación metafórica: *tali authore et tutore, ingenii tui monimenta semper manebunt*. Virgilio, a través de su poesía, vivirá para siempre, porque está intrínsecamente vinculado a la fama de Octavio.

Además, la amenaza de desheredar la tierra no afectará a Títiro: sus campos son seguros, a diferencia de los de Melibeo. Vives argumenta que esta garantía de seguridad debe equipararse con la “indemnidad” poética que Virgilio experimentará con un patrón tan poderoso como Octavio. Los versículos 59-63, en los que Títiro básicamente canta alabanzas a su país y a su tierra, son, según Vives, un testimonio de gratitud hacia Octavio (*testificatio gratitudinis erga Octavianum*). En la siguiente parte del poema, Melibeo expresa su miseria y se pregunta si alguna vez volverá a ver su tierra. Vives

argumenta que en esta división de la tierra, y la posesión de ella por otros bárbaros, por así decirlo, se refiere a las guerras civiles que se libran dentro del mundo romano. De hecho, estas guerras no solo se libraron en Roma, sino también en los municipios más pequeños. El poema alcanza su punto emocional máximo a partir del verso 73 en adelante: *omnia haec sunt pathetica, plena commiserationis*, escribe Vives. Melibeo ha sido expropiado obligatoriamente de su tierra; lo destierran porque no eligió el bando correcto en el curso de las guerras civiles. Sin embargo, al componer estos versos emotivos, Virgilio, argumenta Vives, trata de mover a Octavio hacia la compasión, especialmente con respecto a su hogar, Mantua. La hospitalidad que podemos leer en el último par de líneas debe verse como una incitación a Octavio; él también debe ser de naturaleza indulgente. La noche que comienza a caer al final del poema representa el final de la guerra y el desorden, escribe Vives al concluir su interpretación de esta égloga.

4. CONCLUSIÓN

A través de este breve bosquejo sobre la carrera académica de Vives y sus trabajos filológicos sobre Virgilio, especialmente sus interpretaciones de las *Bucólicas*, espero haber mostrado y contextualizado cómo Vives hizo la transición de una mentalidad más bien orientada a la escolástica a la de un humanista. Sin embargo, me gustaría enfatizar que este “cambio” es más un cambio de perspectiva que una alteración completa de su posición filosófica. Este cambio de enfoque también se vincula con la visión generalmente aceptada de las posiciones cambiantes dentro del *trivium* que tuvo lugar en los siglos XV y XVI. Poco a poco, la dialéctica se movió a un segundo plano, mientras que la retórica pasó al primero.

Traducción de Maya Ayuso Wood

PENSAMIENTO FILOSÓFICO Y POLÍTICO EN
DE EUROPAE DISSIDIIS ET REPUBLICA DE
JUAN LUIS VIVES¹

Gilbert Tournoy
(KU Lovaina)

En la carta del 28 de marzo de 1520, dirigida a Évrard de la Marck, el nuevamente elegido arzobispo de Valencia, Vives pinta una imagen sumamente halagadora de su pueblo natal, sus habitantes y la región entera:

Multitudo enim illa est natura laeta, alacris, facilis, tractabilis, oboediens.... Iam ipsa regio illa est, quam interluit, ille ut inquit Claudianus: “Floribus et roseis formosus Thuria ripis”: tam fertilis ager ut nullum fere sit usquam gentium vel fructus vel frugis vel

¹ Ésta es una version ligeramente revisada y extendida del artículo leído el miércoles 24 de octubre de 2018 en el *Seminario de estudios europeos Juan Luis Vives* en Valencia.

salutaris herbae genus quod non producat ac fundat uberrime, tam speciosus atque amoenus ut nulla anni parte non sint et prata et arbores complures frondibus, floribus, virore ac varietate colorum vestitae ac pictae; caelum nitidum, purum, mite, clemens neque rigoribus concretum neque nebulis caliginosum, neque vaporibus et ardore extenuatum incensumque, quo temperamento usque adeo admirabili prosperrima est toto illo tractu viventium omnium valetudo, vegetus ac firmus vigor.²

En la época en la que Vives escribió esta carta, estaba viviendo en Lovaina, donde la universidad, después de varias peticiones por su parte, le garantizó el 3 de marzo de 1520 la “*venia legendi*”, el permiso de dar clase. Vives, aún así, nunca se sintió cómodo en Lovaina: todo en esta ciudad le resultaba desagradable y extremadamente odioso, y el temperamento característico de la ciudad era claramente muy hostil al suyo; los habitantes le resultaban inamistosos y la comida poco refinada, si no podrida en realidad. Lovaina proveía un entorno meramente rústico en comparación con la amistosa y metropolitana vida en Brujas, una ciudad a la que se retiraba cuando se

2 Véase JUAN LUIS VIVES, *Somnium et Vigilia in Somnium Scipionis (Commentary on the Dream of Scipio)*, edición, introducción, notas y traducción de E. V. George, *The Library of Renaissance Humanism*, 2, Attic Press, Inc., Greenwood, 1989, pp. 2-3. Con esta carta (pp. 2-7) Vives dedicó al prelado su *Somnium et Vigilia* (Dirk Martens, Lovaina 1520), en la que narra sus aventuras en el dominio del dios Sueño. Las traducciones del latín al español de todas las citas son de Maya Ayuso Wood. Traducción: “La gente es feliz por naturaleza, vivaz, complaciente, dispuesta, y servicial... La propia región, que, en palabras de Claudiano, está bañada por ‘El Túrta hermoso por sus flores y rosadas riberas’, posee un campo tan fértil que apenas hay variedad de fruta, cosecha o hierba medicinal en sitio alguno que esta tierra no produzca en abundancia, tan bonito y ameno, que en todas las estaciones hay prados y árboles vestidos y pintados con hojas, flores, verdor y variedad de colores; el cielo brilla puro, suave, saludable, ni endurecido por el frío ni neblinoso por las nubes, ni agostado y encendido por el calor y la humedad, cuyo maravilloso efecto atemperador da a Valencia el clima más sano de todo el mundo habitado y una salud física vibrante y perdurable”.

encontraba enfermo o deprimido.³ Vives consideraba a

3 Véanse diversas cartas por Vives en *Litterae virorum eruditorum ad Franciscum Craneveldium, 1552-1528*, ed. de H. de Vocht, *Humanistica Lovaniensia*, 1, Librairie Universitaire, Uystpruyst, Lovaina, 1928 [de aquí en adelante C]; en P. S. Allen-H. M. Allen-H. W. Garrod, *Opus Epistolarum Des. Erasmi*, 12 vols, Typographeo Clarendoniano, Oxford, 1906-1958 [de aquí en adelante Allen, seguido por el número de la carta]; y en J. IJsewijn-G. Tournoy e. a., 'Litterae ad Craneveldium Balduiniana. A Preliminary Edition', I-IV, *Humanistica Lovaniensia*, 41 (1992), pp. 1-85; 42 (1993), pp. 2-51; 43 (1994), pp. 15-68; 44 (1995), pp. 1-78 [de aquí en adelante LCB I-IV].

Por ejemplo, la carta de Vives del 22 de mayo de 1521 (LCB III, p. 25, carta 61): "Rus hoc Lovaniense et rustici in eo cibi parum ad stomachum meum faciunt. Me miserum, quod hoc me cruciat Lovanii, idest in rustica Stoa, parum esse Epicuricitati loci. Si enim paulum exhilarari vultum et reconditum esse tantisper in scriniis supercilium triste iusseris, occurrant tibi protinus patruí per compita singula bini, plerumque terni quaternique vultuosi, prominentibus ac contortis labris, obducto supercilio, tota facie nubibus nebulisque operta, torvo intuitu et limo, voce vel nulla vel rauca. Quis locus laetitiae in tanta severitate? In maerore tam maesto? Confer nunc haec nostra cum istis Brugensibus, ubi quicquid occurrat sive oculis sive animo, dispeream nisi merae sint gratiae, lepores, festivitates, veneres ipsae purae putae [[at]]!". Traducción: "Aquí, este campo de Lovaina y sus rústicos alimentos hacen poco efecto en mi estómago. ¡Desgraciado de mí! Lo que me atormenta aquí en Lovaina, o sea, en este Pórtico rústico, poco tiene que ver con la 'epicureidad' del lugar. Si me pides alegrar un poco el rostro y que guarde para mi escritorio el ceño tanto tiempo triste, se cruzan contigo al momento en cada plaza dos hombres severos, o tres, o cuatro, enfurruñados, con los labios salientes y apretados, frunciendo el ceño, el rostro como envuelto en nubes y niebla, mirando de reojo con dureza y con una voz ronca o ausente. ¿Qué alegría puede haber entre tanta severidad, en una tristeza tan sombría? Compara ahora esta situación con la de Brujas, donde todo lo que se presenta a los ojos o al ánimo ique me muera si no es mero encanto, delicadeza, alegría, la gracia misma pura y espléndida!".

Carta de Vives a Erasmo del 10 de julio de 1521 (Allen, carta 1222): "Cumque Antverpiae non convalescerem, veni Brugas, ratus me non mansurum hic supra hebdomadas duas. Iam sextam hic ero: usque adeo infixus haerebat hic morbus". Traducción: "Como no me recuperaba en Amberes, me vine a Brujas, convencido de que no estaría allí más de dos semanas; pero ya es esta la sexta semana que me tienen aquí. ¡Tan arraigada estaba en mí la enfermedad!"

Carta a Erasmo del 1 de abril de 1522 (Allen, carta 1271): "Initio quadragesimae veni Brugas, quod quadragesima Lovaniensis

Brujas su segunda ciudad natal, como testifica en la carta introductoria a su influyente tratado *De subventione pauperum*, el programa político y social que desarrolló en 1526 para combatir con la pobreza:

Tengo los mismos sentimientos por esta ciudad que por mi propia Valencia, y la llamo mi ciudad nativa de la misma forma, ya que he vivido aquí catorce años hasta ahora, y aunque no continuamente, aún así siempre vuelvo aquí como a mi hogar. Estoy complacido con vuestro sistema de gobierno, la educación, la amistad y la civilidad de esta gente, y la maravillosa tranquilidad y justicia que se encuentran en ella, renombrada por todo el mundo.⁴

incommoda mihi est semper in oppido tam mediterranea, ubi pisces nec edimus nisi iam putres, et non ad stomachum meum paratos". Traducción: "Al principio de la cuaresma llegué a Brujas, pues la cuaresma en Lovaina, ciudad tan metida tierra adentro, me resulta siempre molesta, porque allí no se come pescado sino en estado de putrefacción, cosa que mi estómago no puede soportar".

Carta del 8 de julio de 1522 (C, p. 19, carta 8): "Peregrinatio mea non tam mihi molesta fuit quam Lovaniensis 'mansio', ubi semper omnia videntur mihi sui similia, hoc est sordida et insuavia et prorsus inam<abi>lia; indubie genius huius urbis genio meo est inimicissimus; nescio qui fit ut numquam 'mihi' arriserit: nusquam sum illibentius". Traducción: "El viaje no me fue tan molesto como la estancia en Lovaina, donde siempre todo me parece similar, esto es, sucio, desagradable y totalmente insatisfactorio. Sin duda, el genio de esta ciudad está encarnizadamente reñido con el mío. No sé qué hace que nunca me ha sonreído: en ningún sitio estoy más a disgusto".

Carta del 10 de Agosto de 1522 (C, p. 34, carta 13): "Sordes... me enecant et immundiciae... Nec farciminius multum delector etiam a puero, tanquam suspectis natura spurcitiis". Traducción: "La suciedad [...] me atormenta, y las impurezas [...] ni siquiera me gustaron las salchichas de niño, así como sospechosas de suciedad por su naturaleza".

4 J.L VIVES, *De subventione pauperum sive de humanis necessitatibus libri II*, introducción, edición crítica, trad. y notas de C. Matheussen y C. Fantazzi, con la ayuda de J. De Landtsheer, Brill, Leiden y Boston, 2002, pp. 2-3: "Ego vero sic in civitatem hanc afficior ut in Valentiam meam, nec aliter hanc nomino quam patriam, cuius iam quattuordecim annis sum incola, etsi non continenter, semper tamen huc sum solitus

Fue en el mismo año, 1526, en el que Vives lanzó una colección de escritos centrándose en las mismas dificultades políticas y religiosas en Europa y la continua amenaza del imperio Otomano. Pero antes de empezar con esta serie de piezas tenemos que considerar por un momento la situación personal de Vives, la que le permitió y le estimuló a emprender este proyecto. He mencionado que en marzo de 1520 Vives finalmente obtuvo permiso para dar clase en la universidad de Lovaina, principalmente gracias a la influencia de su pupilo y mecenas, el joven cardenal William de Croÿ. También fue muy activo en la escritura y publicación. Gracias al nuevo conjunto de cartas todavía no descubiertas hace treinta años, las *Litterae ad Craneveldium Balduiniana*, ahora podemos terminar una larga discusión entre los especialistas de Vives y confirmar con absoluta certeza que los *Opuscula varia* de Vives fueron impresos en 1519 y no 1520. Vives afirmó orgullosamente, en realidad, en su misiva del 29 de marzo de 1520 a Frans Cranvelet, que publicó quince trabajos el año anterior y que unos cuantos más estaban en camino.⁵ Pero, como se ha afirmado anteriormente, Vives nunca se sintió en casa en Lovaina. La atmósfera intelectual se volvió cada vez más asfixiante, los teólogos de mente cerrada más y más amenazantes, y la primera quema de libros luteranos, el 8 de octubre de 1520 en presencia del emperador, hizo a Vives temer por su futuro, de forma que a mediados de mediados de enero de 1521 decidió dejar Lovaina permanentemente. Ya había enviado todos sus libros a Amberes, y él mismo estaba de viaje, cuando recibió a medio camino, en Malinas, una noticia sumamente angustiante, a saber, que su mecenas

redire tamquam ad domum. Placuit ratio administrationis vestrae, educatio, comitas ac civilitas populi huius et incredibilis in eo quies ac iustitia per gentes celebrata”.

5 **LCB** I, p. 26, carta 7: “Anno superiore quindecim libros simul uno partu effudi”. Traducción: “En el último año, he difundido los quince libros que he concebido al mismo tiempo en un solo parto [intelectual]”.

había fallecido en Worms la noche del 10 al 11 de enero de 1521. Aun así decidió continuar su camino a Amberes, solo para escuchar que Bernardo Valldaura, quien le acogió en su familia cuando llegó a Brujas desde París, había muerto también. Totalmente confundido, no vio otra opción más que volver a Lovaina. Todos sus sueños de un futuro brillante se derrumbaron.⁶ El hecho de que durante los próximos veinte meses más o menos tuviera que afrontar, a petición de su amigo Erasmo, su más grande y quizá más tediosa empresa filológica —la edición anotada de los veintidós libros de la *Ciudad de Dios* (*De civitate Dei*) de San Agustín—, no fue de mucha ayuda. Al contrario, en su imprudencia juvenil subestimó fuertemente la tarea, que finalmente resultó ser una seria amenaza para su salud física y mental, y más aún después de los comentarios negativos de Erasmo sobre las exiguas ventas del volumen.⁷

Mientras tanto, Vives se dio cuenta de que, después de la muerte de su mecenas, tenía que mirar hacia otro lugar para llevar la vida que quería. Unos meses antes había conocido a Tomás Moro, quien en su carta del 26 de mayo de 1520 a Erasmo le expresó su admiración por las eminentes cualidades estilísticas así como por su

6 *Ibid.*, p. 55 (carta 20, 1 de diciembre de 1520); **LCB** II, pp. 20-24 (carta 38, 1 de febrero de 1521). Véase ahora G. TOURNOY, 'Una svolta drammatica nella vita di Juan Luis Vives', *Vita pubblica e vita privata nel Rinascimento. Atti del XX Convegno Internazionale (Chianciano Terme - Pienza 21-24 luglio 2008)*, ed. de Luisa Secchi Tarugi, Franco Cesati Editore, Florence, 2010, pp. 87-93.

7 El 8 de julio de 1522 Vives le escribió a Frans Cranevelt (**C**, p. 18, carta 8): "Dum Civitatem construo, corpus destruam". Traducción: "Llegaré a destruir mi cuerpo, mientras construyo la *Ciudad*". Para el episodio entero, véase Vives *te Leuven. Catalogus van de tentooning in de Centrale Bibliotheek te Leuven, 28 juni – 20 augustus 1993*, ed. de G. Tournoy, J. Roegiers en C. COPPENS, *Supplementa Humanistica Lovaniensia*, 8, Lovaina University Press, Lovaina, 1993, pp. 39-42 y pp. 96-101; G. TOURNOY, 'Juan Luis Vives and the World of Printing', *Gutenberg-Jahrbuch*, 1994, pp. 128-148, especialmente pp. 134-138.

distinguida educación y los temas tratados en los escritos de Vives, que algún profesor de Lovaina le había provisto recientemente.⁸ El primer encuentro entre Vives y Moro ocurrió probablemente en Calais o algún sitio cercano, en el encuentro de las cortes que atendían la reunión entre Enrique VIII y Carlos V (10-14 de julio), o más tarde en Brujas, que Vives había abandonado poco después del 29 de julio, y donde Moro residió del 19 de julio al 12 de agosto de 1520.⁹ Casi inmediatamente surgió una cálida amistad entre ellos, y cuando Moro escuchó las dificultades por las que estaba pasando Vives, le ofreció ayuda inmediatamente. Gracias a su intervención Vives pudo contar de inmediato con una pensión de Catalina de Aragón, según cuenta en su carta a Erasmo del 10 de julio de 1521. “Pecunia Reginea me huc usque alui, et alo.”¹⁰ En esta misma carta le informaba de que estaba esperando la llegada del rey y Tomás Moro, para discutir la posibilidad de recibir una pensión real que le permitiera dejar su tedioso puesto de enseñanza y dedicarse por completo al estudio. El rey Enrique VIII, sin embargo, no se mostró muy dispuesto. Así que Vives también consideró otras opciones. En su carta del 19 de enero de 1522 a Erasmo le anunció que después de publicar su edición anotada del *De Civitate Dei* de san Agustín, tomaría medidas para unirse a la casa del archiduque Fernando de Austria: “post

8 Allen, carta 1106.

9 LCB I, pp. 39-40, carta 12; *Morus ad Craneveldium. Litterae Balduiniae novae - More to Cranevelt. New Baudouin Letters*, ed. De Hubertus Schulte Herbrüggen, *Supplementa Humanistica Lovaniensia*, 11, Lovaina University Press, Lovaina, 1997, pp. 36-38.

10 Allen, carta 1222. Uno se puede preguntar si Vives no se dirigió a Bernardo de Mesa, el embajador español de la corte inglesa, a quien le dedicó en abril de 1514 uno de sus primeros tratados, su *Christi Iesu Triumphus*. Traducción: “Con la pensión de la Reina me he mantenido hasta ahora, y con ella sigo manteniéndome”.

solutum Augustinum ...ago ut sim de familia Ferdinandi”.¹¹ Pero sus esfuerzos no fueron muy fructíferos, perdiendo también la oportunidad de entrar al servicio del duque de Alba por las intrigas de algún fraile dominicano.¹² Vives probó entonces suerte con el rey inglés, dirigiéndole con su carta del 7 de julio de 1522 su edición de la *Ciudad de Dios* de San Agustín. La repuesta del rey llegó bastante tarde (el 24 de enero de 1523) y solamente le aseguró a Vives su disposición favorable hacia él. Mientras tanto, el 12 de octubre de 1522, Vives le dirigió también una carta a su viejo amigo, el recientemente elegido papa Adriano VI, expresando su preocupación por las disputas entre los príncipes cristianos y pidiéndole que convocase un concilio general, para poner fin a la discordia dentro de la Iglesia. Según Catherine Curtis, quien hace unos diez años escribió un resumen todavía valioso sobre las ideas políticas y sociales de Vives, esta carta fue “quizá destinada a pavimentar el camino para que Erasmo hiciese de consejero de Adriano”.¹³ A mi modo de ver, sin embargo, contenía una sutil solicitud para asegurarle a Vives una pensión como consejero. Esta interpretación se confirma por la subsiguiente carta del 17 de diciembre de 1522 a Girolamo Aleandro, por aquel entonces bibliotecario jefe de la biblioteca del Vaticano, en la cual Vives pide explícitamente que se aproxime a Adriano VI y

11 Allen, carta 1256. Traducción: “Tras terminar con Agustín... actuó como si fuera de la familia de Fernando”.

12 Carta de Vives del 1 de abril de 1522 a Erasmo: Allen, carta 1271.

13 CATHERINE CURTIS, ‘The Social and Political Thought of Juan Luis Vives: Concord and Counsel in the Christian Commonwealth’, *A Companion to Juan Luis Vives*, ed. de Charles Fantazzi, Brill, Leiden, 2008, pp. 113-176 (p. 134). Puede que su opinión se viese influenciada por la carta del 22 de diciembre de 1522 en la cual Erasmo ofreció su ayuda como consejero para implementar las reformas eclesiásticas necesarias (Allen, carta 1329), y/o la generosa invitación hecha por Adriano VI en su carta del 1 de diciembre de 1522 a Erasmo, pidiéndole que fuese a Roma y luchase contra Lutero desde allí (cf. Allen, carta 1324).

averigüe si este si consideraría apoyarle. En ese momento Vives todavía se sentía inseguro sobre la muy atractiva oferta hecha por la universidad de Alcalá, la cual debió llegarle a finales de septiembre. Después de la muerte de Antonio de Nebrija (2 de julio de 1522) algunos sugirieron a Juan de Vergara como posible candidato. Vergara no estaba dispuesto a aceptar dicho puesto, pero recomendó a su amigo Vives. La universidad le dejó mano libre para negociar sus condiciones de enseñanza y salario.¹⁴ Vives estuvo tentado a aceptar la generosa oferta. También se sintió obligado a volver a España, para apoyar a sus tres hermanas menores después de la muerte de su único hermano y el encarcelamiento de su padre el 3 de octubre de 1522.¹⁵ Pero él (Vives) siguió inseguro durante varios meses, temiendo no solo el viaje por mar, sino a la Inquisición española, sobre todo. Su indecisión duró al menos hasta mayo de 1523. El 15 de marzo de 1523 le escribió a Cranevelt:

Mi alma está gravemente torturada; no sé lo que hacer. No estoy feliz con la perspectiva de regresar a mi patria, pero no puedo permitirme permanecer aquí. He recibido recientemente una nueva carta pidiendo mi regreso, pero los posibles gastos y el inevitable peligro me disuaden grandemente.¹⁶

Pero a finales de abril llegó a una conclusión; y hacia el 11 de mayo de 1523 escribió a Cranevelt: “mañana dejo Brujas y me dirijo a Inglaterra... y desde allí a España”. Un

14 A. BONILLA Y SAN MARTÍN, ‘Clarorum Hispaniensium Epistolae Ineditae’, *Revue Hispanique*, 8 (1901), pp. 181-308; especialmente pp. 247-50 y pp. 260-61.

15 C, pp. 86-87, carta 32 a Cranevelt, del 4 de enero de 1523.

16 C, pp. 144-45, carta 47: “Animus dure me cruciat, incertus quid mihi faciendum. Redire in patriam non libet; manere hic non licet. Nam illuc revocor, nuper denuo per litteras. Attamen me retrahunt sumptus; deterret periculum”.

mensaje similar puede leerse en su carta del 10 de mayo a Erasmo, donde dice al final: “No hubo forma de poder evitar mi viaje a España; el cual pienso que comenzará mañana o el día siguiente... Iré por Inglaterra”.¹⁷ A finales de junio o principios de julio de 1523 Vives se quejó en una carta sumamente depresiva a Cristóbal Miranda sobre su ociosa vida y sus miserables alojamientos en Londres.¹⁸ Si Vives todavía estaba considerando navegar realmente a España, uno se pregunta por qué continuó alojándose en ambientes tan pobres después de haber transmitido los saludos a Erasmo, Cranvelt y otros allegados a sus amigos ingleses, conforme había prometido hacer. Más probablemente estaba probando energéticamente obtener algo de apoyo del rey de Inglaterra y la reina por sus visitas diarias a la corte. Cuando estos esfuerzos parecían no dar frutos de inmediato, Vives intentó obviamente conseguir otros mecenas, como el cardenal Thomas Wolsey, el embajador imperial Luís, Lord de Praet, y Lord Mountjoy. De momento sus esfuerzos no fructificaron, pero en agosto fue nombrado para uno de los lectorados del Cardenal Wolsey en Oxford donde viajó a principios de septiembre. El 12 de septiembre, envió una carta de agradecimiento al cardenal Wolsey, y a la universidad de Oxford, para expresar su satisfacción.¹⁹

No es mi objetivo aquí discutir en detalle las estancias de Vives en Gran Bretaña y sus regulares viajes a su segunda ciudad natal. Sea suficiente señalar que durante el periodo de 1523 hasta 1528 publicó o sentó las bases de

17 C, pp. 137-142, carta 56: “Cras discedo Brugis in Britanniam ... inde Hispaniam”. Carta 1362: “Ego nulla ratione subtrahere me potui Hispanico itineri, quod puto me cras aut perendie ingressurum ... Per Britanniam proficiscar”.

18 *Joannis Ludovici Vivis Valentini Opera Omnia*, ed. de Gregorius Majansius, 8 vols, In officina Benedicti Monfort, Valentiae Edetanorum, 1782-1790, VII, pp. 201-203.

19 Referido por Allen en n. 4 de la carta 1388.

uno de sus más importantes tratados didácticos, sociales y políticos, como el *De subventione pauperum*, *Introductio ad sapientiam*, *Satellitium*, *De ratione studii puerilis*, *De institutione feminae christianae*, *De officio mariti*. En este ensayo me limitaré a centrarme en la primera colección de los escritos políticos de Vives: su primera *Summa politica*, tal y como Antonio Fontán describe en el artículo que presentó en el coloquio de Lovaina, *Erasmus in Hispania-Vives in Belgio*; permítaseme recordar que este coloquio fue organizado en Brujas hace treintaitrés años, unos meses después de que España firmase, el 12 de junio de 1985, el tratado de acceso a la Comunidad Europea.²⁰

En esta primera *Summa politica* Vives recopiló cinco cartas que había enviado a líderes europeos seculares y eclesiásticos durante los años 1522-1525, ordenadas en torno a un infierno satírico, concebido como *Diálogo de los muertos*, a la manera de Luciano, y concluido en octubre de 1526. Para Vives, la combinación de todas estas partes constituía una unidad, como clarificó en su carta enviada

20 ANTONIO FONTÁN, 'La política europea en la perspectiva de Vives', *Erasmus in Hispania - Vives in Belgio. Acta colloquii Brugensis 23-26 IX 1985*, ed. de J. IJsewijn y A. Losada Peeters, Lovaina, 1985, p. 32. Las discusiones más recientes incluyen, MICHAEL ZAPPALA, 'Vives' *De Europae dissidiis et bello Turcico*, the Quattrocento Dialogue and "Open Discourse", *Acta Conventus Neo-Latini Torontonensis*, ed. de Alexander Dalzell et al., Medieval & Renaissance Texts & Studies, Binghamton, N.Y., 1991, pp. 823-830; EDWARD V. GEORGE, 'Juan Luis Vives' *De Europae dissidiis et bello Turcico*: Its place in the 1526 Ensemble', *Acta Conventus Neo-Latini Bariensis. Proceedings of the Ninth International Congress of Neo-Latin Studies. Bari 29 August to 3 September 1994*, ed. de Rhoda Schnur et al., Medieval & Renaissance Texts & Studies, Tempe, Arizona, 1998, pp. 259-266; CURTIS, 'The Social and Political Thought of Juan Luis Vives' (véase n. 11); GILBERT TOURNOY E GODELIEVE TOURNOY-THOEN, 'Due umanisti fiamminghi di fronte all'espansione dell'Islam: Juan Luis Vives e Niccolò Clenardo', *Oriente e Occidente nel Rinascimento. Atti del XIX Convegno Internazionale (Chianciano Terme - Pienza 16-19 luglio 2007)*, ed. de Luisa Secchi Tarugi, Franco Cesati Editore, Florencia, 2009, pp. 307-321.

el último día de diciembre de 1526 a Francisco Cranevelt: “Nuper libellum *De Dissidiis Europae* edidi. Non dubito quin sit istuc perlatus”.²¹

La parte central de esta unidad es un diálogo satírico, en el que Vives se ocupa de todos los temas de sus cartas, y al que dio un título en parte idéntico al título del volumen completo: *De Europae dissidiis et bello Turcico dialogus* (‘Un diálogo sobre los conflictos en Europa y la guerra contra los turcos’) frente a *De Europae dissidiis et Republica*.

Observemos primero la forma en la que la colección fue presentada, antes de pasar a sus contenidos. Consta de cinco cartas, la primera dirigida al Papa, la única que parece haber sido publicada anteriormente;²² las demás estaban dirigidas a corresponsales ingleses: dos a Enrique VIII (12 de marzo y 8 de octubre de 1525), una al cardenal Wolsey, canciller de Inglaterra (15 de diciembre de 1523), presentando la traducción de Vives de dos discursos de Isócrates; y una a John Longland, arzobispo de Lincoln y confesor de Enrique VIII (8 de julio de 1524). Aunque uno tenga en cuenta el hecho de que Vives vivía y trabajaba en Inglaterra durante ese periodo y se ganaba la vida allí, difícilmente se puede negar que la elección de

21 C, ep. 217, pp. 566-568. Traducción: “Acabo de publicar un librito Sobre las discordias de Europa. No dudo que este habrá llegado ya”.

22 El 2 de diciembre de 1524 Vives le escribió a Cranevelt (C, p.352): “Misi ad Fevynum epistolam meam ad Adrianum quam existimo me ostendisse tibi Lovanii. ... Eam epistolam hortatu et impulsibus amicorum coactus sum in publicum proferre”. Traducción: “Envié a Fevyn la carta dirigida a Adriano, que pienso te mostré en Lovaina ... por los ruegos insistentes de mis amigos, me he visto obligado a dar publicidad a dicha carta”. El 21 de diciembre Fevynus afirmó en su carta a Cranevelt (C, p. 355): “Misit ille epistolam ad Hadrianum de Bello et Luthero ... Vidisti eam priusquam esset commissa prelo”. Traducción: “Mandó una carta a Adriano acerca de la guerra de Lutero ... Haz por verla antes de que se imprima”. De Vocht conjetura pues que la carta de Vives al Papa fue impresa en noviembre de 1524, probablemente en Inglaterra (C, p. 352, n. 4).

destinatarios parece sesgada para un hombre que quería desempeñar un papel importante como consejero sabio e imparcial en la política europea. La misma página del título es reveladora a este respecto. Menciona, de hecho, los nombres del Papa Adriano, el rey Enrique y el cardenal Wolsey; pero en vez del nombre de Longland aparecen los títulos de las dos traducciones de Isócrates de Vives. Más aún, la colección en sí no está ordenada cronológicamente, sino diseñada retóricamente, teniendo en cuenta también la importancia de los destinatarios. Comienza con la carta más antigua, dirigida al líder más prominente, el papa Adriano VI, en la cual Vives subraya el rol crucial del Papa en la tarea de resolver los problemas políticos y religiosos en Europa, ya que es responsable no solo de lo espiritual, sino también del bienestar temporal del pueblo europeo.

Sigue a continuación la primera carta a Enrique VIII, reaccionando a un suceso muy específico. En realidad la escribió casi inmediatamente después de que las noticias de la batalla de Pavía (24 de febrero de 1525) alcanzaran Oxford, donde vivía Vives por aquel entonces. En esa batalla el ejército del rey Francisco I fue aniquilado por las tropas de Carlos V; el rey francés fue capturado y retenido como prisionero en Madrid, hasta que firmó el humillante Tratado de Madrid el 14 de enero de 1526, Vives presenta la victoria en Pavia como una acción conjunta de Carlos V y Enrique VIII, por lo menos en la primera edición de Brujas; “Cepistis tu et Carolus Caesar Franciscum Galliae regem.”²³ Es significativo y digno de mención que en la versión revisada de 1538, después del deterioro de la relación de Vives con el rey inglés, uno lee: “Cepit Carolus Caesar Franciscum Galliae regem. Venis tu quoque in aliquam eius gloriae societatem”.²⁴

23 Traducción: “El emperador Carlos y tú habéis hecho prisionero a Francisco, rey de Francia”.

24 *Ioannis Lodovici Vivis Valentini de Europae dissidiis et Republica...*, Hubertus de Croock, Brujas, 1526, fol. x^v; J.L. VIVES, *Declamationes sex*

Vives felicita entonces a ambos monarcas. Espera que usen esta victoria sabiamente, y les insta no a invadir y devastar territorio francés, sino a ser tolerantes y compasivos con los franceses, y a comportarse como hacían los romanos después de subyugar a una nación.

La segunda carta a Enrique VIII, escrita en Brujas año y medio más tarde, el 8 de octubre de 1525, recibió este subtítulo en la versión revisada de 1538 “De pace inter Caesarem et Franciscum Galliarum regem deque optimo regni statu”. En ella Vives discute en términos generales las cualidades de un buen rey y la necesidad de una buena relación entre el rey y sus súbditos. Subraya el rol esencial de los buenos consejeros y de una buena educación para los gobernantes, en la que tanto la literatura como la religión tienen su parte. La guerra no trae ningún bien, ni para el rey ni para el pueblo. Es la tarea de un buen rey asegurarse de que su pueblo pueda vivir en paz y con seguridad, y será ampliamente alabado y amado por ello. Puesto que el mundo de la política guarda silencio de momento, es una buena ocasión para hacer balance de las ventajas de la paz sobre los horrores de la guerra, y tomar la decisión correcta. El resultado de la guerra siempre es impredecible. Ninguna guerra es un logro tan exitoso como el de la paz, aunque sea injusta, y no es sabio llevar a un enemigo desesperado al extremo. Dirigiéndose a Enrique VIII le dice: “todas las naciones esperan de ti una paz duradera para el mundo cristiano, conseguida a través de la concordia y colaboración con el emperador Carlos y te honrarán grandemente por ello”. Cuando finalmente toda la discordia entre gobernantes ha sido eliminada, puede dirigirse toda la atención completa a la religión y a los asuntos cristianos.

En la cuarta carta dirigida al cardenal Wolsey, Vives expresa su gratitud por su compromiso como profesor

..., Robertus Winter, Basilea, 1538, p. 221. Traducción: “El emperador Carlos ha hecho prisionero a Francisco, rey de Francia; tú también tienes alguna participación en esa gloria”.

en Oxford, incluso si la carga de enseñar le impide llevar a cabo algún trabajo importante. Esta epístola sirve principalmente como una introducción a la traducción del latín de Vives al latín de los discursos de Isócrates, la *Aeropagitica Oratio* y *Nicocles*. Vives eligió esos dos porque ofrecían algunas reflexiones generales sobre la virtud cívica y los buenos monarcas, y concordaban con los puntos de vista de Wolsey sobre la democracia y la monarquía. Esta cuarta carta acompaña claramente a la segunda carta de Vives a Enrique, donde también diserta sobre los méritos del gobierno sabio.

De la misma forma, la primera carta al rey Enrique está conectada con la última carta de la serie, que está dirigida a John Longland. Las dos proponen una posible solución para la situación específica de Europa. En esta carta para Longland, Vives describe la situación política en Europa; todos los monarcas quieren paz, pero ninguno está preparado para dar el primer paso. En un intento para enderezar la situación, Vives cuenta una historia —que pudo haber inventado— que escuchó a algunos marineros españoles: en el Nuevo Mundo, según escribe, las tribus bárbaras, educadas solamente por la naturaleza, otorgan más honor al hombre que pide primero la paz. Los cristianos europeos, al contrario, están motivados por la ambición y la codicia. Olvidando la caridad cristiana y al propio Cristo, honran a Dios solo con sus labios y llevan la ruina el uno al otro, en vez de luchar contra su enemigo común, los turcos.

Todas estas cartas están posicionadas estratégicamente alrededor de una pieza central, que presenta la forma de un diálogo compuesto a partir de los *Diálogos de los muertos*, de Luciano. Este diálogo constituye, de hecho, la última visita de Vives al mundo de la sátira. Más de una década antes, en su Prefacio a su diálogo *Sapiens*, Vives afirmó que

los autores satíricos parecen haber prestado un servicio mucho más grande acerca de la existencia

humana que los panegíricos. Exactamente las palabras del Catón ciceroniano cuando dijo en relación a esto que los enemigos son mejores que los amigos, que se muestran tan encantadores. Los primeros con frecuencia dicen la verdad, los segundos nunca.²⁵

Este corto diálogo, escrito probablemente en la primavera de 1514, puede considerarse como el primer escrito creativo de Vives y es destacable por varias razones. Muestra a un joven veinteañero, observando agudamente y criticando el mundo académico, la universidad de París, sus estudios, estilo de aprendizaje y métodos de enseñanza. Este ya es el asunto que, muchos años después, se convertirá en el tema de un trabajo más maduro de Vives, su *De Causis Corruptarum Artium* y *De Disciplinis*. El diálogo muestra también una temprana preocupación por el problema de la verdadera sabiduría y la verdadera religión, un tema que impregna en un gran número de sus trabajos, hasta el *De veritate fidei christianae* impreso postumamente. El impulso de escribir este diálogo puede derivar de varias fuentes. En esa época Vives estaba colaborando con su maestro Nicolas Bérault, quien estudió y anotó los trabajos de Luciano impresos por primera vez en 1496, y que publicó más tarde en una traducción latina del *Vitarum Auctio* (*Subasta de vidas*) de Luciano. Mi predecesor Jozef IJsewijn ha dejado claro que este diálogo tiene alguna semejanza estructural con el *Sapiens*. Más aún, apunta, que el otro estímulo para escribir puede haber venido del *Elogio de la locura* de Erasmo. Uno debería tener en mente que la primera edición de este se imprimió en París en 1511 y de nuevo

25 Véase ahora la edición crítica de este prefacio y del diálogo entero en Olivier Pédeflous & Gilbert Tournoy, 'Juan Luis Vives and his Dialogue *Sapiens*', *Humanistica Lovaniensia*, 62 (2013), pp. 247-279 (p. 265): "Quare mihi de humana vita multo plus benemeriti satyrici videntur quam panegyrici, ut illi apud Catonem Ciceronianum inimici quam ii amici qui dulces videantur: illi enim saepe vera dicunt, hi numquam".

en 1512, para empezar, y que fue sin ninguna duda el libro del que más se habló en esa década. Su influencia es visible en toda la concepción del *Sapiens* de Vives, es decir, una revisión satírica de varias disciplinas que lleva, finalmente, a la verdadera sabiduría crisitiana. Uno encuentra la misma influencia detrás de algunos detalles particulares, como la aparición de una serie de académicos estúpidos, empezando por el “Grammaticus” —quien no es un simplemente un gramático, sino que es más o menos el equivalente al moderno filólogo.²⁶

Los elementos satíricos están ampliamente presentes no solo en sus cartas, sino también en otros trabajos tempranos, como el *Genethliacon Jesu Christi* de 1518, el *Aedes Legum* de 1519 y el *Somnium* de 1520. Jozef IJsewijn ha mostrado que Vives, en su juvenil entusiasmo, mostró ocasionalmente sus críticas sobre filósofos y juristas y su insatisfacción con la educación y la enseñanza universitaria de forma cómica y alegre, utilizando como modelos a Luciano y el *Encomium Moriae* de Erasmo. Pero cuando maduró y experimentó múltiples contratiempos y dramas personales, estuvo cada vez menos inclinado a emplear la sátira como respuesta a la inestable situación social. El diálogo *De Europae dissidiis et bello Turcico* (*Diálogo sobre los conflictos en Europa y la guerra turca*) puede ser considerado correctamente la última composición de Vives en el mundo de la sátira. Apenas puede ponerse en duda que la idea para este diálogo,

26 J. IJSEWIJN, ‘Satirical Elements in the Works of J.L. Vives’, *La satire humaniste. Actes du Colloque international des 31 mars, 1^{er} et 2 avril 1993*, ed. de Rudolf De Smet, Peeters, Lovaina, 1994, pp. 151-163 (153-157); *Id.*, ‘Vives and Humanistic Philology’, *Ioannis Lodovici Vivis Valentini Opera Omnia*. I. Volumen Introductorio, coord. por Antonio Mestre, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1992, pp. 77-111 (p.80): “Vives utilizó esta palabra con su significado quintiliano clásico, que es mucho más que un simple gramático. En realidad, el ‘grammaticus’ es a la vez un profesor del lenguaje correcto y un comentador de textos (literarios), en otras palabras, más o menos el equivalente al moderno filólogo”.

así como para la obra entera, fue desencadenada por el dramático acontecimiento que sacudió a todo el mundo occidental, es decir, la desastrosa batalla de Mohács, en la que el 29 de agosto de 1526 las tropas otomanas, dirigidas por Solimán el Magnífico en persona, causaron la derrota total del ejército húngaro capitaneado por el rey Luis II, que murió allí mismo. Pero deberíamos tener en mente que Vives expresó ya en su correspondencia privada así como en otros lugares su intenso deseo de paz y su preocupación por la discordia entre los líderes europeos. En su carta por Cranvelt del 13 de abril de 1526 previó la constante y creciente amenaza de los turcos, que solo podía ser detenida por la fuerza de una Europa unida.²⁷

Ahora vuelvo al diálogo en sí, claramente influenciado por Luciano, a quien Vives también tuvo en mente cuando escribía su carta el 17 de febrero de 1526 para Cranvelet.²⁸ La escena tiene lugar en el inframundo; el tiempo es el final de agosto de 1526.²⁹ Los personajes son Minos, el maestro de la justicia (Homero, *Odisea*, XI, 568) y un hijo de Zeus y Europa, que está discutiendo con el profeta ciego Tiresias; más adelante el fantasma de Escipión el Africano, el conquistador de Aníbal, y dos hombres

27 C, p. 495, carta 185: "Pacem speramus certam et diuturnam fore ... De Turca minantur nobis atrocissima ... multum poterit in nostra discordia; in concordia vero nihil dubitem spondere futurum praedae Europae gentibus". Traducción: "Tenemos esperanza de una paz segura y duradera... de parte de los turcos, algunos nos amenazan con atrocidades... grande será su poder en medio de nuestra discordia. Si estuviéramos unidos, en concordia, no dudaría en asegurar que ellos, los turcos, vendrían a ser presa de los pueblos de Europa".

28 C, carta 175, pp. 477-78.

29 Edn 1526, fol. xxx^r: "Turca mense hoc Danubium transgressus validissima manu Pannoniam invasit, et grandi praelio nostros concidit, inter quos etiam Regem admodum etiamnum adolescentem". Traducción: "En este mes, después de cruzar el Danubio, el ejército otomano ha invadido Panonia con una fuerza muy poderosa, y en una gran batalla ha abatido a nuestros hombres, entre los que se cuenta también el rey, que es todavía muy joven".

muerdos recientemente llegados, el primero Basilius Colax o el Halagador Real, nos recuerdan al personaje principal en las comedias perdidas de Menandro, Nevio y Plauto; el segundo siendo Polyoragmon o el Entrometido, sobre quienes ya nos avisaron los oradores griegos Isócrates, en su *Antidosis* (105,245) y Lisias (110, 26).

El diálogo lo abre Minos, quien está obviamente alarmado por la llegada de un número tan grande de almas y le pregunta a Tiresias qué va a pasar en el mundo superior. Tiresias sugiere que le pregunte a uno de los recién llegados, un hombre de negocios o un cortesano. Se proponen dos: el primero, el Entrometido, que ha hecho negocios por todo el mundo, en ciudades como Venecia, Londres, Amberes, Roma, Nápoles e incluso Alejandría; el segundo, el Halagador, ha vivido en las cortes española, francesa, inglesa y romana, completando numerosas y largas misiones diplomáticas, y afirma descender del rey Midas. Colax empieza la discusión, haciendo de menos los sucesos de la tierra, y atribuyendo las numerosas muertes a los conflictos entre príncipes y pueblos, quiados únicamente por su ansia de oro.

Mucho más larga y oscura es la intervención del Entrometido (§3-18), quien diserta sobre la discordia y el odio que reina sobre toda Europa, entre naciones y pueblos, entre provincias y ciudades, entre las religiones y las diferentes órdenes dentro de ellas, entre escuelas filosóficas, entre estudiantes de lenguas, y así sucesivamente. Presenta una visión general de los problemas políticos europeos, las guerras y conflictos entre diferentes naciones desde el siglo anterior, mientras que los otomanos seguían con sus incursiones en Europa. Entrometido concluye su informe mencionando que ese mismo mes los otomanos han cruzado incluso el Danubio y están llegando en masa a Hungría, saqueando ciudades y asesinando gente. Minos le da las gracias por su informe. En su opinión incluso Italia estaba en juego en todas estas batallas entre príncipes cristianos y su causa inmediata.

El Entrometido apunta que hay otras fuentes de conflicto que piden remedio, entre ellas Borgoña y Navarra. Incluso el mismo Tiresias, cuando le preguntan por un remedio, expresa su incredulidad en una reconciliación entre príncipes europeos, aun cuando su única posibilidad de supervivencia reside en una colaboración contra el avance de los turcos.

Llegados a este punto, Escipión el Africano, el general romano que venció a Aníbal en Zama (Túnez) en el 202 a.C. interviene con un largo discurso, exponiendo su estrategia para asegurar la seguridad común de Europa. El primer y principal requerimiento es establecer un frente unido contra los turcos. Y esto no debería ser tan difícil porque, como dice (§26): “Dici enim solet homines mala coniungunt, et nullos esse veriores amicos quam qui inimicum habent communem” (“hay un dicho, ‘el mal junta a los hombres, y no hay amigos más verdaderos que los que aquellos que tienen un enemigo en común’”).³⁰ Una vez se consiga esto, la guerra contra los turcos estará casi ganada. Refiriéndose a Aristóteles (*Política*, 1327b), Escipión muestra que la gente más valiente de la Tierra vive en Europa, mientras que los asiáticos son más como mujeres que hombres, y sus líderes son cobardes (§41). De aquí que los príncipes cristianos sean capaces de conquistar amplias regiones, así considerablemente sus dominios, mucho más de lo que nunca podrían luchando entre sí; serán capaces de poner sus manos en las increíbles riquezas de Europa y Asia, empleada ahora por los turcos para financiar sus inmensos ejércitos (§35). Y ganarán la gloria eterna (§44).

Después de la súplica de Escipión por esta llamada a las armas Minos, le pregunta a Tiresias por su consejo final. El ciego adivino tebano, que se transforma en un portavoz cristiano, finaliza el diálogo recalando que la única armadura para los cristianos consiste en

³⁰ Edn 1526, fol. xxxiii^r.

la protección del mismo Cristo. El mundo occidental tiene que poner su confianza no en las armas, sino en Cristo. Actuar como verdaderos cristianos significa dejar de lado disputas y discusiones, y practicar las buenas intenciones mutuamente. Esto significa esencialmente que Carlos V y Francisco I deberían aprender a vivir juntos amigablemente y en armonía. Lo que no deja de sorprender aquí es el papel realmente pequeño que Vives atribuye a Enrique VII. En realidad, menciona (§46) que Enrique había prestado toda la ayuda que podía a Luis II de Hungría (de hecho, sólo le envió a un diplomático con una firme promesa de ayuda). Vives ya había mencionado las actividades cuasi bélicas de Inglaterra de la forma más sutil. Ahora enfatiza que Enrique VIII no debería ser un obstáculo para la concordia entre Carlos y Francisco. Es bastante obvio que aquí Vives está siendo amable con los ingleses, esperando poder continuar su vida en Inglaterra y con el apoyo financiero que allí recibía.

De todas formas, conforme Tiresias ve las cosas, las dos figuras clave en dominio de las políticas europeas son Carlos V y Francisco I; “si quieren expandir sus dominios, dejadles luchar contra fuerzas ajenas, entre ellas el enemigo capital de la cristiandad, en vez de contra sus vecinos cristianos”. Así pues, deben reunirse lo más pronto posible y considerar cómo es posible conseguir su seguridad común. Tiresias declara en conclusión que, si los gobernantes europeos no tienen éxito, llegará el tiempo —esperando que ese momento quede lejos— en el que desearían haberlo hecho, y espera que no sea demasiado tarde.

En este diálogo, pues, el debate conlleva esencialmente la cuestión de cómo afrontar la creciente amenaza de las invasiones turcas en Europa, especialmente ahora que han cruzado el Danubio, y la urgente necesidad de poner fin a la discordia interna para ser capaces de luchar contra el enemigo común. La urgencia de la llamada de Escipión a un ataque contra los turcos en Asia tal vez se vea aliviada

de alguna forma por las palabras finales de Tiresias, pero sigue siendo la voz más fuerte en el debate. Parece como si Escipión le está dando voz a la honesta creencia de que la guerra contra los turcos es inevitable. Respecto a esto adopta más o menos la misma postura que Erasmo, que en su famosa *Querela Pacis* (*La querrela de la paz*, 1517) escribe:

Quod si hic fatalis est humani ingenii morbus, ut prorsus absque bellis durare nequeat, quin potius malum hoc in Turcas effunditur ...At tamen, si bellum, ut diximus, omnino vitari non potest, illud certe levius sit malum, quam sic impie Christianos inter se committi collidique.³¹

Y en su *Consultatio de bello Turcis inferendo* (Baselia 1530), Erasmo no excluye completamente la guerra contra los turcos, pero defiende que debería emprenderse sólo después de una sabia reflexión.³²

Para concluir, déjenme apuntar unas cuantas características esenciales más del *De Europae dissidiis et Republica* de Vives. Si la guerra es un mal necesario, es crucial que los soberanos del mundo cristiano dejen de lado sus disputas y se muestren unidos ante los turcos invasores. Esta unidad no se requiere solo en materia política, sino también en materia religiosa. De aquí su

31 Traducción: “Si hay una fatal propensión a la guerra en el corazón humano, si esta es una enfermedad tan inevitable del corazón humano que no puede abstenerse de la guerra, ¿por qué no se desata este mal contra los otomanos? Sin embargo, si no hay manera de evitar la guerra, como dije antes, este es un mal menor que el enfrentamiento sin piedad y la colisión entre cristianos”.

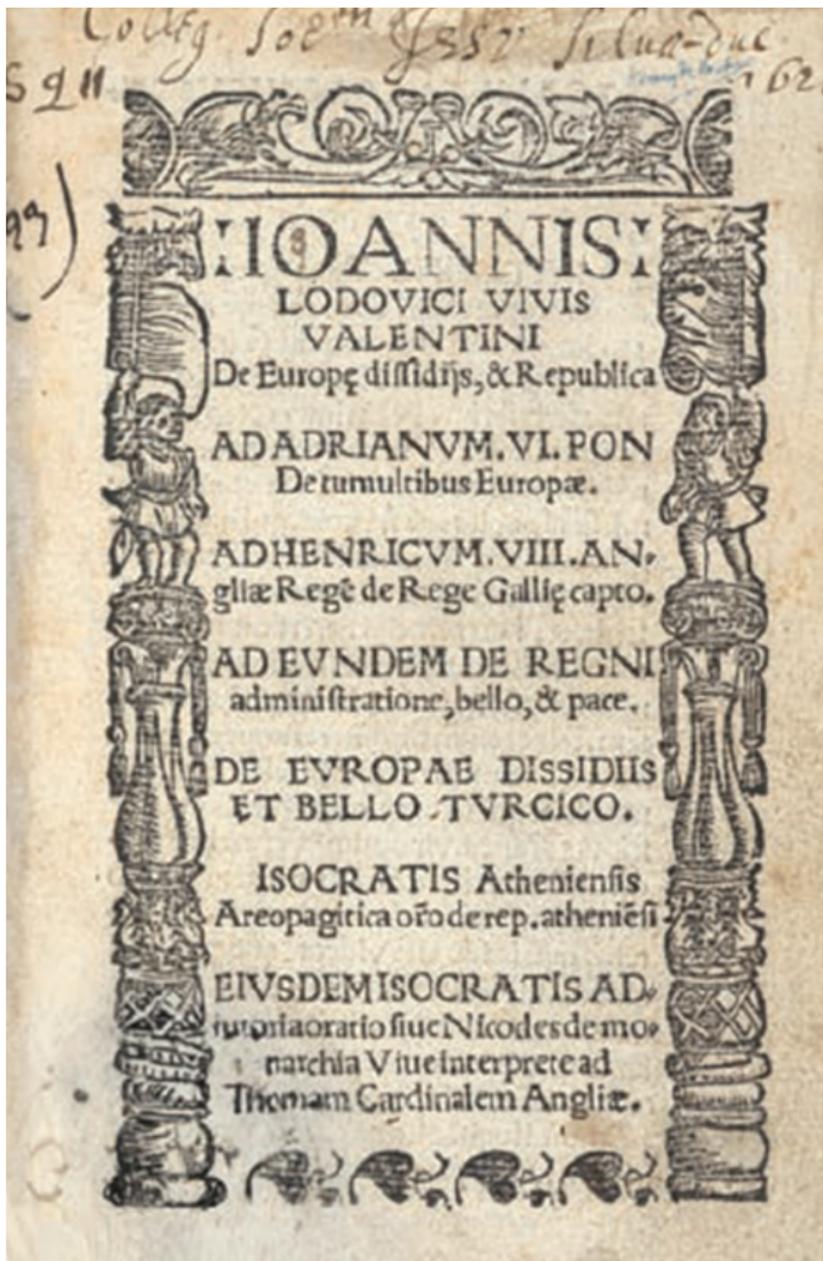
32 *Querela Pacis*, ed. de Otto Herding, en ASD IV, 2 (Amsterdam – Oxford, 1977), pp. 1-100 (p. 90); *Utilissima consultatio de bello Turcis inferendo*, ed. de A.G. Weiler, en ASD V, 3 (Amsterdam – New York – Oxford – Toronto, 1986), pp. 1-86 (p. 81: “Nec bellum dissuadeo, sed ut feliciter et suscipiatur et geratur ago pro mea quidem virili”. Traducción: “Y yo no disuado de la guerra sino que hago todo lo que está a mi alcance para que se emprenda y se lleve a cabo con éxito”).

petición de ayuda para un concilio general en su epístola al Papa. En sus cartas a Enrique y sus traducciones de los discursos de Isócrates, Vives subraya la interacción entre los súbditos leales y el rey, quien a su vez debe comportarse sabia y honestamente, guiando a sus súbditos hacia un estado pacífico. No es una sorpresa que para Vives es esencial seguir un buen consejo, y que por tanto un consejero no debe estar demasiado vinculado a las cortes principescas y necesita que se le permita absoluta libertad de expresión.

Estas ideas y conocimientos están en parte renovados y en parte ampliados en la segunda *Suma Política* de Vives, la cual no se discutirá aquí.³³

Traducción de Vicent Martínez Pérez

³³ Consiste en cuatro libros de Vives: *De concordia et discordia in humano genere*, su *De Pacificatione* y su *De conditione vitae Christianorum sub Turca*, impresos conjuntamente por Michiel Hillen en Amberes en 1529. Catherine Curtis ofrece una valiosa descripción y análisis de los contenidos de estos trabajos (véase n. 97), pp. 151-168.



J. L. VIVES, *De Europae dissidiis et republica*
(H. de Crook, Bruges, 1526)

142182
8730
C. 41112

IOANNIS
LODOVICI VIVIS VALEN-
TINI DECLAMATIONES SEX.

SYLLANAE QVINQVE.

SEXTA, qua respondet Parieti
palmaro Quintiliani.

EIVSDEM IOAN. LODO. VIVIS DE
praesenti statu Europae, & bello Tur-
cico diuersa opuscula.

ITEM.

ISOCRATIS ORATIONES DVAE,
Arcopagitica & Nicocles, eodem IOAN.
LODO. VIVE INTERPRETE.

Omnia per ipsum auctorem exacte demum
& aucta, & recognita.

Adiecto etiam metrico & iuribus
Indice diligentissimo.

BASILEAE.

J. L. VIVES, *Declamationes sex*, etc.
(R. Winter, Basel, 1538)

Valencia honra a Juan Luis Vives

“Quousque tandem, Valentia Edetanorum, patiere maculam istam?”¹

Gilbert Tournoy
(KU Lovaina)

Del 24 al 26 de octubre de 2018, el profesor Antonio Lastra y su equipo (en colaboración con Gianluca Cuzzo, Krzysztof Piotr Skowroński y yo mismo) organizaron en Valencia el “Seminario de Estudios Europeos de Luis Vives”. Antes de comenzar mi conferencia ‘Pensamiento filosófico y político en *De Europae dissidiis et republica* de Juan Luis Vives’, tuve la ocasión de llamar la atención del público entendido sobre unas cuantas líneas en latín en

1 “¿Hasta cuándo, Valencia de los Edetanos, tienes intención de sufrir esta mácula?” N.d.T.: Tournoy se apropia de esta pregunta, que hizo Cicerón a Catilina, *mutatis mutandis*, en la primera *Catilinaria*, para connotar con ella el sentimiento de enorme indignación de la que esta famosa frase se ha hecho insignia en la tradición humanística.

las que me había fijado durante un paseo de exploración por la ciudad que habíamos dado el día anterior con algunos amigos y colegas. Estas frases están pintadas en un muro de la pequeña plaza Margarita Valldaura, el supuesto lugar de nacimiento de Juan Luis Vives, y forman el fondo para el busto de bronce del humanista que creó el profesor y escultor valenciano, Ramón Mateu Montesinos. La escultura de Vives estuvo primero en la plaza de los Pinazo (desde 1992, la plaza de la Ciudad de Brujas), donde se inauguró en 1966.

Las dos frases de la pared dicen así:

PATRIA DAT VITAM RARO LARGITVR HONORES
ILLE MVLTO MELIVS TERRA ALIENA DABIT

Al intentar entender las dos líneas de la inscripción en el muro, estuvimos de acuerdo en que la primera frase no creaba ningún problema y quería decir: “La patria proporciona vida, (pero) rara vez concede honores públicos”. La segunda frase era más problemática, aunque el significado general parecía estar lo bastante claro, a saber, “un país extranjero proporcionará estos honores mejor”.

Aunque la segunda frase no tenía sangrado, era casi inmediatamente obvio que las dos frases constituían un dístico, *viz.*, un hexámetro seguido por un pentámetro. Pero el pentámetro no está bien escandido y hay también un problema gramatical: el verso aquí tiene dos sujetos: “ille” y “terra” y ningún complemento directo. Mi sugerencia, entonces, para solucionar este doble problema fue sustituir “Ille” por “Quos” o “Hos”, ambos refiriéndose estrechamente a “honores” en la línea anterior.

De vuelta a casa, descubrí que esta inscripción se remonta a algunos siglos atrás, pero también que el dístico, con el uso erróneo de “Ille”, se había introducido en los discursos académicos, como la “laudatio” que tuvo lugar el 10 de enero de 2018 del profesor Luis Franco para

el doctor honoris causa Francisco J. Martínez Mojica en la Universidad de Valencia. Por tanto, le escribí una carta el 4 de noviembre al alcalde de Valencia, con la propuesta de cambiar “Ille” por “Hos” y ponerle un sangrado al segundo verso, para dejar claro que las dos formaban un dístico latino. Para mi profundo pesar, a día de hoy, no he recibido ninguna respuesta.

Dado el amplio uso de este dístico, podría resultar interesante señalar que exactamente como su equivalente bíblico “Nemo propheta in patria sua”² aparece regularmente en colecciones de citas, proverbios y lemas utilizados con fines educativos o pedagógicos. Un comienzo similar podemos encontrar en los epigramas de Salomon Frenzel von Friedenthal (Breslavia, 1564-1605):³ “Patria dat vitam: raro dat patria victum/ Patria cuique sua est, est ubicunque bene”.⁴ La lectura más común del primer verso (“Patria dat victum, raro largitur honores”) está incluida en varias ediciones del siglo diecinueve, como las de Wilhelm Binder, Karl Friedrich Wilhelm

2 “Nadie es profeta en su tierra”. Este proverbio está sacado de Vulg. Lc. 4, 24: “Nadie es aceptado como profeta en su patria”, pero está presente con variantes en los cuatro evangelios (Mt. 13, 57; Mc. 6, 4; Joh. 4, 44).

3 *Epigrammatum libelli quatuor lectu non iniucundi ... Auctore Salomone Frenzelio poeta laureato Caesario ...* (Georgius Nigrinus, Praga 1588), p. 60 [Cuatro libritos de epigramas, de lectura no poco placentera... Siendo el autor Salomón Frenzel, Poeta Laureado del Sacro Imperio Romano... (Georg Nigrinus, Praga 1588)]; una versión ligeramente modificada en *Epigrammatum Salomonis Frenzelii a Fridenthal poetae l(aureati) Caesarii sylvula prima ...* (Georgius Mullerus, Wittenberg 1593) [Antología Primera de epigramas de Salomón Frenzel de Fridenthal, poeta laureado del Sacro Imperio Romano... (George Muller, Wittenberg 1593)], p. 151 donde leemos “haud semper” en lugar de “raro” en la primera línea.

4 “La patria da la vida: rara vez da alimento. / Para cada uno la patria está allí donde uno se encuentra bien.”

Wander, Hermann Hempel o Eduardus Margalitz y ha encontrado su lugar en la obra de referencia integral de Hans Walther.⁵

Otros autores prefirieron reproducir el dístico completo, a veces con una variación muy pequeña en la segunda línea, que no afecta a la escansión. Uno de los coleccionistas más entusiastas de proverbios y adagios fue el filólogo alemán Johann Georg Seybold (1617-1686), que publicó en 1654 su *Fasciculus Adagiorum Latino-Germanicorum in gratiam et usum scholasticae iuventutis*⁶ (Balthasar Kühne, Ulm, 1654). Una década más tarde, le siguió una segunda edición (Endter, Núremberg, 1665), inaugurando una larga series de nuevas ediciones y reimpresiones de su *Selectiora adagia*

5 WILHELM BINDER, *Novus Thesaurus adagiorum Latinorum – Lateinischer Sprichwörter-schatz* (Stuttgart, 1861; zweite Ausgabe 1866), p. 276, no. 2496 [*Nuevo tesauro de adagios latinos –* [N.d.T.: sigue el mismo título traducido al alemán] (Stuttgart, 1861; segunda edición 1866)]; *Deutsches Sprichwörter-Lexikon: ein Hausschatz für das deutsche Volk*, ed. de Karl Friedrich Wilhelm Wander, 5 vols (Leipzig, 1867-1880), III (1873), p. 720 [*Lexicón de proverbios alemanes: un tesauro nacional para el pueblo alemán*]; HERMANN HEMPEL, *Lateinischer Sentenzen- und Sprichwörter-Schatz* (Bremen, 1884; 2. Ausgabe 1890), p. 234, no. 4239 [Tesauro de sentencias latinas –y proverbios– (Bremen, 1884; 2ª edición 1890)]; EDUARDUS MARGALITZ, *Florilegium proverbiorum universae latinitatis: proverbii proverbialia, proverbialia sententiae gnomaeque classicae mediae et infimae latinitatis. Collegit et in novum ordinem rededit E.M.* (Budapest, 1895), p. 223 [*Florilegio de proverbios de toda la latinidad: proverbios, expresiones proverbiales y refranes de la latinidad clásica, media y baja. Los recopiló y los editó en un nuevo orden E.M.*]; *Proverbia sententiaeque Latinitatis Medii Aevi. Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters in alphabetischer Anordnung*. Gesammelt und herausgegeben von Hans Walther, 5 vols (Göttingen, 1963-1969), III (1965), pp. 731-732, no. 20842 [*Proverbios y sentencias de la Latinidad medieval*. [Traducción alemana:] Proverbios y sentencias de la latinidad medieval en orden alfabético. Recopiladas y editadas por Hans Walther, 5 vols].

6 *Fascículo de adagios latino-germánicos para provecho y uso de la juventud universitaria*.

Latino-Germanica.⁷ En estas ediciones, todas impresas por Endter en Nuremberg, los ítems estaban ordenados alfabéticamente y el dístico aparece en la p. 266, y en el pentámetro podemos leer “Hos melius multo”.

Tampoco resulta una sorpresa que la misma lectura aparezca en la p. 430 en la obra mucho más amplia de Seybolds:

Gymnasii Viridarium selectissimis paroemiarum & sententiarum Latino-Germanicarum flosculis amoenissimum, ex optimis quibusque tam vetustissimis quam recentissimis auctoribus ita adornatum, ut non modo scholaribus & studiosis, verum etiam theologis, politicis, imo quibuscunque aliis, sive literatis sive illiteratis in sermonibus & scriptis permagno usui esse possit. -- Lust-garten von auserlesenen Sprüchwörtern auch schönen und denckwürdigen Sitten- und Lehrspruchen ... Von Johann Georg Seybold Halensis collega. Mit einem gedoppelten und sehr nützlichem Register geziert (Endter, Núremberg, 1677).⁸

⁷ *Los adagios latino-germánicos más selectos*. cito el título de la edición de 1665: *Selectiora Adagia Latino-Germanica: In Gratiam et Usum Scholasticae Juventutis olim privatim collecta, & in Alphabeti seriem concinnata: Nunc Superiorum auctoritate & iussu publice typis demandata Studio Johannis Georgii Seyboldi, Halae Suevi, ibidemque Praeceptoris Classici. Editio secunda priori longe auctior & correctior* (Norimbergae: Endterus, 1665) [Los más selectos adagios latino-germánicos: para provecho y uso de la juventud universitaria recopilados previamente de forma particular y puestos en orden alfabético: Ahora encomendada a imprenta con la más alta licencia y con derecho público. A cargo de Johann Georg Sybold, Schwäbisch Hall, profesor allí mismo de Humanidades. Segunda edición, corregida y aumentada respecto a la anterior (Nuremberg: Endter, 1665)]. Véase más adelante LUDWIG FRÄNKEL, ‘Seybold, Johann Georg’, *Allgemeine Deutsche Biographie*, 34 (1892), pp. 80-83 [Online-Version] [Todas las biografías alemanas], y VD 17 online (*Verzeichnis der im deutschen Sprachraum erschienenen Drucke des 17. Jahrhunderts*), s.v. [(Catálogo de impresiones publicadas en zona de habla alemana en el siglo XVII)].

⁸ *Jardín agradabilísimo de florecillas selectísimas de proverbios y sentencias latino-germánicos, escogidas de los mejores autores*,

El dístico, exactamente con la misma lectura, aparece también en el *Fasciculus poematum Latinorum*⁹ de Hieronymus Freyer (1675-1747), en el *Florilegium Adagiorum*¹⁰ del erudito suizo Andreas Ritzius, en el *Fragmenta poetarum Veterum Recentiorumque*¹¹ del sacerdote bohemio Josephus Ernestus Barisien y en el *Teutsche Sprichwörter*¹² del sacerdote, poeta y lexicógrafo bávaro Andreas Schellhorn (1761-1845).¹³

tanto de los más antiguos como de los más recientes, así adornado para que no solo a los universitarios y estudiosos, sino también a los teólogos, políticos, incluso cualesquiera otros, sean cultos o no, tanto en el habla como en la escritura, pueda ser de gran utilidad. [N.d.T.: sigue el mismo título traducido al alemán] De Johann Georg Seybold, miembro del Gymnasium de Schwäbisch Hall. Engalanado con un índice doble y muy provechoso. (Nuremberg, Endter, 1677).

9 *Fascículo de poemas latinos.*

10 *Florilegio de adagios.*

11 *Fragmentos de poetas antiguos y recientes.*

12 *Proverbios alemanes.*

13 *Hieronymi Freyeri ... Fasciculus Poematum Latinorum ex optimis antiqui ac recentioris aevi poetis collectus et exempla uti casta sic utilia et institutiones poéticas cum aliorum tum maxime Rev. Ioach. Langii in grammatica Latina abunde illustrantia exhibens* (Halaë Magdeburgicae, 1713), p. 596 [*Fascículo compuesto por Hieronymus Freyer de poemas latinos de los mejores poetas de edad Antigua y reciente y que muestra tanto ejemplos tan virtuosos como útiles como modelos de poética de otros autores hasta llegar, sobre todo, al respetable Joachim Lange, para una ilustración profusa de la gramática latina* (Halle an der Saale, 1713)].

Florilegium Adagiorum et sententiarum Latino-Germanicum Ex optimis quibusque Auctoribus latinis Classicis, Poëtis, Historicis, Rhetoribus, non omissis Auctoribus recentioribus, undique collectum et in Alphabetico Ordine dispositum ... ab M. Andrea Ritziio Sangallensi (Basileae, 1728), p. 216 [*Florilegio de adagios y sentencias latino-germánicas de los mejores autores latinos clásicos de poesía, historia, retórica, sin omitir los autores recientes, recopilado de muchos sitios y dispuesto en orden alfabético... por M. Andrés Ritziio de San Galo...* (Basilea, 1728)];

La única compilación en la que aparece el dístico con la variante del pentámetro que dice “Hos multo melius” en lugar de “Hos melius multo” es, hasta donde yo sé, la famosa miscelánea publicada por el monje benedictino Odilo Schreger (1697-1774) por primera vez en 1749 con el título: *Studiosus iovialis seu auxilia ad jocose, & honeste discurrendum. In Gratiam & Usus Studiosorum iuvenum, aliorumque Litteratorum Virorum, honestae recreationis amantium, collecta. A P. Odilone Schreger Benedictino (Monachii et Pedeponti, 1749)*,¹⁴ p. 57, no. 221. Gozó de un inmenso éxito y fue corregido y ampliado

Fragmenta poetarum Veterum Recentiorumque, Ponderosioribus metris, cum laudi, cum vituperio inservituris, Nec non Intermixtis Apophthegmatibus, Axiomatibus, Variis In- & Descriptionibus, Sententiis, ac Documentis, Sacris, atque Profanis, Interjectisque metris Leoninis, Rhythmis, & Epigrammatibus, in modum Polyanthae Poëticae proposita Per Alphabeticos Titulos in ordinem disposita, Pro erudita legentium utilitate Luci publicae exposita a Josepho Ernesto Barisien Bohemo Pragensi (Pragae, 1747), p. 309 [Fragmentos de poetas antiguos y modernos, con los versos más significativos, que sirven para la alabanza y para el vituperio, y no sin intercalar en ellos apotegmas, principios, descripciones, sentencias y enseñanzas, sagradas y profanas, e introducidos con versos leoninos, rimas y epigramas, presentado a modo de poliantea poética. Dispuesto por títulos en orden alfabético. Para uso erudito de los lectores. Expuesto a luz pública por Joseph Ernest Barisien, de Praga, Bohemia... (Praga, 1747)];

Teutsche Sprichwörter, sprichwörtliche Redensarten und Denksprüche gesammelt, in Ordnung gebracht, und mit den nöthigsten Erklärungen begleitet von Andreas Schellhorn ... Nebst einem Anhang von Sprichwörtern und Denksprüchen in lateinischen Versen für Studierende und Studierende (Nürenberg, 1797), Anhang, p. 37 [Proverbios alemanes, modismos proverbiales y refranes recopilados, puestos en orden y acompañados de las notas más necesarias por Andreas Schellhorn... Con la añadidura de un apéndice de proverbios y refranes en versos latinos para estudiantes y universitarios (Nuremberg, 1797), Anexo, p. 37].

14 *El estudioso jovial, o recursos recopilados para elaborar un discurso con ingenio y seriedad. Para provecho y utilidad de los estudiosos jóvenes, y de otros hombres de letras, amantes del entretenimiento honorable. Por P. Odilón Schreger, benedictino.... (Munich y Stadamhof, 1749).*

constantemente. Una segunda edición salió en 1751 (p. 61), una tercera en 1752; una cuarta en 1755; una quinta en 1757, una sexta en 1766 y una séptima finalmente en Augsburgo en 1773, donde aparece el dístico en la p. 52, no. 221.

Es bastante improbable que alguna de las ediciones anteriormente mencionadas fuera una fuente directa para el profesor Luis Franco en su preparación para su “laudatio” del 10 de enero de 2018. Seguramente, le inspiró el dístico del muro de la plaza Margarita Valldaura, que copió inconsideradamente. Sin embargo, hasta ahora no está claro cómo, cuándo y quién cambió lamentablemente el correcto “Hos multo melius” por un muy poco afortunado “Ille multo melius”.

Traducción del inglés de María Golfe y del latín de Carmén Rabadán



LUIS VIVES Y LAS “ESCUELAS DE
FILOSOFÍA”.
UNA ESCUELA PARA EUROPA

Greta Venturelli
(Università degli Studi di Torino)

1. INTRODUCCIÓN

La actual crisis del contexto europeo no es una novedad con respecto a la historia de este continente. Sin entrar en el debate actual pero tomándolo en consideración en un modo tangencial, el presente artículo intenta someter a la atención de los lectores contemporáneos uno de los momentos de crisis de Europa, el siglo XVI, cuando todavía no estaba presente la institución de la *Unión Europea*. Esta elección deriva del intento de mostrar cómo, incluso antes del extremo drama del “siglo de hierro”, los intelectuales exponentes del Humanismo europeo han promovido un proyecto irónico válido tanto

para las acciones singulares como para Europa entera. Mediante una reflexión que descansa sobre una renovada *humanitas* y sobre el estudio de las funciones sociales, políticas y culturales del lenguaje (sobre todo del arte del discurso), los humanistas del siglo XVI propusieron una reformulación palingenésica. Entre ellos se encuentra el filósofo valenciano Luis Vives, que tiene el mérito de haber captado profundamente las tensiones *intra* europeas, sugiriendo la fundación de una “escuela de filosofía”, o mejor de una “escuela de dialéctica”, para la formación de los ciudadanos de la *res publica* europea, sin la cual cada realidad singular socio-política está destinada a desaparecer. Con la referencia a la cultura del humanismo europeo del inicio del siglo XVI y, particularmente, con la lectura crítica de las obras de Vives, se intenta restaurar el auge del concepto de *humanitas* y los valores de las *humanae et bonae litterae*, como punto de partida de reflexiones para una respuesta constructiva a la condición de inestabilidad que siempre amenaza al continente europeo.

2. EL “SIGLO DE HIERRO” Y EL HUMANISMO EUROPEO

El 1492 no es solamente la fecha convencionalmente utilizada para indicar el inicio de la época moderna; esta sirve principalmente como una línea divisoria entre el espíritu irónico del siglo XV y el espíritu beligerante del siglo XVI. Este último siglo, a causa del escenario de enfrentamientos y conflictos que caracterizaron a Europa a partir de la invasión de los franceses en Italia en 1494, ha estado precisamente rebautizado como “siglo de hierro”: edad de guerras y de cambios político-estatales.

Entrando de lleno en los eventos principales de la época,¹ el primer acontecimiento a subrayar es la

¹ Para una visión general del contexto político y cultural del siglo XVI se recomienda el volumen *Tempi e immagini della letteratura. 2. Il Rinascimento*, ed. de G. M. Anselmi, L. Chines, y E. Menetti, Mondadori,

expedición de Colón de 1492 con el descubrimiento del continente americano: el “Nuevo Mundo”. Además de las consecuencias culturales en general y específicamente las cosmográficas, deben tenerse en cuenta las consecuencias geopolíticas. El descubrimiento del nuevo continente, de hecho, corresponde en términos de poder a la expansión de los dominios de la corona española, una potencia emergente, seguida también por el proceso de unificación del país, expresado, por un lado, por la conquista de Granada, y por otro, por un fenómeno de conformidad lingüística.² A la creciente potencia española, percibida cada vez más como una amenaza por el aumento de las posesiones y la riqueza derivada del “Nuevo Mundo”, responde la Francia de Carlos VIII, que en el 1494 desciende a Italia con su ejército para contrarrestar y limitar el poder español en el sur de la península. Después de la recuperación, aunque precaria, del equilibrio interno en la península fruto de la paz de Lodi del 1454, el descenso de Carlos VII inaugura una nueva estación de invasiones: el heredero francés, el rey Luis XII, volvió a marchar con éxito hacia Italia en 1499. El resultado de este segundo enfrentamiento en la península es la división de la misma bajo el yugo de ambas potencias extranjeras: desde 1504, Italia está sujeta al gobierno español en el sur y a los franceses en el noroeste. A pesar de esta división, los dos gobernantes chocan repetidamente, especialmente después de la coronación imperial de Carlos I de España (1519): el emperador Carlos V. En estos mismos años no faltan tensiones en otras naciones europeas. Si pensamos en la reforma luterana (1517), con sus consecuentes encuentros civiles y políticos que se extendieron desde el área de Europa central a muchos países como Inglaterra y Escocia, contrastes religiosos que encuentran en la

Milán, 2003, pp. 10-38.

² Cfr. R. BORDONE y G. SERGI, *Dieci secoli di medioevo*, Einaudi, Torino, 2009, pp. 238-240.

figura de Enrique VII la puerta de ingreso a través de la cual acceder a las islas. Por tanto, es inútil ocultar los interminables choques y los profundos desacuerdos que sacudieron el siglo XVI ya desde la primera mitad del mismo y que, con razón, hacen de esta época un “siglo de hierro”, en el cual, como precisa Diego Quaglioni,

el pensamiento político refleja el paisaje de un siglo fanático y cruel, en el fondo del cual está la escisión, que ya no se recompone, de la conciencia europea entre moralidad y política, ley y fuerza.³

Precisamente en este contexto de barbarie y divisiones en el que se asientan y asumen en Europa los rasgos de una desilusión de expectativas alimentadas por el espíritu renacentista del siglo anterior, nace Luis Vives⁴ en Valencia en 1492, exponente de la “tercera generación del Humanismo europeo,”⁵ encabezada por Tomás Moro y Agripa (1535), Erasmo de Rotterdam (1536) y Bovelles (1556). Esta tercera generación se enfrenta a un escenario de crisis fuertemente conflictiva no solo a nivel político sino, también, sociocultural. La elección de estos, de la cual se deriva la peculiaridad misma de esta tercera generación, consiste en la voluntad de ser “humanista” a pesar de la inclinación beligerante del “siglo de hierro”.

3 D. QUAGLIONI, ‘Il “secolo di ferro” e la nuova riflessione politica’, C. VASOLI, *Le filosofie del Rinascimento*, ed. de P. C. Pissavino, Mondadori, Milán, 2002, p. 326. Prosigue: “El principal carácter de la reflexión política del siglo XVI se encuentra, por tanto, más que en el cliché de la autonomía política, en la crisis de la tradición fundada en la simbiosis entre teología y derecho, a la que debemos la laboriosa elaboración de los conceptos fundamentales de la política en la Edad Media”. (*Idem*).

4 Para una biografía intelectual de Luis Vives diríjense al volumen de C. G. NOREÑA, *Juan Luis Vives*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1970.

5 Cfr. P. MAGNARD, ‘La diffusione europea della cultura umanistica nei primi decenni del XVI secolo’, C. VASOLI, *Le filosofie del Rinascimento*, ed. de P. C. Pissavino, Mondadori, Milano, 2002, p. 249.

Lejos de un mero y simplista redescubrimiento de los textos de la Antigüedad clásica greco-latina y de la emulación de un cosmos ordenado y armónico a través del amor por la *humanae litterae*, esta tercera generación de humanistas, como precisa Pierre Magnard, “incluso declarando su lealtad a los padres fundadores [...] toma un nuevo rumbo en su búsqueda del Humanismo”.⁶ Esta nueva dirección procede de la revaloración de la palabra. Aunque esta última mantiene un rol prioritario en la constitución intelectual, moral y religiosa del hombre tal y como sucedía en los orígenes del humanismos,⁷ para los intelectuales del siglo XVI

la palabra no indica ya tanto la función ‘nodal’ del hombre en el cosmos —*vinculum seu nodus universi*— en cuanto un universalismo en movimiento que, al no poder reunir a una sociedad que se desintegra, trata de ocultar sus rupturas.⁸

La toma de conciencia de las laceraciones en el seno de Europa y de la función distorsionada de la ocultación que se ha atribuido a la palabra es el punto a partir del humanismo crítico del siglo XVI, que —conservando la centralidad del lenguaje— siente principalmente la necesidad de recuperar la relación entre los signos lingüísticos y los objetos designados, es decir, restablecer una relación

6 *Ibid.*, p. 250.

7 Recordamos con Pierre Magnard que “la palabra ‘humanista’ apareció en el siglo XV para indicar a la persona que practicaba los studia humanitatis, suponiendo que dichos estudios eran necesarios para construir al hombre intelectual, moral y religiosamente [...] Recordemos que el nombre *litterae humaniores* debe su nombre al hecho de hacer más humanos a los seres humanos, superando en valor educativo la literatura sagrada, las Sagradas Escrituras y la teología, a las que pretenden suplantar, por lo menos en este ámbito;” de ahí deriva la consiguiente confianza en las capacidades humanas de un hombre que se formen en tales letras (*Ibid.*, p. 251).

8 *Ibid.*, p. 250.

entre las “palabras” y las “cosas”, para tomar conciencia del contexto real y para desarrollar, también a través de las *humanae litterae*, los valores concretos que nutren aquella “común vocación para la edificación del hombre gracias a un proyecto pedagógico y a una reforma de la *ratio studiorum*, tanto en París como en Oxford, en Lovaina y Basilea”.⁹ Como puede verse, este espíritu de reforma que anima a los humanistas de la tercera generación pronostica, en primera estancia, la recuperación de la dimensión real, a partir de la cual deviene necesario la restauración del orden, un orden que se restablece a través de una refundación de las artes sermocinales (gramática, dialéctica y retórica), las cuales hacen posible y necesario un proyecto pedagógico, que se traduce en un programa palingenésico.

El escenario de crisis con la cual se abre el “siglo de hierro” induce a los humanistas de esta generación a preguntarse una de las cuestiones cardinales del filosofar: la relación entre el pensamiento y la realidad; en otras palabras, se preguntan en qué modo y en qué medida el pensamiento y sus representaciones pueden adaptarse a la realidad misma.¹⁰ La repetición de esta pregunta poseleática es una expresión del valiente intento llevado a cabo en el momento por humanistas como Vives, comprometidos en la elaboración de una teoría del conocimiento y una teoría del lenguaje que, dejando de lado la herencia de la escolástica, pretenden fundar un nuevo método. Ya Lorenzo Valla y con él la primera generación de humanistas sintieron la necesidad de reintroducir un orden dentro de las artes lingüísticas, tanto

9 *Idem*. Para esta tercera generación de humanistas la particularidad propia consiste en la elección “de haber reemplazado, en esta función de comunicación, a un *Plauto latinus*, un Cicerón cuyas categorías de lo *honestum*, del *decorum* y del *aptum* se convierten en el criterio de un recto juicio.” (*Ibid.*, p.249). Un juicio para el cual un buen cristiano es también un buen filólogo y viceversa (cfr. *Idem*).

10 Cfr. *Ibid.*, p. 253.

en lo específico como en el conocimiento; esto significa introducir un método, que es una forma de perseguir para transformar la “selva” en el “jardín” (*hortus*) del saber.¹¹ Por ello Valla recupera a Quintiliano y, con su enseñanza retórica, la cultura romana. En este sentido, precisa Karl Otto Apel, la forma lingüística que Valla y el humanismo europeo pronostican presupone la ideología romana por la cual

el idealismo lingüístico de los humanistas italianos da lugar al dogma educativo europeo. En el marco de una religión pedagógica que se suma a la eclesiástica, el humanismo lingüístico latino de los italianos es recibido por el resto de Europa,¹²

sobre todo por parte de Erasmo y Vives, para los cuales el método latino se convierte en la vía recta a seguir, expresada a través de la crítica a las aberraciones de la escolástica, desde donde parte la polémica confrontación

11 Afirma Cesare Vasoli que es oportuno subrayar que, “durante gran parte del siglo XV, se elaboraron y difundieron diversos y afortunados manuales de dialéctica y retórica, destinados a proporcionar las herramientas para construir un discurso ‘capaz de hacer fe’, identificando, de hecho los ‘loci’ esenciales, para establecer una ‘fácil colocación de las cosas y de las opiniones’, que las reunirá, bien comprensibles y conectados” (C. VASOLI, ‘I tentativi umanistici cinquecenteschi di un nuovo “ordine” del sapere’, C. VASOLI, *Le filosofie del Rinascimento*, ed. de P. C. Pissavino, Mondadori, Milán, 2002, p. 399). Véase el caso de *Dialectica* y del *Rethoricorum libri* del maestro bizantino Giorgio Trapezunzio (1395-1484). Aquello que Vasoli observará será la contribución de los textos filosóficos, matemáticos y científicos en la reforma de las artes sermocinales. A esto también se debe añadir el aumento en el número de estudiantes, instancia que hizo necesaria la introducción de un “método didáctico que hiciera la enseñanza más rápida y clara, ahora impartida a un número de estudiantes siempre mayor, para los cuales se reclamaba también el abandono de los planes de estudios tradicionales, producidos por el enciclopedismo escolástico” (*Idem*).

12 K. O. APEL, *L’idea di lingua nella tradizione dell’umanesimo da Dante a Vico*, il Mulino, Bolonia, 1975, pp. 242-243.

con la política europea, a favor de un pacisimo que Vives describe “como el de los otros humanistas cristianos, desde la profundidad de su conciencia y su meditación del Evangelio,”¹³ encontrando así

en la rivalidad entre Francia y el imperio y en la cuestión turca la ocasión de manifestarse con fuerza: el éxito de la batalla de Pavia en 1525, el aprisionamiento de Francisco I y su liberación le inspiraron¹⁴

y lo llevan a la redacción de diálogos y al intercambio de cartas, testimonio de las perplejidades, miedos, críticas y promesas para Europa: el corazón latente del propio proyecto filosófico.

3. LUIS VIVES Y EUROPA: VIDA, CULTURA, POLÍTICA

La preocupación de Luis Vives por Europa deriva no sólo de la propia experiencia de vida, tanto formativa como profesional, sino también de sus relaciones con los principales intelectuales de la época, con quienes se enfrenta principalmente a cuestiones políticas relacionadas por las disensiones europeas, para dirigirse por fin —como atestigua el propio epistolario— a los hombres de poder, desde el papa Adriano VI hasta al soberano inglés Enrique VIII, con la intención de convencerlos racionalmente para que entreguen las armas y promuevan la paz en la *res publica* europea.

13 J. C. MARGOLIN, ‘Erasmus da Rotterdam e la *respublica litterarum* umanistica della prima metà del XVI secolo. Sapienza, “follia” e utopia nell’Europa delle grandi guerre e dei conflitti religiosi’, C. VASOLI, *Le filosofie del Rinascimento*, ed. de P. C. Pissavino, Mondadori, Milán, 2002, pp. 279-280.

14 *Idem*.

El interés de Vives por Europa surge ante todo de las primeras experiencias de juventud.¹⁵ Nacido en España, en Valencia, el 6 de marzo de 1492, de una familia hebrea conversa, Luis Vives pasó su infancia en una de las ciudades más prósperas del reino de Aragón. También gracias a la influencia de la cultura hebrea, la ciudad valenciana tuvo la oportunidad de desarrollarse notablemente en el campo de la administración pública, de la legislación social, de la educación y el derecho, ocupando así un destacado lugar dentro del panorama económico y político español. No carece tampoco de prestigio cultural: en 1501 se fundó en Valencia la primera universidad, la cual inmediatamente se convirtió en parte del contexto internacional apropiándose de una de las cuestiones más debatidas: la controversia entre gramáticos y lingüistas, principalmente estudiosos de Lorenzo Valla, Enea Silvio Piccolomini y de Poliziano, es decir, de la tradición renacentista de las artes sermocinales (gramática, dialéctica y retórica). El clima lingüístico valenciano ejerce fascinación en el joven Vives hasta los años del *gymnasium* (1508-1509), al término del cual se muda a París donde asistió al Colegio Montaigu.¹⁶ Los años en París supondrán otro momento importante para la formación humanística de Vives: durante dos años se dedica al estudio del *Organon* de Aristóteles. Del 1512 al 1523, Vives viaja entre Brujas y Lovaina,¹⁷ encontrándose personalmente con Erasmo en 1516 y entrando consiguientemente en contacto, así como con los partidarios de la Devotio Moderna, el pensamiento

15 Cfr. C. G. NOREÑA, *op. cit.*, pp. 15-28.

16 En este celebre colegio que ha hospedado también a Erasmo, Calvino e Loyola, Vives recibe una enseñanza escolástica, que se resiente con las primeras críticas realizadas por los humanistas (Cfr. *Ibid.*, pp. 29-48).

17 Cfr. *Ibid.*, pp. 49-75.

de Tomás Moro,¹⁸ a cuyo círculo se unió entre 1523 y 1528, cuando estaba asentado en la cátedra de la Universidad de Oxford.¹⁹ Esta sorprendente curva de éxito y notoriedad que acompaña a Vives y a los humanistas de la corte, sin embargo, experimenta la fase descendente en los años siguientes, cuando la política europea se agudiza. De este modo, del 1528 al 1540 Vives transcurre los últimos años de vida en soledad en Brujas,²⁰ hasta que la muerte lo acoja entre sus brazos el 5 de mayo de 1540.

Esta rápida síntesis de la vida del filósofo valenciano nos permite comprender el sentimiento de quien madura no para una sola nación, sino para toda Europa. Cabe señalar que la internacionalización de su formación y su cultura lo alejaron de España, hasta la autoproclamación de un exilio intelectual: Vives, un humanista libre, tolerante y de amplias miras, siente que no puede regresar a su país natal, que por entonces había consolidado un imponente proceso de nacionalización que él percibe en contraste con sus propios ideales. Ante tal cierre, el filósofo valenciano viaja en busca de otros humanistas que puedan nutrir y compartir lo que se ha denominado como el “criticismo eclético” de Vives.²¹

Incluso antes del encuentro con Bovelles, lector de Cusa,²² fue la profunda amistad con Erasmo (desde 1516) lo que permitió a Vives elaborar un pensamiento propio.²³

18 Se recuerda que la célebre obra *Utopía* de Tomás Moro fue publicada en el 1516 a Lovaina a cargo de Erasmo (Para profundizar en la relación editorial entre Moro y Erasmo, cfr. T. FIORE, ‘Introduzione’, T. MORO, *L’Utopia*, Laterza, Roma-Bari, 2012 (1993), pp. XXXIX-XLVIII).

19 Cfr. C. G. NOREÑA, *op. cit.*, pp. 76-104.

20 Cfr. *Ibid.*, pp. 105-120.

21 Cfr. *Ibid.*, pp. 148-175.

22 Cfr. P. MAGNARD, *op.cit.*, p. 253.

23 Cfr. J.-C. MARGOLIN, *op. cit.*, pp. 269-292.

Este aprueba tanto la crítica del escolasticismo como la antropología promovida por Erasmo: el “preceptor de Europa”.²⁴ A partir de la tesis de la reconciliación entre la sabiduría pagana y la revelación cristiana, unida a la conciencia exquisitamente humanística de las *bonae litterae* (por la cual cada texto es sometido a un atento y escrupuloso trabajo filológico), Erasmo enfrentará una inminente crisis confesional promoviendo un “humanismo cristiano” que, por un lado, recupera la validez de las Sagradas Escrituras, aplicando a estas una nueva gramática que escruta las impurezas, y por otro, no puede más que elevar la figura de Cristo, “príncipe de la paz” (*Princeps pacis*), modelo de la humanidad misma. En otras palabras Erasmo se afianza en la gramática (no escolástica) con el propósito de “un riguroso análisis filológico” que pueda de este modo

garantizar y fundar una verdadera exégesis neotestamentaria, restaurando el auténtico valor de la palabra y por tanto la verdad originaria de la doctrina cristiana, a menudo falsamente interpretada por los escolásticos,²⁵

los cuales han hecho de los textos sacros una cuestión de análisis de los silogismos, del puro formalismo y de los sofismas. La reforma bíblica (*reformatio biblica*) propuesta por Erasmo es tan intensa como una verdadera reforma cristiana (*reformatio christiana*), que al valor de la autenticidad de la Palabra divina y del Evangelio²⁶

²⁴ *Ibid.*, p. 269.

²⁵ M. PALUMBO, ‘L’umanesimo cristiano di Erasmo da Rotterdam’, *La filosofia del Rinascimento*, ed. de G. Ernst, Carocci, Roma, 2015 (2003), pp. 107-108.

²⁶ Como precisa Margherita Palumbo, “respaldado por la restaurada autenticidad de las Escrituras Sagradas, el humanismo cristiano de Erasmo no puede dejar de oponerse —con el fuerte reclamo, ya presente en Cusa, en Enea Silvio Piccolomino y en el querido Valla, del espíritu

entrelaza otro tema central para el autor: la apelación a la paz.²⁷ El Cristianismo, de hecho, con los valores auténticos del amor y de la caridad encarnada por Jesucristo, es la completa expresión de los ideales de tolerancia y de concordia, que deben perseguir y ejecutar los ciudadanos trascendiendo así los límites de los estados soberanos y proclamándose “ciudadanos del mundo”.²⁸

Incluso antes de auspiciar el cosmopolitismo, Vives se siente un “ciudadano de Europa” y se compromete a garantizar la existencia de un programa educativo dirigido a la formación de ciudadanos europeos, como resultado concreto del propio “criticismo eclético.” La enseñanza de Erasmo y de los humanistas europeos es traducida por Vives en esta formulación del ciudadano europeo que, en cuanto a tal, es ya siempre un hombre que reconoce (i) su propio origen, (ii) su propia naturaleza y (iii) su propia finalidad.²⁹ Sobre la base del humanismo cristiano de Erasmo, para Vives es innegable que el origen divino del hombre hace que el hombre mismo sea el guardián del mundo natural, que le confió el creador supremo para ejercer su propio poder constitutivo y, con respecto a la

evangélico original y una religiosidad espiritual e interior— radicalmente a la degradación de la sociedad cristiana, la tendencia caduca de sutilezas académicas y confusiones verbales, infectada por el formalismo, por la exterioridad y la hipocresía” (*Ibid.*, p. 108).

27 Cfr. *Ibid.*, p. 109.

28 Cfr. *Ibid.*, p. 109. Apunta M. Palumbo que con el propio irenismo, dispuesto a “superar las barreras nacionales, Erasmo —que en varias ocasiones se proclamó a sí mismo ‘ciudadano del mundo’, esperando convertirse en ‘ciudadano de la ciudad celeste’— no propone soluciones políticas concretas porque en la sociedad cristiana se afirma finalmente la paz, aquel ‘dulce vínculo’ que constituye a la ciudad, crea riqueza, promueve estudios y buenas costumbres y une las almas a Dios. El suyo es, esencialmente, un programa de renacimiento moral y de purificación de las fuentes mismas de la discordia, la cual se convierte en fundamental en la [...] educación del príncipe” (*Ibid.*, p. 111).

29 Cfr. C. G. NOREÑA, *op. cit.*, pp. 145-155.

enseñanza ética del amor y la caridad, para apuntar a su objetivo final: el regreso al Padre (i). Con ello se desvela la naturaleza social del hombre: solo en el interior de la dimensión comunitaria puede el hombre ejercer su poder cognoscitivo y trascender la sociedad terrestre hasta convertirse en “ciudadano del reino terrestre” (ii).

Además, la naturaleza humana es “buena y finita”, donde la bondad y la finitud se traducen en la búsqueda constante de la implementación de una progresiva mejora ético-ontológica, dentro de los límites otorgados por la propia finitud; en resumen, el hombre—constitutivamente bueno— puede siempre ser mejor pues éste, en virtud de la propia finitud ontológica, tiene la posibilidad de ser mejor, sin alcanzar nunca la plena actualización de la bondad en cuanto a tal (iii). Con estos presupuestos, Vives recurre a los soberanos y a los hombres influyentes de la Europa de principios del siglo XVI para mostrarles los principales puntos críticos, para los cuales se necesita urgentemente una refundación palingenésica.

La elección de los textos que se incluyen bajo el nombre *De Europae dissidiis et republica*, en la traducción española *Sobre las disensiones de Europa y sobre el estado*,³⁰ contiene aquellos que podrían definirse como los escritos europeos de Vives, es decir, aquellas cartas, diálogos y traducciones que se enmarcan en el ámbito del interés europeo que siempre ha alimentado al filósofo valenciano, hasta el punto de poner de manifiesto que la situación de crisis, tanto religiosa como política, que desgarró a Europa. En la primera carta del volumen, la carta *Al papa Adriano VI, sobre las perturbaciones de Europa* (Lovaina, 12 de octubre de 1522) Vives se dirige al sumo pontífice confesándole sus preocupaciones: “Pero mi

30 Para los textos de Luis Vives seguidos, sígase la siguiente obra: J. L. VIVES, *De Europae dissidiis et republica*, trad. de F. Calero y M. José Echarte, Ayuntamiento de Valencia, Valencia, 1992. Se recuerda que esta traducción española de los textos latinos de Vives fue redactada en ocasión del quinto centenario del nacimiento del filósofo valenciano.

preocupación [escribe Vives] nacía de que la cristiandad, tanto por las guerras como por las perturbaciones provocadas por hombres de malos sentimientos”.³¹

Estas preocupaciones corresponden a la crisis religiosa y política que Vives denuncia en sus textos. En esta carta, precisamente, se concentra en la primera crisis, ya que el papa es el que mayor éxito puede obtener en la empresa de hacer que el cristianismo vuelva a la unidad. El evento ya mencionado de la publicación de las tesis de Lutero (1517) llevó a una ruptura en el interior del mundo cristiano: una ruptura interna a la cristiandad, de la que se ríen sobre todo los turcos.³² Al igual que Vives precisa claramente, el problema no consiste en la pluralidad de las posibles declinaciones del cristianismo. A tal propósito, como nos recuerda, ya San Pablo³³ denunciaba la pluralidad y las diferencias internas del cristianismo, así como la matanza resultante de los desacuerdos religiosos.³⁴ El verdadero problema para Vives, por tanto, consiste en la incapacidad de descubrir un fundamento común a la Europa cristiana, el cual es y sigue siendo tal en la multiplicidad de las declinaciones religiosas de cara a una perspectiva de concordia interreligiosa que se traduce a nivel político en una concordia entre las naciones. De

31 J. L. VIVES, ‘Al papa Adriano VI, sobre las perturbaciones de Europa’, *op. cit.*, p. 13.

32 Cfr. *Ibid.*, p. 17.

33 En dos ocasiones, una en la carta a los corintios 1, 10-11 y en la carta a los gálatas 3, 27-28, San Pablo se dirige a la comunidad de cristianos recordándoles que todos los cristianos, independientemente de las varias diferenciaciones, son bautizados en el único nombre de Jesucristo; además, cada hombre es hermano del otro, ya que la multitud de hombres bautizados bajo dicho nombre quedan reunidos en la unidad del hijo de Dios.

34 Cfr. J. L. VIVES, ‘Al papa Adriano VI, sobre las perturbaciones de Europa’, *op. cit.*, pp. 18-20.

acuerdo con dicha perspectiva, el humanista invita al papa a intervenir “por tu amor a la concordia de las naciones de Europa entera.”³⁵

Sin disminuir la propia sensibilidad hacia el cristianismo, Vives reconoce que la condición para la prosperidad del mismo se encuentra en la propia Europa: en la concordia entre las naciones europeas. Por tal motivo en dos ocasiones —en la carta *A Enrique VII, rey de Inglaterra, sobre la captura del rey de Francia* (Oxford, 12 de marzo de 1525) y *Al mismo rey, sobre el gobierno del rey, sobre la guerra y la paz* (Brujas, 8 de octubre de 1525)— se dirige al soberano Enrique VII invitándolo a prevenir la exacerbación de los conflictos. Especialmente en la primera epístola, Vives subraya la urgencia de gestionar la reciente victoria de la Inglaterra de Enrique VII y del imperio de Carlos V sobre la Francia de Francisco I.³⁶ Es la invitación a la moderación: “se puede esperar con fundamento que utilizaréis la victoria con moderación, que no os ensañaréis contra un pueblo inocente y desprovisto de protección”.³⁷ El pueblo, de hecho, no es culpable de las decisiones políticas tomadas por hombres individuales que tienen en sus manos el destino de cada ciudadano, de pueblos enteros y de toda Europa. Es oportuno distinguir, en el ámbito político y sobretodo en caso de un estado marcial, entre culpables e inocentes y determinar para los primeros una pena que sea proporcionada y que no afecte a los segundos. Además, debemos tener en cuenta el hecho de que independientemente de los conflictos, todos somos miembros de la misma *respublica* europea;³⁸ la consecuencia de un exceso de pena sería contraproducente

³⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 24.

³⁶ Cfr. J. L. VIVES, ‘A Enrique VII, rey de Inglaterra, sobre la captura del rey de Francia’, *op. cit.*, p. 27.

³⁷ *Ibid.*, p. 28.

³⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 28-29.

para el espíritu de la unión interna, dado que la ausencia de moderación en las imposiciones de las sanciones podría suscitar resentimientos y alimentar así nuevos conflictos.

Como se puede observar, Vives —en el respeto del propio criticismo eclético— trasciende constantemente los límites impuestos por la contingencia (propia en ocasiones de las declinaciones religiosas y en otras de los conflictos políticos) en favor de la unidad subyacente a la multiplicidad de los ritos religiosos y de las naciones, todas las cuales son expresión de una única Europa. Incluso se evidencia, a través de estas cartas, que para el humanista valenciano existe y es latente una Europa, a la que aun sin duda en crisis, se le debe dar un valor prioritario con respecto a las particularidades. Para Vives, por tanto, no solo en el plano metafísico la unidad presupone platónicamente la pluralidad (que consiste en la participación de la unidad misma) sino que también en un nivel ético el interés general prevalece siempre sobre el particular.

En el interior de esta perspectiva filosófica ético-metafísica que Vives elabora está su propia obra maestra: el *Diálogo de Juan Luis Vives sobre las disensiones de Europa y la guerra contra los turcos* (Brujas, octubre de 1526). Con una estratagema literaria que nos recuerda tanto al mundo clásico, por la elección de los personajes, como a los diálogos irónicos del humanismo, Vives imagina un diálogo entre algunas autoridades y personajes de la Grecia antigua. Con tal elección estilística, es evidente el intento de referirse a la cuna de la civilización, de la cultura y de la política europea, es decir la Grecia antigua: asume un punto de vista distante con respecto al escenario en objeto con la ventaja de una mayor neutralidad, por un lado, y de capacidad crítica por otro.

El personaje que primeramente toma la palabra es justamente Minos, hijo de Zeus y Europa, el cual interroga a los presentes (Tiresias, Basilio Colax, Polipragmaton y Escipión) acerca de la situación en la cual viven los

hombres europeos: “Dime en qué situación están los asuntos de los hombres”,³⁹ pregunta Minos. La respuesta la da Basilio Colax, cuyo nombre alude al prototipo del cortesano adulator: “En el de siempre”.⁴⁰ Prosiguiendo, explica que la constancia de la vida de estos consiste en la muerte por las enfermedades, o por la guerra, causada —como siempre— por la ausencia de prudencia y por las malévolas inclinaciones que se derivan de los soberanos y su pueblo.⁴¹ Con un creciente interés por el destino de Europa, Minos insatisfecho con la respuesta insta a otro interlocutor, Polipragmaton, a especificar la naturaleza de los conflictos: las guerras, la discordia y los odios definen las relaciones internacionales, así como las inter e intra-religiosas (desde desacuerdos entre cristianos hasta los incesantes contrastes con los turcos).⁴² En las páginas siguientes, Vives menciona el caso valenciano⁴³ y no deja de lanzar una crítica a la propia Italia —que siempre ha sido un botín muy codiciado—, que prefiere someterse a la dominación extranjera a alcanzar un acuerdo interno.⁴⁴ Esta discordia insaciable consume el interior de Europa, la cual, debilitándose, se convierte en una fácil presa para los turcos:

39 J. L. VIVES, ‘Dialogo de Juan Luis Vives sobre las disensiones de Europa y la guerra contra los turcos’, *op. cit.*, p. 50.

40 *Idem.*

41 Cfr. *Idem.*

42 Cfr. *Ibid.*, p. 52.

43 La alusión se refiere a la intervención de Carlos I en Valencia, el 20 de octubre de 1521 (Cfr. *Ibid.*, p. 61).

44 Cfr. *Ibid.*, p. 66.

Las discordias de Europa, primero entre los príncipes de Constantinopla, entregaron Asia a los turcos, lo que les abrió la puerta de Tracia; luego, las disensiones entre los reyes de Europa y las guerras, que surgen unas de otras como las cabezas de la Hidra, les aumentaron el ánimo para extenderse más ampliamente en Europa.⁴⁵

Las duras palabras de Vives en boca de Escipión denuncia el odio ciego de los príncipes de Europa,⁴⁶ corrompidos por las pasiones por las cuales la recta y buena alma de cada hombre se desvía hacia la ambición y la avaricia, dos vicios que conoce el que pierde la autenticidad y la verdad, es decir, aquel que ignora la enseñanza ética y lingüística.⁴⁷ “¿De qué nos sirve la cultura y la instrucción?, ¿de qué tantos conocimientos para la vida?, ¿de qué una educación tan profunda?”⁴⁸ estos son los interrogantes que atormentan a Vives profundamente, estas son las preguntas que guían la crítica a la instrucción de la matriz escolástica y de los gobiernos (naciones, imperios, papado) y que lo impulsan a reformular un proyecto socio-educativo para Europa.

4. *POLIPRAGMATON* Y LA DIALÉCTICA: LAS “ESCUELAS DE FILOSOFÍA” PARA EUROPA

Con la finalidad de poner término a las disensiones en Europa a favor de la constitución de la *res publica* europea, Luis Vives promueve la fundación de una “escuela de filosofía”, la cual:

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 82-83.

⁴⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 76.

⁴⁷ Cfr. J. L. VIVES, ‘Juan Luis Vives a Juan, obispo de Lincoln y confesor del ilustre rey de Inglaterra’, *op. cit.*, pp. 128-129.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 128.

En el recinto de la moderación y de la medida, de la paz, del sostiego, de la tranquilidad y de la tolerancia, hay rivalidades, y ciertamente de muerte, entre los que se dedican al estudio de la lengua latina y los de la griega, entre los de la *dialéctica* y los de la *filosofía* [...].⁴⁹

Esta es la propuesta que Polipragmaton adelanta en el curso del diálogo sobre las disensiones europeas. El hecho de que Vives escoja hablar mediante este personaje no es del todo casual. La figura de Polipragmaton, tal y como la etimología del nombre mismo sugiere, apunta a un hombre familiarizado con la realidad comercial; por extensión, se trata de un hombre cuyo atributo consiste en la familiaridad casi constitutiva con “todas” las “cosas pragmáticas” (*poli-pragmata*). Entre los múltiples personajes presentes en la disputa, Vives escoge al único que es verdaderamente un filósofo. Filósofo no es, sin embargo, aquel que ostenta un saber académico; no es tampoco un hombre de poder, ni por nacimiento ni por virtud. El verdadero filósofo es un hombre práctico, es decir, un hombre familiarizado con la *praxis* ética, que es ya siempre una relación auténtica con la realidad que se constituye a través de una reflexión sobre la misma, la cual necesariamente requiere el uso del lenguaje, y en lo específico, de las artes de la dialéctica que se insertan dentro de las artes del discurso o sermocinales.

Son muchas las razones por las cuales la escuela de filosofía para Europa es una escuela de dialéctica y también una escuela que hace del lenguaje su centro. En primer lugar, es oportuno retornar al contexto intelectual del humanismo del siglo XVI el cual, como premisa, se diferencia por ser fuertemente lingüístico, heredando el interés por las artes sermocinales de la enseñanza de Valla, el cual se apropia de la tesis del clasicismo en relación

49 J. L. VIVES, ‘Diálogo de Juan Luis Vives sobre las disensiones de Europa y la guerra contra los turcos’, *op. cit.*, pp. 52-53.

a la centralidad del lenguaje en la diferenciación del hombre de los animales con la finalidad de constituir una sociedad.⁵⁰ Para Valla, el lenguaje es el horizonte absoluto de la constitución del mundo social y de la experiencia humana, según este el lenguaje actúa como *medium* (en el sentido de instrumento) para que el hombre exprese sus propias experiencias y constituya, con ellas, la propia realidad social.⁵¹ Los humanistas de la tercera generación recuperan esta enseñanza, pero sienten la exigencia de restaurar la relación también con la realidad misma. De hecho, se trata de la relación resultante del hacerse cargo de la tradicional pregunta acerca de la relación entre el pensamiento con sus representaciones y la realidad, a través del lenguaje.⁵² Con Ernst Cassirer⁵³ se puede sostener que los humanistas del siglo XVI interpretan el escenario de crisis, al que deben hacer frente, como el resultado de la imposición de la escolástica, aspectos de la cual incluso pueden ser rastreados en Valla, allí donde esta disocia el estudio del lenguaje del objeto externo. En otros términos, según Cassirer, si el lenguaje de la escolástica puede ser definido como una vuelta al formalismo, así pues, el lenguaje de Valla es la exaltación de la retórica, para la cual el estilo se convierte en el patrón de medida de cualquier contenido y respecto a la cual, la filosofía no es más que una sierva. En ambos casos, se observa que el lenguaje, en su constante reflexión sobre el concepto y

50 Cfr. T. LEINKAUF, *Grundriss. Philosophie des Humanismus und der Renaissance (1350-1600)*, Meiner, Hamburgo, 2017, band 1, p. 140.

51 Cfr. *Ibid.*, pp. 140-141.

52 Cfr. *Supra*, §1.

53 Cfr. E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna. Volume primo: Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza dall'Umanesimo alla scuola cartesiana*, Einaudi, Turín, 1952, pp. 147-150; tit. orig. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlin, 1952.

la palabra, ya no es una reflexión sobre la relación con la realidad, es decir, de la relación con las cosas designadas por las palabras y las intencionadas por el pensamiento.⁵⁴

El intento de Vives de encontrar remedio a las distorsiones de la escolástica desemboca en el retorno a una teoría del lenguaje como teoría de los signos lingüísticos, adecuada para designar al objeto real del cual somos conscientes a través de la percepción sensible y la elaboración de sensaciones por medio de la razón discreta. Este proceso constituye un verdadero y propio método entendido como camino a seguir: de este modo Vives

que ya había argumentado fuertemente contra la lógica de las *Scholae*, en su *Pseudodialecticos* (1519), en *De causis corruptarum artium* y en *De instrumento probabilitatis liber* (1531), donde volvió a subrayar la utilidad de los “tópicos” y del invento de los “lugares”, a los cuales atribuyó la misma función desempeñada, tanto en los talleres de los especialistas como en los cirujanos, por las etiquetas que indicaban los diversos “contenidos” de varios jarrones, lo que permitía distinguir y, al mismo tiempo, elegir y combinar las esencias adecuadas, confirmaba, de este modo, que los “lugares” servían para responder a las más diversas interrogaciones de las cuales siempre depende el proceso y el enriquecimiento de las “artes”.⁵⁵

Los lugares del auténtico y verdadero lenguaje no están en las academias o en las escuelas, sino en lugares de comercio con la realidad, la dimensión dentro de la cual

54 Aquí hacemos referencia al problema medieval de la intencionalidad, por el cual cada pensamiento es siempre pensamiento de algo, dicho de otro modo, “pensamiento de x”.

55 C. VASOLI, ‘I tentativi umanistici cinquecenteschi di un nuovo “ordine” del sapere’, *Le filosofie del Rinascimento*, ed. de P. C. Pissavino, Mondadori, Milano, 2002, pp. 401-402.

el lenguaje se constituye como lengua viva del “discurso sobre las cosas”. Desde aquí entendemos la importancia y la centralidad de la figura de Polipragmaton, personaje cardinal que encarna la plena recuperación de la relación con la realidad a través de un lenguaje de signos para el cual el objeto designado por las palabras se corresponde con el que intencionalmente apunta el concepto. En este sentido, la reforma del lenguaje de Vives es también una reforma pedagógica,⁵⁶ que promueve la revaloración de aquellas figuras a menudo olvidadas, como la del agricultor o la del artesano.⁵⁷

Para comprender plenamente el sentido de la “escuela de filosofía” para Europa como “escuela de dialéctica,” es oportuno considerar aspectos ulteriores de la teoría del lenguaje de Vives. El interés por el lenguaje es, sobre todo, atención por el arte del discurso oral (*locutio*) del cual la dialéctica junto a la gramática y la retórica son la máxima expresión. La concepción fundamental que vincula el lenguaje con la dimensión social es heredada por la escuela latina de Mario Vittorino y de Aurelio Agostino, para los cuales el lenguaje es un elemento antropológico de la connotación social y política: este es pues el vínculo (*vinculum*) que une a la sociedad humana (*societas*) con las expresiones que dan cuenta de esta: vida práctica y social, usos y costumbres, y frutos de la libertad lingüística que auto-constituye a cada uno de los pueblos.⁵⁸

Para Vives, el lenguaje es un instrumento a través del cual el hombre se sirve como principal ayuda para la constitución de las artes; en concreto, del derecho, la educación y la auténtica felicidad. Como el propio Vives escribe:

56 Cfr. E. CASSIRER, *op. cit.*, pp. 151-153.

57 Cfr. *Ibid.*, p. 153.

58 Cfr. T. LEINKAUF, *op. cit.*, p. 382.

[...] nos hemos servido del lenguaje como de la principal ayuda. Éste, en efecto, sancionó las leyes sobre lo justo y lo injusto, sobre el mal y el bien, sin cuyo establecimiento no podría sustentarse la unión de los hombres entre sí. Con la palabra reprendemos a los malos y con ella alabamos a los buenos; por medio de ella enseñamos a los ignorantes y conocemos por experiencia a las personas sensatas, pues hablar como es preciso nos ofrece la mayor prueba de un juicio consistente. Es más, la palabra verdadera, conforme con la ley y la justicia, es la imagen de un corazón bueno y de una fidelidad auténtica.⁵⁹

De este pasaje emerge indudablemente la función social del lenguaje, la cual no deriva solamente del hecho de que por medio de los signos verbales es posible tanto conocer como transmitir a terceros cuanto se ha aprendido (dimensión gnoseológica y pedagógica): de dicha función social, principalmente, depende la posibilidad tanto estar como de trascender el propio tiempo, la sociedad misma. Ante todo, la realidad sociopolítica está constituida en virtud de un vínculo fundado sobre el derecho, así como la determinación —y previo discernimiento— del bien y del mal. Esto se corresponde con la operación lingüística que se desarrolla con respecto a la relación legítima y real entre las “palabras” y las “cosas”. Secundariamente, aunque una lengua está siempre arraigada en su contexto lingüístico, ya que es la expresión verbal de una cultura dada y de un momento preciso (de ahí la necesidad de un estudio morfológico y sintáctico atento que sea inseparable de una inmersión en los bastidores culturales propios de este contexto socio-cultural),⁶⁰ el lenguaje ostenta la capacidad de trascender la contingencia socio-política gracias a las artes sermocinales. De hecho, a través del

59 J. L. VIVES, ‘Isocrates: Nicocles o el auxiliar’. Traducción del griego al latín por Luis Vives, *op. cit.*, p. 114.

60 Cfr. C. G. NOREÑA, *op. cit.*, pp. 150 y ss.

discurso, es posible proceder del contexto particular hacia el universal. Para Vives el lenguaje expresa plenamente la tensión dialéctica entre la realidad sociopolítica particular (por ejemplo, de una nación singular) y la general del contexto más amplio dentro del cual se comprende (en este caso, Europa). En este sentido, la escuela de filosofía se presenta como una escuela de artes sermocinales, que detentan un rol prioritario en el proceso educativo del “buen ciudadano europeo”. Como Thomas Leinkauf explica, para el humanista valenciano la secuencia educativa se estructura de la siguiente manera: gramática, dialéctica (entendida como lógica) y finalmente retórica. Metafóricamente la gramática representa la madera, el material de construcción del edificio que se erige mediante la dialéctica y se inserta armónicamente en el contexto socio-urbanístico gracias a la retórica.⁶¹

Desafortunadamente, Vives no delinea en detalle el programa educativo del ciudadano europeo, al igual que no proporciona indicaciones específicas sobre los presupuestos del mismo, que han sido aquí deducidos de sus textos sobre Europa y madurados frente a una reflexión completa sobre el lenguaje. Suponiendo lo que hasta ahora hemos estado sosteniendo, es posible afirmar que el punto cardinal del proyecto de esta “escuela de filosofía para Europa” es el humanismo cristiano. Cuando el humanista valenciano afirma que el lenguaje es un instrumento que nos conduce a la verdad, ya que la palabra verdadera es imagen de un buen corazón y de una auténtica felicidad, una referencia a la tesis del origen divino del lenguaje, así como a la idea de que este fue confiado a los hombres para que pudieran redimirse —mediante el establecimiento de sociedades buenas (ética) y justas (derecho)— del pecado original.⁶² La

61 Cfr. T. LEINKAUF, *op. cit.*, p. 383.

62 Sobre la influencia del pecado original en la elaboración de la teoría del lenguaje de Vives, véase T. LEINKAUF, *op. cit.*, p. 387.

íntima conexión entre el espíritu y las palabras es tal que los signos verbales, además de ser espejos del alma, son también instrumentos capaces de condicionar el alma misma. Por este motivo la reformulación moral procede de la humanística, en el sentido del estudio de las *humanae et bonae litterae*. En esto están las raíces de la fundación de una “escuela de filosofía” como “escuela de dialéctica” para Europa, donde los ciudadanos no son educados en la eliminación y neutralización de las diferencias, sino que son formados en la toma de conciencia de la propia matriz socio-cultural, en la tensión dialéctica que se instaura con el contexto más amplio, es decir el europeo, del cual se originan todas las naciones individuales y sin el cual no podrían subsistir, ya que la pluralidad de las realidades contingentes se declina de esa misma realidad que la comprende armónicamente, siguiendo una concordancia de las diferencias.⁶³

5. CONCLUSIÓN

El presente artículo ha mostrado la fecundidad del humanismo europeo del siglo XVI, del cual se puede servir para hacer frente a la constante amenaza de la inestabilidad europea. Principalmente al filósofo valenciano Luis Vives se le debe el mérito de haber promovido la fundación de una “escuela de filosofía”, una escuela humanística que tiene como objetivo el proyecto pedagógico de la formación de lo que podría llamarse el “ciudadano de la *res publica* europea”. Los valores de las *humanae et bonae litterae*, con la consecuente reflexión sobre el lenguaje, favorecen la promoción de un nuevo concepto de humanista capaz de sostener, social y políticamente, la tensión entre pluralidad y unidad, es decir, entre la multiplicidad de naciones y la unidad de

63 Cfr. Sobre la *concordantia differentiarum* el pensamiento filosófico, religioso y político de Nicolás de Cusa. Véase sobre todo el tratado *De concordantia catholica* (1434) y el diálogo *De pace fidei* (1453).

Europa. En este programa palingenésico, la filosofía juega un papel central, pero —no olvidemos— no se trata de una filosofía en el sentido académico o tradicional escolástico. Para Vives, la filosofía es el corazón palpitante de la sociedad misma y se encuentra en el redescubrimiento crítico de la relación entre “pensamiento” y las “cosas” a través del “lenguaje,” en los lugares artísticos, del comercio e incluso en una plaza cualquiera,⁶⁴ centro de la realidad política, social y cultural.

Traducción de Alba Marín

⁶⁴ Para esta reflexión me refiero al encuentro —ocurrido precisamente en una plaza— con el profesor Antonio Lastra, a quien doy toda mi estima y agradecimiento por haberme sugerido el estudio del pensamiento de Luis Vives.

*DE EUROPAE DISSIDIIS. SENTIMIENTOS,
RAZÓN Y “TÉCNICA POLÍTICA”, DE LUIS
VIVES A LA “ESCUELA DE TURÍN”*

Elisa Destefanis
(Università degli Studi di Torino)

El problema que nos reúne en la elaboración de este volumen es el problema de Europa, de la identidad europea. Desde hace algún tiempo Europa vive una crisis en muchos sentidos. Se habla de una crisis económica, vinculada a los actuales modos y dinámicas de la producción capitalista globalizada; se habla de una crisis política e institucional, con Estados que se orientan gradualmente hacia la soberanía; se habla de crisis social, especialmente en relación con los fenómenos migratorios.¹ En todas estas áreas surge un conflicto entre hombres y

¹ Podemos encontrar una panorámica sobre la crisis europea en *L'Unione Europea in crisi*, ed. de L. Torchia, Giuffrè, Milán, 2017.

grupos humanos cada vez más pronunciado y también la dificultad de encontrar medidas civiles efectivas para remediarlos. Es precisamente la presencia del conflicto lo que socava la identidad europea, lo que la pone en duda tanto en su realidad como en su idea. De esta manera, la crisis de Europa es también una crisis de la cultura europea. Pero, como recuerda la etimología griega, *krísis* es también la llamada al análisis y a la decisión con respecto a cierta realidad y cierta idea de Europa. La Europa de los Estados, pero también la Europa de los hombres que allí viven y los incorporan. La crisis europea, por tanto, apunta a una crisis más amplia, una crisis que involucra al hombre mismo, a su identidad individual y colectiva, a su forma de relacionarse consigo mismo y, también, con “los otros”, con otros hombres y, en general, con el ambiente que a su vez contribuye a determinar su naturaleza. Dado que la crisis europea refleja la crisis del hombre contemporáneo y su forma de relacionarse con el medio ambiente, podemos decir que la crisis de Europa es un espejo de una crisis *ecológica*.²

El seminario está dedicado a la figura y obra de Luis Vives. En el siglo XVI, Vives ofrece un marco del conflicto en Europa que puede ayudarnos a comprender la dinámica actual del conflicto en muchos sentidos. En el diálogo *Sobre las disensiones de Europa* (1526), Vives destaca en particular el papel de los sentimientos en la caracterización de la convivencia en Europa y dentro de los Estados europeos individuales: tanto en la esfera pública como en la privada, los hombres son todos “prisioneros de la pasión, pésima consejera”;³ de este modo

2 Con respecto a esta cuestión remitimos a las reflexiones del prof. G. Cuozzo, *La filosofia che serve. Realismo. Ecologia. Azione*, Moretti & Vitali, Bérgamo, 2017.

3 J. L. VIVES, ‘Diálogo de Juan Luis Vives sobre las disensiones de Europa y la guerra contra los Turcos (1526)’, *De Europae dissidiis et republica: ‘Sobre las disensiones de Europa, y sobre el estado’*, trad. de F. Calero y M. J. Echarte, 1992, pp. 49-86: 68. Cfr. también *Id.*, ‘Al Papa Adriano VI,

el italiano desprecia y odia a todos los transalpinos como a bárbaros, el francés escupe ante la palabra “ingleses”, estos no quieren mucho a los escoceses y a los franceses. Entre los franceses y los españoles en nuestro tiempo se han hecho guerras no sin enormes matanzas, de las que han quedado en sus corazones raíces profundas de enemistades [...], ciudades dentro de la misma jurisdicción enemigas entre sí por causa de un regatillo de agua, por un trozo de campo, o porque una ha quitado a otra mucho más rica algunas ventajas. [...] El padre transmite a sus hijos los odios como por herencia; nacen enemigos, no se hacen.⁴

En una carta de 1524 dirigida al obispo de Lincoln, Vives especifica cómo la ambición y la avaricia son, sobre todo, los dos sentimientos que más influyen en las relaciones entre los hombres y en la de cada individuo consigo mismo.⁵ Pero estos dos sentimientos también tienen consecuencias negativas tanto en el contexto de la relación entre el hombre y el medio ambiente como entre el hombre y la naturaleza:

Por tanto, no tenemos bastante ya con cualquier grado de riqueza, ni nos satisface ningún honor; siendo unos animalillos, a los que para alimentarse mientras viven es suficiente media yugada de campo, y lo mismo para sepultura al morir, recorremos con el pensamiento todas las tierras y mares, perturbándolo todo, destrozándolo todo, mientras damos satisfacción a nuestras pasiones, sin que nos

sobre las perturbaciones de Europa (Lovaina, 12 de octubre de 1522)', *op. cit.*, pp. 11-25: 13 ("tanto por las guerras como por las perturbaciones provocadas por hombres de malos sentimientos").

4 *Ibid.*, p. 52.

5 Cfr. *Id.*, 'Juan Luis Vives a Juan, obispo de Lincoln y confesor del ilustre de Inglaterra (Brujas, 8 de julio de 1524)', *op. cit.*, pp. 127-131: 128-129.

recuerden nuestra fragilidad y a dónde hemos de ir ni el número de los que mueren todos los días ni las enfermedades de nuestros propios cuerpos.⁶

La referencia a la finitud y al sufrimiento, en resumen, a los límites de la existencia humana, es considerada por Vives como un remedio ofrecido por la naturaleza misma a la *hybris* del hombre:

La naturaleza, muy previsora, para que ningún hombre hiciese daño a otro nos otorgó unos cuerpos que se llenan con muy pocas cosas, a fin de condenar los engaños y las injusticias mutuas con bastante justicia como aportando nosotros mismos la prueba, así como de demostrar que las malas acciones han de ser imputadas únicamente a nosotros.⁷

Sin embargo, el hombre moderno, ajeno a su relación con la naturaleza y los límites que impone a su existencia, procede a la destrucción de sí mismo, de otros hombres y del medio ambiente. Esta orientación se nutre de la producción de técnicas dirigidas, precisamente, a la destrucción de toda relación y de toda existencia.⁸ Esta visión negativa de la técnica, sin embargo, está flanqueada por Vives con una consideración positiva, relacionada con la tarea de garantizar la coexistencia pacífica entre los hombres. Al describir a Enrique VIII de Inglaterra las relaciones entre reyes y súbditos, Vives señala la importancia del empleo de “técnicas” sobre los hombres que carezcan de virtud.⁹ Sin embargo,

6 *Ibid.*, p. 129.

7 *Ibidem.*

8 Cfr. J. L. VIVES, ‘Diálogo de Juan Luis Vives sobre las disensiones de Europa y la guerra contra los Turcos’, *op. cit.*, pp. 69-70.

9 Cfr. J. L. VIVES, ‘Al mismo rey, sobre el gobierno del reino, sobre la guerra y la paz (Brujas, 8 de octubre de 1525)’, *op. cit.*, pp. 33-48: 35.

estas técnicas, advierte el autor, no deben confiar en la violencia y el sentimiento de miedo, pues ello implicaría la degeneración de la naturaleza humana y la pérdida de la libertad del individuo:

Algunos piensan que con la violencia y el miedo están bien protegidos y equipados, pero esos instrumentos, en la medida en que son propios de esclavos y no de hombres libres, hacen que todo el pueblo degenere hacia la naturaleza y condición propias de los esclavos.¹⁰

En primer lugar, la técnica de resolución de conflictos humanos será la cultura, el conocimiento derivado de la “instrucción”, que si, por un lado, da forma al propio “arte de gobernar” del soberano, por otro lado debe extenderse a todos los ciudadanos.¹¹ La educación es, de hecho, la forma en que es posible llegar a la *sabiduría*, ese “ser aconsejado” en el que los sentimientos individuales encuentran corrección y medida, dando paso a una razón capaz de garantizar la armonía entre los hombres y al mismo tiempo preservar la libertad de estos, pero también reorientar la relación entre el hombre y la naturaleza, la naturaleza del hombre mismo y el medio ambiente.¹²

La reflexión sobre la técnica y sobre la relación que por ella se establece entre el sentimiento y la razón también representa uno de los puntos alrededor de los cuales gira la elaboración filosófica de la “Escuela de Turín”. Los autores que examinaré aquí son algunos de los principales exponentes de esta escuela, nacidos dentro del ámbito de

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 34-35.

¹² La reflexión sobre la relación entre el hombre dotado de sabiduría y el orden del mundo aflora en particular en el discurso sobre César Augusto y sobre el soberano como imagen de Cristo, “Príncipe del mundo”: cfr. *Ibid.*, pp. 42-44.

la Universidad de Turín entre la primera y la segunda mitad del siglo XX: Nicola Abbagnano, Norberto Bobbio, Pietro Chiodi, Augusto Guzzo y Luigi Pareyson. A partir de la consideración, en particular ofrecida por Abbagnano y Guzzo, de la relación entre sentimiento, razón y técnica, y la profundización llevada a cabo por Chiodi, Pareyson y Bobbio sobre el tema de la técnica, se extraerán algunas conclusiones sobre la relación entre sentimiento, razón y “técnica política”, con la esperanza de que puedan ser de alguna utilidad con respecto a la cuestión de Europa. Por otro lado, al menos tres de estos autores, Bobbio, Chiodi y Pareyson, han sido protagonistas de ese evento que los historiadores de la política italiana y europea han señalado a menudo como el verdadero acto fundador de la misma identidad europea: la Resistencia.¹³ La referencia a su reflexión permite, por tanto, acercar la presente investigación a la realidad política actual precisamente porque parece estar constantemente informada por la comparación práctica con la situación política de la época, por su militancia común en la guerra civil.

En *La struttura dell'esistenza* de 1938, una obra que puede considerarse el manifiesto del existencialismo italiano,¹⁴ Abbagnano considera los sentimientos como una dimensión de la existencia humana perteneciente a la coexistencia, que es una condición estructural, por lo tanto necesaria, de la existencia misma del hombre:

Sentimenti, passioni, ambizioni, aspirazioni, con tutte le loro alternative drammatiche o insignificanti, nella loro banalità come nella loro eccezionalità, costituiscono quel dominio dell'essere dell'ente, la cui possibilità trascendentale è la coesistenza strutturale.

13 Esta tesis en concreto la expresa C. PAVONE, *Una guerra civile. Saggio storico sulla moralità nella Resistenza*, Bollati Boringhieri, Turín, 1991.

14 Sobre la “novedad” que esta obra representa cfr. C. A. VIANO, *Stagioni filosofiche. La filosofia del Novecento fra Torino e l'Italia*, Il Mulino, Bologna, 2007, pp. 92-93.

Si ritiene comunemente che la vita emozionale si esaurisca nell'individuo e sia anzi quanto di più intimo, di più proprio, e di più incomunicabile l'individuo abbia. In realtà, essa è invece il segno più certo che la stessa costituzione dell'individuo trascende l'individuo [...]. Una emozione è, in generale, un rapporto fra enti fondato sulla possibilità della loro comprensione reciproca.¹⁵

La determinación de esta relación tiene lugar en la comunicación,¹⁶ que es el ámbito en el que surge el vínculo entre los sentimientos y la razón. Abbagnano observa de hecho que la comunicación del sentimiento, posibilitada por la propia estructura existencial (y que comparte con la existencia su ser fundamentalmente libertad),¹⁷ se realiza como “razón crítica” en su conexión con la normatividad existencial, es decir, con ese *deber ser*, intrínseco a la existencia como su condición de posibilidad, emerge en la coexistencia y tiene como objetivo la constitución de la existencia en su unidad finita.¹⁸ Pero, ¿cuál es en concreto el modo por el cual la razón, que es posible pero no necesaria, y que está condicionada por la existencia misma del hombre en sus relaciones con el otro, se

15 N. ABBAGNANO, ‘La struttura dell’esistenza’ (1938), *Scritti esistenzialisti*, ed. de B. Maiorca, UTET, Turín, 1988, pp. 57-227: 150. Traducción de la cita: “Los sentimientos, las pasiones, las ambiciones, las aspiraciones, con todas sus alternativas dramáticas o insignificantes, en su banalidad y en su excepcionalidad, constituyen ese dominio del ser de la entidad, cuya posibilidad trascendental es la coexistencia estructural. En general, se cree que la vida emocional se agota en el individuo y, de hecho, es la más íntima, la más adecuada y la más incomunicable que tiene el individuo. En realidad, es el signo más seguro de que la constitución misma del individuo trasciende al individuo [...]. Una emoción es, en general, una relación entre entidades basada en la posibilidad de su comprensión mutua”.

16 Cfr. *Ibid.*, p. 151.

17 Cfr. *Ibid.*, p. 153.

18 *Ibidem*.

constituye? En el pensamiento de Abbagnano este paso se da por la técnica. De hecho, la técnica es la “respuesta a la necesidad que expresa la dependencia necesaria del hombre en el mundo”.¹⁹ Dado que la existencia es “la constitución del mundo en tanto que ente”,²⁰ y por lo tanto la relación con el mundo, con la naturaleza²¹ es una condición estructural de la existencia individual y está en armonía con su dimensión coexistencial, la técnica, que concierne precisamente a las relaciones entre el hombre y el mundo, aparece como indispensable para la realización de esta relación. Por lo tanto, la técnica es la forma en que el hombre puede alcanzar el conocimiento y la razón, una razón “minúscula” y siempre problemática, que como tal está constantemente expuesta al riesgo de fracaso, pero que también determina esa fuerza dirigida a hacer más humanos tanto al mundo como a las relaciones que se constituyen en él.²² La razón emerge, por un lado, en la producción de “técnicas racionales” y por el otro, en su propio uso y empleo. El uso de la técnica, afirma Abbagnano, debe estar orientado a la promoción de la existencia humana y no a su mortificación; de ahí la importancia de comprender y corregir la técnica para su humanización, ya que esta comprensión y corrección afectan directamente a la humanidad del hombre:

La tecnica include come prima e fondamentale condizione di sé la comprensione della tecnica; e la comprensione della tecnica è l'uomo in suo atteggiamento fondamentale. Senza tale

19 N. ABBAGNANO, 'Introduzione all'esistenzialismo' (1942), *op. cit.*, pp. 229-369: 341.

20 *Ibidem.*

21 Cfr. *Ibid.*, p. 365.

22 Cfr. *Id.*, 'L'appello della ragione e le tecniche della ragione' (1952), *Scritti neoilluministici (1948-1965)*, ed. de B. Maiorca, UTET, Turín, 2001, pp. 155-175.

comprensione la tecnica si ferma necessariamente in una fase di imperfetta realizzazione che fa sentire all'uomo il suo peso mortificante. In virtù di quella comprensione, e dell'accettazione radicale che essa porta con sé, essa tende veramente a realizzarsi nella sua natura e con ciò si *umanizza* e si rivela connessa alla natura stessa dell'uomo.²³

Para que el hombre, a través de la técnica, llegue a una razón capaz de ofrecer una comprensión de su propia existencia, no abstracta sino viva, apasionada y llena de sentimientos, capaz de darle orden y dirección, primero debe abandonar la “falsa pretensión de realizarse espiritualmente sin tener en cuenta la relación con el mundo y encerrándonos en el interior de la conciencia”.²⁴ Esto significa que para realizar su propia naturaleza el hombre debe repensar su relación con su entorno, con aquello que le rodea y buscar esas “técnicas de convivencia” que le permiten garantizar tanto su propia humanidad individual como la humanidad de las relaciones que establece con el otro. Esta es, según Abbagnano (que aquí mira a los “antiguos”), la “sabiduría [...] cuya investigación siempre ha sido tarea de la filosofía”.²⁵

La reflexión de Abbagnano es compartida y desarrollada por Pietro Chiodi, su estudiante en la Universidad de

23 *Id.*, ‘Filosofia, religione, scienza’ (1947), *op. cit.*, pp. 371-500: 498. Traducción de la cita: “La técnica incluye como primera y fundamental condición de sí misma la comprensión de la técnica; y la comprensión de la técnica es el hombre en su actitud fundamental. Sin esta comprensión, la técnica necesariamente se detiene en una fase de realización imperfecta que hace que el hombre sienta su peso mortificante. En virtud de esa comprensión, y de la aceptación radical que trae consigo, la técnica tiende efectivamente a realizarse en su naturaleza y con ello se *humaniza* y ostenta su conexión con la naturaleza misma del hombre”.

24 *Ibidem.*

25 *Id.*, ‘Morte o trasfigurazione dell'esistenzialismo’ (1955), *Scritti esistenzialisti*, *op. cit.*, pp. 583-597: 596.

Turín.²⁶ En el pensamiento de Chiodi, los problemas de la existencia, la razón y la técnica se investigan a partir de la comparación con la filosofía de Martin Heidegger y desde la consideración de la relación entre el nihilismo y la crisis humana. En un artículo titulado ‘L’essenza del nichilismo’ (1953), Chiodi destaca cómo el nihilismo, “la gran amenaza que se cierne sobre el pensamiento contemporáneo”,²⁷ parece inadecuado con respecto al problema de la existencia humana, ya que la existencia se fundamenta en el plano categorial de la necesidad y, por lo tanto, en la exigencia de expulsar la posibilidad de la nada de la realidad, una operación que de hecho conduce a la negación de la existencia misma, de su constitución como trascendencia o como relación con el otro.²⁸ Este marco del discurso filosófico, señala el autor, implica, por tanto, un cierre de la existencia en el horizonte de la presencialidad, de la “presencia inmediata del ser a la existencia” y, por consiguiente, la imposibilidad de su apertura al *deber ser*, a esa normatividad ya indicada por Abbagnano como fundamental para la promoción y orientación de la existencia humana, que presupone, para poder realizarse, la posibilidad existencial:

La presenza immediata dell’essere all’esistenza non sottrae quest’ultima al nichilismo, ma le sottrae semplicemente ogni orizzonte di possibile valutazione, di possibile impegno, di possibile responsabilità; ed in primo luogo: l’orizzonte di una possibile discriminazione fra essere e nulla. [...] Dove la realtà coincide con la presenzialità e quindi con

26 Sin embargo, al menos en una ocasión, Abbagnano habla de su deuda filosófica con Chiodi: cfr. ‘Necrologio. Pietro Chiodi’, *Rivista di filosofia*, 61 (1970), pp. 447-448: 448.

27 P. CHIODI, ‘L’essenza del nichilismo’ (1953), *Esistenzialismo e filosofia contemporanea*, ed. de G. Cambiano, Edizioni della Normale, Pisa, 2007, pp. 47-52: 49.

28 Cfr. *Ibid.*, pp. 48-49.

la necessità non c'è posto per l'essere *impresenziale del dover-essere*, cioè per la nullificazione della presenzialità e quindi per l'oltrepassamento del nichilismo.²⁹

En otras palabras, la superación del nihilismo requiere repensar la realidad humana a la luz de la categoría de posibilidad, reconociendo asimismo la naturaleza problemática y estructuralmente condicionada. Tanto para Abbagnano como para Chiodi es necesario un replanteamiento que involucra las relaciones de otredad y, en particular, la relación entre el hombre y el mundo, entre el hombre y la naturaleza, que determina el carácter finito de la existencia y encuentra en la técnica su modalidad de realización. En un texto contemporáneo a 'L'essenza del nichilismo', dedicado precisamente a 'Il problema della tecnica' (1953), Chiodi observa, sobre la base de su maestro, cómo la realización de la existencia humana a través de la técnica está conectada a la *necesidad* de la relación con el mundo. La necesidad, de hecho, es "posibilidad que deviene investigación"; y esta investigación se encuentra en el origen de la técnica, "la forma de la posible relación entre el hombre y el mundo" que "condiciona instrumentalmente todo trabajo humano".³⁰ Por tanto, la técnica está implicada en toda la dimensión de la existencia humana y de la relación entre el hombre y la naturaleza, por lo que en ella y en

29 *Ibid.*, pp. 51-52. Traducción de la cita: "La presencia inmediata del ser en la existencia no sustrae a esta última del nihilismo, sino que simplemente elimina todo horizonte de posible evaluación, de posible compromiso, de posible responsabilidad; y en primer lugar: el horizonte de una posible discriminación entre el ser y la nada. [...] Donde la realidad coincide con la presencia y, por lo tanto, con la necesidad, no hay lugar para el *ser impresencial del deber-ser*, es decir, para la anulación de la presenzialidad y, por lo tanto, para la superación del nihilismo".

30 Cfr. *Id.*, 'Il problema della tecnica' (1953), *Esistenzialismo e filosofia contemporanea*, op. cit., pp. 53-58: 54-58.

particular en su uso, está en juego la humanidad misma del hombre.³¹ Por otro lado, solo la técnica revela, en sus diversas formas, esa “crisis de la satisfacción” que es sintomática de la crisis del hombre:

In talune sue forme essa [la tecnica] non fa che denunciare la crisi di fruizione in cui una società è incappata. È allora che il mondo si rivela inaccettabile. È allora che molti si rifugiano, fuggendo, nell’“interiorità” o nella filosofia intesa come “consolazione”; fuggendo innanzi ad una tecnica divenuta inaccettabile, essi la servono col loro silenzio e la loro inazione, dimentichi che il più raffinato strumento tecnico di oppressione e di ingiustizia è, nello stesso tempo, il mezzo più adeguato per la loro eliminazione.³²

Para superar la crisis creada por el entrecruzamiento del nihilismo y el uso negativo de la técnica es necesario, según Chiodi, un replanteamiento de la existencia como posibilidad condicionada y finita y, a partir del supuesto de esta “tarea trágica”, repensar las técnicas humanas y su uso en la dirección de su realización positiva, encaminadas a promover la humanidad del hombre y del mundo.³³

Tanto Abbagnano como Chiodi reconocen que la técnica es, fundamentalmente, arte, producción cultural que es una expresión de la reciprocidad de la relación entre el

31 Cfr. *Ibid.*, pp. 56-57.

32 *Ibid.*, p. 57. Traducción de la cita: “En algunas de sus formas, [la técnica] simplemente denuncia la crisis de satisfacción en la que ha caído una sociedad. Ahí es cuando el mundo resulta inaceptable. Es entonces cuando muchos se refugian, huyen, hacia la ‘interioridad’ o hacia la filosofía entendida como ‘consolación’; huyendo frente a una técnica que se ha vuelto inaceptable, devienen sus siervos con su silencio e inacción, olvidando que el instrumento técnico más refinado de opresión e injusticia es, al mismo tiempo, el medio más apropiado para su eliminación”.

33 Cfr. *Ibid.*, pp. 57-58.

hombre y el mundo, entre el hombre y la naturaleza.³⁴ En la “Escuela de Turín”, esta idea es desarrollada en particular por Augusto Guzzo y, sobre todo, por su alumno Luigi Pareyson. Para Abbagnano, del mismo modo que para Guzzo, con quien Abbagnano tuvo una fuerte asociación, también gracias a la formación napolitana común,³⁵ la reflexión sobre la técnica presupone la consideración de

34 Cfr. N. ABBAGNANO, ‘Introduzione all’esistenzialismo’, *op. cit.*, pp. 364-365: “L’arte è sempre produzione, lavoro, tecnica. La tecnica è il momento della realizzazione dell’opera d’arte [...]. Non c’è quindi una tecnica che sia comunque distinta o distinguibile dall’arte come pura sensibilità. [...] È l’aspetto per il quale la natura si umanizza ed entra a far parte dell’esistenza come tale. È il movimento per il quale la natura muove verso l’uomo proprio nell’atto in cui l’uomo muove verso la natura, impegnando tutte le sue forze in questo ritorno. La tecnica rappresenta l’incontro tra la natura e l’uomo. [...] Nel momento dell’incontro la natura diventa oggetto d’arte, cioè viene sottratta alla dispersione naturalistica e ricondotta alla sua unità autentica”. Traducción del pasaje: “El arte es siempre producción, trabajo, técnica. La técnica es el momento de la realización de la obra de arte [...]. Por lo tanto, no existe una técnica que sea, en cualquier caso, distinta o distinguible del arte como pura sensibilidad. [...] Es el aspecto por el cual la naturaleza se humaniza y se convierte en parte de la existencia como tal. Es el movimiento por el cual la naturaleza se mueve hacia el hombre precisamente en el acto en que el hombre se mueve hacia la naturaleza, comprometiendo todas sus fuerzas en este retorno. La técnica representa el encuentro entre la naturaleza y el hombre. [...] En el momento del encuentro, la naturaleza se convierte en objeto del arte, es decir, se retira de la dispersión naturalista y se devuelve a su unidad auténtica”. Cfr. P. CHIODI, ‘Il problema della tecnica’, *op. cit.*, p. 56: “È noto come i Greci indicassero col medesimo nome di ‘tecnico’ l’artista e l’artigiano. Ciò [...] sta a significare [...] che l’uomo è sempre e necessariamente ‘tecnico’ qualunque cosa ‘faccia’. [...] *La tecnica è quindi l’ordinamento del mondo in vista della fruizione di sé da parte dell’uomo*”. Traducción del pasaje: “Se sabe que los griegos nombraron de igual modo al artista y al artesano como ‘técnicos’. Esto [...] significa que el hombre es siempre y necesariamente ‘técnico’ en todo lo que ‘hace’. [...] *La técnica es, por lo tanto, el ordenamiento del mundo en vista del uso que el hombre hace de sí mismo*”.

35 No obstante, Guzzo se formó dentro de la escuela idealista de Sebastiano Maturi y Abbagnano en la escuela de Antonio Alliotto, defensor de una filosofía científica y crítica del idealismo. Sobre las relaciones entre Guzzo y Abbagnano cfr. C. A. VIANO, *op. cit.*, pp. 63-68.

la relación entre el sentimiento y la razón. En *La Moralità* (1950), segundo volumen de *L'uomo*, su trabajo más ambicioso y sistemático, Guzzo afirma claramente que no es posible comprender la relación del hombre consigo mismo y con los demás, es decir, su moralidad y libertad en la que se funda, sin “el estudio de la relación precisa entre pasiones y razón”.³⁶ Según el autor, la moralidad se determina de hecho a partir de una iniciativa libre del hombre y puede estar condicionada por el uso de una razón que, como evaluación y decisión, consiste en comprender, juzgar y comprometer el sentimiento en la dirección de su modificación y adherirse al “deber” reconocido por el individuo o por el grupo como propio de su existencia. La razón, de esta manera, se configura como un “sentimiento moral” que es el resultado del uso de un arte, de una “técnica” orientada a disciplinar y dirigir el sentimiento hacia lo que es “bueno” para la vida humana.³⁷ En un artículo de 1961, titulado “‘Téchne’ e tecnica”, el filósofo, de manera similar a Abbagnano y Chiodi (pero también, como se verá, a Pareyson),³⁸ señala el origen común de los conceptos de “arte” y “técnica”: “La ‘técnica’ no es más que un adjetivo, posteriormente sustantivado, de *téchne*, que es precisamente ‘arte’ en el sentido de composición dispuesta a su fin”.³⁹ A partir de esta definición, Guzzo

36 A. Guzzo, *La moralità*, Edizioni di “Filosofia”, Turín, 1950, p. 25.

37 Cfr. *Ibid.*, pp. 279, 292 y los dos artículos que a continuación señalamos: *Id.*, “‘Téchne’ e Tecnica”, *Filosofia*, 12 (1961/1), pp. 87-108; *Id.*, ‘L'uomo, la macchina, la tecnica’, *Filosofia*, 17 (1966/1), pp. 425-450.

38 Las reflexiones de Abbagnano y Chiodi son anteriores a las de Guzzo, aunque Guzzo ya habla del problema del arte en relación con la razón en *L'io e la ragione* (1947) (cfr. *L'io e la ragione*, Morcelliana, Brescia, 1947, en concreto pp. 46-47); del mismo modo son anteriores las reflexiones de Pareyson sobre el tema, aunque el propio Pareyson admite que sus investigaciones estéticas se originan en la comparación con la obra de Guzzo (cfr. L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività* (1954), Sansoni, Florencia, 1974, p. 7).

39 A. GUZZO, “‘Téchne’ e Tecnica”, *op. cit.*, p. 95.

puede afirmar que “toda la convivencia de los hombres florece a partir de las ‘artes’”.⁴⁰ El arte emerge en la producción y el uso de las técnicas humanas, desde las más estrictamente artísticas a la esfera de la política, el derecho y la economía.⁴¹ El arte, especifica el autor, sin embargo, también es conocimiento,⁴² ya que en él el “hacer” implica siempre un “saber hacer”:

Ogni “arte” [...] è un “saper fare”, quale che sia il fine a cui è indirizzato; un “saper fare”, dove il “fare”, cioè la realizzazione, la produzione di cosa nuova, la “creazione” o *poiesis*, come si dice, è importante quanto il “saper fare”, senza che né il “fare” importi necessariamente prassi, perché può trattarsi di produzione poetica o musicale o di provocazione di puri stati d’animo e sentimenti, né il “saper fare” si limiti a una conoscenza teorica, e, in certi casi, scientifica delle regole d’uso, perché l’“arte” sta nel “trovare” originalmente quale uso abile fare di codeste regole, o d’altre ad esse sostituite.⁴³

Guzzo observa que este conocimiento es siempre un producto individual y que solo a partir de la comunicación,

40 *Ibid.*, p. 96.

41 *Cfr. Ibid.*, pp. 96-98.

42 *Cfr. Ibid.*, p. 107.

43 *Ibid.*, p. 101. Traducción de la cita: “Todo ‘arte’ es un ‘saber hacer’, sea cual sea el propósito al que se dirige; un ‘saber hacer’, donde el ‘hacer’, es decir, la realización, la producción de una cosa nueva, la ‘creación’ o la *poiesis*, como se suele decir, es tan importante como el ‘saber hacer’, aunque el ‘hacer’ no comporte necesariamente praxis, porque puede ser una producción poética o musical o una provocación de estados de ánimo y sentimientos puros, ni tampoco el ‘saber hacer’ se limite a un conocimiento teórico y, en algunos casos, científico de las reglas de uso, porque el ‘arte’ radica en ‘encontrar’ originariamente qué uso debe hacerse de estas reglas o por qué otras debe sustituirse”.

y la “conversación”, puede universalizarse.⁴⁴ Sobre este tema insiste el filósofo en otro artículo de los años sesenta, escrito con motivo de una conferencia sobre la técnica organizada por él mismo.⁴⁵ En ‘L’uomo, la macchina, la tecnica’ (1966) Guzzo, que distingue la *téchne* de la pluralidad de técnicas elaboradas por el hombre, reafirma su apelación al *arte de la técnica* al tratar los problemas prácticos de la vida humana y, en particular, el problema de la moral y la política. Esta es la apelación, señala el autor, de una filosofía que, al considerar al hombre en su trabajo de producción, discusión y mejora de las técnicas, se constituye como una *filosofía civil*:

Sole si giustificano le filosofie per le quali l’uomo, proponendo invenzioni ed elaborando tecniche per organizzarle in produzioni consistenti, ha il coraggio delle proposte che fa e del lavoro che dedica ad attuarle, risponde delle une e dell’altro, chiede l’altrui esame e, se possibile, l’altrui accettazione [...] le filosofie che considerano l’uomo impegnato essenzialmente in quest’opera sono filosofie civili, che lasciano all’uomo la misura umana: né angelo né bestia né dio, ma essere che perfezionando le sue proposte e il suo lavoro migliora e perfeziona se stesso.⁴⁶

44 Cfr. *Id.*, ‘L’uomo, la macchina, la tecnica’, *op. cit.*, pp. 439-440.

45 Se trata del XXI Congreso Nacional de Filosofía, celebrado en la Universidad de Pisa del 22 al 25 de abril de 1967.

46 A. GUZZO, ‘L’uomo, la macchina, la tecnica’, *op. cit.*, p. 449. Traducción de la cita: “Sólo son aceptables las filosofías mediante las cuales el hombre, en su tarea de proponer invenciones y elaborar técnicas para organizarlas en producciones consistentes, tenga el coraje para hacer sus propuestas y dedicarles el trabajo que su implementación requiere, para responder tanto de sus propuestas como de su trabajo, para solicitar la evaluación de los demás y, si es posible, la aceptación de estos [...] las filosofías que consideran al hombre involucrado esencialmente en esta tarea son filosofías civiles y tienen al hombre como medida humana: ni ángel, ni bestia ni dios, sino un ser que al perfeccionar sus propuestas y su trabajo se mejora a sí mismo”.

Una filosofía civil es también la de Luigi Pareyson, quien, desde la segunda mitad de la década de 1940, por sugerencia de su maestro, se interesó por el quehacer artístico, destacando su lugar fundamental entre todas las actividades humanas. En *Estetica. Teoria della formatività* (1954), Pareyson señala que la “formatividad”, esto es, una forma de “hacer” que también se puede encontrar en cualquier otra actividad humana, es inherente a la obra artística:

Todos los aspectos de la labor humana, desde la más simple hasta la más compleja, tienen un carácter ineliminable y esencial de formatividad. [...] Toda operación implica, ante todo, un “hacer”: [...] también el ejercicio del pensamiento y la actividad moral requieren un “hacer”, sin el cual no se materializarían en trabajos prácticos o de pensamiento.⁴⁷

El operar formativo, especifica Pareyson, es un “hacer que mientras hace, *inventa el modo de hacer*;” por lo tanto, presupone la unidad de “hacer” y “saber hacer”, de tal manera que “formar significa en un sentido hacer, es decir, cumplir, ejecutar, producir, realizar y, en otro sentido, encontrar maneras de hacer, es decir, inventar, descubrir, deducir, saber hacer”.⁴⁸ Esto implica un procedimiento por ensayo y error que, si bien destaca la libertad y falibilidad de la actividad humana, por otro lado es el origen de la “ley” que señala el “éxito” de la acción.⁴⁹ En consecuencia, con su teoría de la formatividad Pareyson alcanza a dar razón tanto de la producción artística como de la “artisticidad” intrínseca en la producción de técnicas humanas no estrictamente artísticas y en su modo de uso:

47 L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, op. cit., p. 18.

48 *Ibid.*, p. 60.

49 Cfr. *Ibid.*, pp. 60-68.

In ogni campo dell'operosità umana niente si può fare senza insieme inventare in qualche maniera il modo di fare. Ci vuol "arte" per fare qualsiasi cosa, e nulla si può far bene senza "arte": non c'è occupazione umana, per quanto umile, tenue e insignificante, che non richieda, in chi vi attende, "arte", cioè la capacità di inventare il modo di fare facendo, e di fare sapendo fare [...]. E anche là dove tecniche sicure e tradizionali sembrano garantire l'esito della realizzazione c'è posto ancora per l'intervento della formatività, perché l'apprendimento e l'applicazione d'una tecnica sono operativi, e quindi formativi, come il suo stesso sorgere e definirsi e consolidarsi in norme trasmissibili [...].⁵⁰

En el pensamiento de Pareyson, como en el de Guzzo, Abbagnano y Chiodi, la producción "artística" y el uso de técnicas presuponen, por tanto, el conocimiento y la cultura, a través de los cuales el hombre produce y renueva su propia naturaleza, su propia humanidad y, con ella, su relación con los demás y con la naturaleza que le rodea. El arte, continuando la actividad formativa de la naturaleza, se convierte así en la expresión de una "solidaridad" entre hombre y naturaleza,⁵¹ pero también en condición de posibilidad de la relación entre los hombres: como producción de formas abiertas, formas finitas pero siempre

⁵⁰ *Ibid.*, p. 64. Traducción de la cita: "En cualquier ámbito de la actividad humana no es posible hacer algo sin al mismo tiempo inventar su forma de hacerse. Se necesita 'arte' para hacer cualquier cosa, y nada se puede hacer bien sin 'arte': no hay ocupación humana, por humilde, tenue e insignificante que sea, que no requiera, de aquellos que la realizan, 'arte', es decir la capacidad de inventar formas de hacer las cosas, y hacer saber cómo hacerlas [...]. E incluso cuando las técnicas seguras y tradicionales parecen garantizar el resultado de la realización, todavía hay espacio para la intervención de la formatividad, porque el aprendizaje y la aplicación de una técnica son operativos, y por lo tanto formativos, como lo es su propio surgir, definirse y consolidarse en reglas transmisibles [...]".

⁵¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 278-80.

susceptible de interpretación y mejora, el arte dirige a los hombres hacia la comunicación y el diálogo, que son la base del desarrollo de un sentimiento y pensamiento comunes y, por tanto, de la convivencia entre hombres. De esta manera, el arte es lo que hace posible la conexión entre el sentimiento y la razón en un *gusto* común, y de este modo sale a la luz su significado ético y político:

La comunicabilità dell'arte ha un'efficacia così vasta e profonda, che la sola frequentazione delle opere vale a istituire un gusto, ch'è un modo di vedere e apprezzare, ma anche un modo di pensare e di sentire, e che la sola presenza d'un'opera si crea un suo pubblico di persone legate fra loro da ideali ma indissolubili vincoli, e che una visione della vita partecipata dall'arte acquista una potenza attrattiva e diffusiva mille volte maggiore che con qualsiasi altra forma di comunicazione; per tacere delle amicizie prodotte o rinsaldate dal comune culto per certe forme d'arte, e dei legami che stringono fra loro tutti gli aspetti artistici d'un'epoca o d'una civiltà, o della funzione unitiva esercitata presso i popoli dalla poesia dei vati nazionali.⁵²

Sin querer jugar demasiado con las palabras, se puede ver en esta referencia al gusto la apelación a la *sabiduría*, a esa “sapida scientia” (como dijese un autor que probablemente inspiró de forma más o menos directa el pensamiento de todos los autores considerados: Nicolás

52 *Ibid.*, p. 282. Traducción de la cita: “La comunicabilidad del arte tiene una eficacia tan vasta y profunda que la mera observación de sus obras vale para instaurar un gusto, una forma de ver y apreciar, pero también una forma de pensar y sentir, y que solo con que haya una obra se genera una audiencia de personas ligadas por vínculos ideales pero indisolubles, y que la visión de una vida compartida por el arte adquiere un poder de atracción y difusión mil veces mayor que el de cualquier otra forma de comunicación; sin mencionar las amistades producidas o reforzadas por el culto común para ciertas formas de arte, y los lazos que unen todos los aspectos artísticos de una era o civilización, o de la función unificadora ejercida sobre los pueblos por la poesía nacionalista”.

de Cusa)⁵³ que es fundamental en el pensamiento de Vives y, como hemos visto, en el de los filósofos de Turín aquí tratados.

Norberto Bobbio también hace referencia a la conexión entre los sentimientos y la razón en el contexto de su confrontación con el existencialismo. En ‘La filosofía dell’esistenza in Italia’ (1941), Bobbio subraya que la filosofía de la existencia es peculiar porque se basa en una intersección de “motivos teóricos” y “motivos prácticos y sentimentales” que, si bien por una parte determinan su éxito en la comprensión de la existencia del hombre y la cultura humana, por otra parte revelan su dimensión moral íntima:

Proprio per questo fondo emotivo l’esistenzialismo si rivela capace di penetrare nella vita della cultura in misura assai più larga che non una filosofia scientifica [...]. La filosofia dell’esistenza ha una sua moralità [...]; anzi è soprattutto un’esperienza morale, perché insegna l’assunzione di un compito e presuppone una decisione di fronte ad un’alternativa teoreticamente insolubile [...]. Come teoria, la filosofia dell’esistenza è la rivelazione della condizione umana, chiusa nella finitezza della sua situazione e aperta all’invocazione dell’infinito; come concezione etica, da cui è informata la stessa teoria, è un’esortazione ad accettare i propri limiti, ad assumere la propria finitezza come compito, senza finzioni allettatrici e velleità d’assoluto. In questa direzione può ben essere considerata come uno dei tanti aspetti dell’umanesimo moderno.⁵⁴

53 Cfr. N. CUSANO, *Idiota de sapientia* (1450), I 10-11, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, ed. de E. Peroli, Bompiani-Giunti, Milán, 2017, pp. 800-803. La expresión “sapida scientia” la emplea Nicolás de Cusa en *Cribratio Alkorani*, II 17, 145, 5 s.; *De ludo globi*, II 70, 9-11; *De venatione sapientiae*, Prol., 1, 18 s.; XV 44, 1 s. (cfr. Id., *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, op. cit., pp. 2580-81, n. 32).

54 N. BOBBIO, ‘La filosofía dell’esistenza in Italia’, *Rivista di filosofia*, 32 (1941), pp. 111-122: 113-114. Traducción de la cita: “Precisamente debido a este trasfondo emocional, el existencialismo se revela capaz

Esta reflexión parece preparatoria a la posterior producción del autor. De hecho, Bobbio investiga la existencia, especialmente en su constitución como una relación con otros hombres, como la convivencia en las formas determinadas por la política y por la ley. En este contexto, el filósofo reconoce la importancia de la elaboración y el uso de técnicas para preservar la humanidad y la libertad tanto individual como colectiva.⁵⁵ Por su papel en la comunidad, la técnica es también siempre “técnica política”, incluso cuando se declara “apolítica”:

Tecnica apolitica vuol dire in fin dei conti tecnica pronta a servire qualsiasi padrone [...]. Abbassata a strumento, spogliata di quella spiritualità che pur le appartiene, se anch'essa è opera umana, prodotto della sapienza inventiva e dell'azione ragionevole degli uomini, essa ha accettato di buon animo di servire gli interessi e gli istinti dei barbari ritornati [...]. Proclamando oggi l'apoliticità della tecnica [...] si vuol che la tecnica non s'impegno, ma ubbidisca [...]. Ed ecco perché è problema urgente [...] inserire

de penetrar en la vida de la cultura en una medida mucho más amplia que una filosofía científica [...]. La filosofía de la existencia tiene su propia moralidad [...]; más bien, es ante todo una experiencia moral, porque enseña la asunción de una tarea y presupone una decisión frente a una alternativa teóricamente insoluble [...]. Como teoría, la filosofía de la existencia es la revelación de la condición humana, cerrada en la finitud de su situación y abierta a la invocación del infinito; como una concepción ética, desde la cual se informa la misma teoría, es una exhortación a aceptar los propios límites, a asumir la propia finitud como una tarea, sin pretensiones atractivas ni ambiciones absolutas. En esta dirección, bien puede considerarse como uno de los muchos aspectos del humanismo moderno”.

55 Cfr. sobretudoo *Id.*, ‘Politica e tecnica’ (1945), *Tra due repubbliche. Alle origini della democrazia italiana*, Donzelli, Roma, 1996, pp. 3-6.

la tecnica nella vita politica [...]. La tecnica non può essere apolitica, ma deve essere schiettamente politica [...].⁵⁶

También para Bobbio la técnica significa cultura.⁵⁷ Para que la técnica, como técnica política, desempeñe adecuadamente su función *humanizadora*, es necesario que tanto la cultura como la política se reúnan en ella; una reunión que, afirma el filósofo, se realiza como una “política de la cultura”, cuyo horizonte es la promoción de la libertad (la “libertad imperfecta” de los hombres),⁵⁸ la defensa de la verdad (contra cualquier “*falsificación de hechos*” o “*distorsión del razonamiento*”), el ejercicio del espíritu crítico y la confianza en la comunicación, en el *diálogo* entre las partes.⁵⁹

Bobbio se centra en particular en reflexionar sobre esa técnica que, en su opinión, puede garantizar mejor la convivencia entre hombres y, al mismo tiempo, la libertad: la democracia liberal.⁶⁰ Según el autor, las instituciones

56 *Ibid.*, pp. 5-6. Traducción de la cita: “Una técnica apolítica significa, al final, una técnica lista para servir a cualquier maestro [...]. Reducida a instrumento, despojada de la espiritualidad que le pertenece, es no obstante una obra humana, producto de la sabiduría inventiva y la acción razonable de los hombres, incluso si ha aceptado de buen agrado servir los intereses e instintos de los bárbaros que regresan [...]. Proclamando hoy la naturaleza apolítica de la técnica [...] queremos que la técnica no se comprometa, sino que obedezca [...]. Y es por eso que es un problema urgente [...] insertar la técnica en la vida política [...]. La técnica no puede ser apolítica, sino que debe ser francamente política [...]”.

57 Sobre la técnica de la cultura cfr. especialmente: *Id.*, ‘Spirito critico e impotenza politica’ (1954), *Politica e cultura* (1955), Einaudi, Turín, 2005, pp. 113-120.

58 *Cfr. Id.*, ‘Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteri’ (1954), *Politica e cultura, op. cit.*, pp. 132-162: 162.

59 *Cfr. Id.*, ‘Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteri’ (1954), *Politica e cultura, op. cit.*, pp. 132-162: 162.

60 *Cfr. Id.*, ‘Spirito critico e impotenza politica’, *op. cit.*, p. 115.

democráticas liberales son una expresión de esa “técnica de libertad” que, si bien limita la libertad individual con el propósito de la convivencia civil, es capaz de preservar su constitución como “autonomía” y “no impedimento”.⁶¹ Pero, una vez más, la técnica no puede encontrar su correcta aplicación sin el conocimiento ofrecido por una cultura que invita a las instituciones a relacionarse con los hombres, sus sentimientos y sus hábitos;⁶² una cultura que, a través de las instituciones, es capaz de educar a los individuos en la libertad, es decir, en la toma de conciencia del valor del hombre, de sus posibilidades y sus límites en el ámbito de la convivencia. Esta es la tarea de la cultura democrática, de la democracia entendida como democracia liberal:

Democrazia [...] vuol dire prima di tutto [...] riportare [...] lo Stato al livello degli uomini, [...] dando alla maggior parte degli individui direttamente, e non soltanto indirettamente, gli obblighi e le responsabilità del cittadino. In secondo luogo [...] non può essere considerata unicamente come un semplice metodo di designazione della classe politica, come un mero strumento di governo [...]; ma ha essa stessa un fine suo proprio che la distingue essenzialmente da ogni altra forma di governo. Questo fine è l'educazione dei cittadini alla libertà. Solo l'uomo libero è responsabile; ma l'uomo non nasce libero se non nelle astrazioni degli illuministi; l'uomo diventa libero in un ambiente sociale in cui condizioni economiche, politiche, culturali siano tali da condurlo, anche suo malgrado, ad acquistare coscienza del proprio valore di uomo, e quindi delle

61 *Cfr. Id.*, ‘Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteri’, *op. cit.*, especialmente pp. 143-144, 148; sobre el estado liberal como “técnica de libertad” *cfr. Id.*, ‘Spirito critico e impotenza politica’, *op. cit.*, pp. 115-116.

62 *Cfr. Id.*, ‘Uomini e istituzioni’ (1945), *Tra due repubbliche*, *op. cit.*, pp. 23-26: 23-24.

proprie possibilità e dei propri limiti nel mondo degli altri uomini. Per conseguire questo fine, occorrono istituzioni democratiche che siano in grado non soltanto di dare all'individuo l'esercizio della libertà (per esempio, attraverso il diritto di voto), ma anche di radicare e di sviluppare in lui il senso della libertà [...]. Solo in questo modo la democrazia si potrà radicare nel costume; e il costume democratico sarà la prima e la più valida garanzia della costituzione.⁶³

Con respecto a la “técnica política” y la democracia, volvemos al problema de Europa, de la identidad europea. Europa es hoy una institución, una forma técnica de la política, de convivencia entre estados, entre hombres. Una forma que actualmente está en crisis. La enseñanza de los autores aquí tratados, aplicada al problema de Europa, puede ser esta:

si no reconocemos que

63 *Id.*, ‘Istituzioni democratiche’ (1945), *Tra due repubbliche*, *op. cit.*, pp. 27-30: 29-30. Traducción de la cita: “La democracia [...] significa, ante todo, [...] poner de nuevo el Estado al nivel de los hombres, [...] otorgando a la mayoría de los individuos directamente, y no solo indirectamente, las obligaciones y responsabilidades del ciudadano. En segundo lugar, no puede considerarse únicamente como un método sencillo para nombrar a la clase política, como un mero instrumento de gobierno [...]; puesto que tiene un propósito propio que esencialmente la distingue de cualquier otra forma de gobierno. Este objetivo es la educación de los ciudadanos en la libertad. Sólo el hombre libre es responsable; pero el hombre no nace libre excepto en las abstracciones de los iluminados; el hombre se hace libre en un entorno social en el que las condiciones económicas, políticas y culturales son tales que lo llevan, incluso a pesar de sí mismo, a tomar conciencia de su propio valor como hombre y, por lo tanto, de sus propias posibilidades y límites en el mundo de los demás hombres. Para lograr esto, se necesitan instituciones democráticas que sean capaces no solo de otorgar al individuo el ejercicio de la libertad (por ejemplo, a través del derecho al voto), sino también de enraizar y desarrollar en él el sentido de la libertad [...]. Sólo así se puede enraizar la democracia en la costumbre; Y la costumbre democrática será la primera y más válida garantía de la constitución”.

1. la técnica es la forma a través de la cual el hombre se da cuenta de su relación consigo mismo y con los demás, con el entorno que lo rodea, y también con la naturaleza que lo trasciende y de la que forma parte;

2. esta forma siempre viene acompañada por un uso que, si está dirigido a promover la existencia humana, implica un conocimiento de la existencia misma como un plexo de relaciones libres, pero siempre condicionadas, relaciones que, en la moral humana, se expresan a partir de una dialéctica del sentimiento y la razón, cuya posibilidad está dada por la convivencia;

no es posible dar una orientación concreta y positiva al problema que nos ocupa. La crisis europea invita a los hombres que la viven a repensar Europa como una técnica de convivencia, e incluso más aún, a repensar lo que Ortega y Gasset había llamado la “comunidad [...] de usos”⁶⁴ a la base de la sociedad europea. Este replanteamiento solo puede darse a partir del diálogo y la colaboración entre la cultura y la política. Por tanto, han de determinarse los límites y posibilidades de Europa, sus posibilidades de realización, desarrollo y mejora, a partir de la comprensión del uso actual de la técnica política que da forma a la realidad europea. La crisis de Europa, espejo de una crisis ecológica, exhorta a los hombres a repensar su relación con ellos mismos y con el medio ambiente, y asimismo a producir técnicas destinadas a promover y mejorar la existencia humana. En este contexto la tarea de la filosofía, como diría Chiodi, sería determinar el peligro e invitar a la acción.⁶⁵ Realizar esta tarea significaría

64 J. ORTEGA Y GASSET, ‘De Europa meditatio quaedam’ (1949), *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1965, vol. IX (1962), pp. 247-313: 257.

65 Cfr. P. CHIODI, ‘Il concetto di ‘alienazione’ nell’esistenzialismo’ (1963), *Esistenzialismo e filosofia contemporanea*, *op. cit.*, pp. 319-345: 345.

tomar el camino que conduce a un nuevo humanismo y una nueva filosofía de la naturaleza, o al menos, a una nueva filosofía de la existencia.

Traducción de Adolfo Llopis Ibáñez

Parte II.
Europa más allá del nihilismo:
un nuevo humanismo europeo

LA DESAPARICIÓN DE LA TRAGEDIA. HACIA UNA CRÍTICA DEL NIHILISMO TECNOCRÁTICO

Alessandro Carrieri
(Università degli Studi di Torino)

La sociedad hipertecnológica y consumista de la cuarta revolución industrial viene a configurarse como un sistema en el que “la realidad efectual mediática es [...] a menudo más significativa que la realidad física”,¹ en el que lo fáctico es despojado de su modalidad fenoménica y reducido a una pura forma ideal. El desenfreno de imágenes privadas de profundidad al que estamos expuestos cotidianamente, ese mar de sugerencias comerciales y de mensajes publicitarios en el que lo real —víctima de una estetización constante y sin escrúpulos que apunta a su completa

¹ G. BOHME, *Atmosfera, estasi, messe in scena. L'estetica come teoria generale della percezione*, Marinotti, Milano, 2010, p. 50.

desfactualización— es invadido continuamente, no hace sino producir en el hombre una “suspensión voluntaria de la facultad crítica, así como un ciego consenso, desviando la atención de la relación visibilidad-poder-autoridad”.² Simulacros vacíos, imágenes desprovistas de toda referencia real, han reemplazado integralmente la realidad, asumiendo sus características y neutralizándola. Lo real, en un contexto tal, se vuelve indistinguible de la *ficción*, asumiendo las características propias del *show*. En la ceremonia cotidiana y espectacular de lo existente, en aquella repetida y siniestra puesta en escena en la que, voluntaria o involuntariamente, participamos todos los días y en la que “se exalta el orden artificioso y convencional del mundo”, el ciudadano deviene, en última instancia, perfectamente reemplazable, “se le podría reemplazar por una máquina de votar —o sea, de decir siempre que sí— y el resultado sería el mismo. Es el apogeo de la tecnocracia”.³ Asistimos, en los últimos años, a una nueva e imponente verticalización de las ya profundamente asimétricas relaciones entre los actores del mercado de trabajo, a la instauración de un sistema financiero de producción inmaterial, y a la manifestación de una extraña lógica conforme a la cual todo aquello que es bueno para los propietarios de los medios de producción, es, sin lugar a dudas, bueno para la comunidad.

El sistema de consumo comporta, por tanto, no sólo el completo sometimiento del hombre al *dictado* del mercado, sino también su reducción sustancial a mercancía, a mero producto de consumo, y, por tanto,

² G. CUOZZO, *Filosofia delle cose ultime. Da Walter Benjamin a Wall-E*, Moretti e Vitali, Bergamo, 2013, p. 59.

³ S. LATOUCHE, *La megamacchina. Ragione tecnoscientifica, ragione economica e mito del progresso*, trad. de Alfredo Salsano, Bollati Boringhieri, Torino, 1995, p. 33. Hay traducción en español en S. LATOUCHE, *La megamáquina: razón tecnocientífica, razón económica y mito del progreso*, trad. de Luis Tamayo, Díaz & Pons, Madrid, 2016, p. 37.

su completa y voluntaria equiparación funcional con su catalogación social. En efecto, “aquí no hay ninguna diferencia entre el destino económico y el hombre mismo. Nadie es otra cosa que su patrimonio, que su sueldo”,⁴ cada uno vale lo que gana, es valorado según su propio valor de mercado y se conoce a sí mismo únicamente en función de la posición económica que le es asignada. La mundanidad del hombre contemporáneo, en última instancia, se presenta como una cotidiana

privación de responsabilidad en favor de la respetuosa obediencia a la muda mirada de los asombrosos objetos expuestos [...] capaces [...] de cautivarnos con la falsa promesa de una mágica salvación pacífica.⁵

La función de los *mass media*, por otra parte, es estandarizar y desnaturalizar cualquier información —política, histórica o cultural— con el objetivo de espectacularizarla y dramatizarla, reduciéndola a puro signo, a mera apariencia, con el único propósito de neutralizar el carácter fáctico del mundo y de equiparar lo real con lo inútil. “La perversión de la realidad, la distorsión de los hechos y de las representaciones y el triunfo de la simulación parecen, y de hecho son, una catástrofe, una vertiginosa desviación del sentido.”⁶ En un contexto tal, la historia, la información y el acontecimiento, tienen para el espectador el mismo valor semiótico que las noticias

4 T. W. ADORNO e M. HORKHEIMER, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. de Renato Solmi, Einaudi, Turín, 1966, p. 227. Tenemos una traducción en español en T. W. ADORNO y M. HORKHEIMER, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, trad. de Juan José Sánchez, Trotta, Valladolid, 1994, p. 223.

5 G. CUOZZO, *op. cit.*, p. 110.

6 S. LATOUCHE, *op. cit.*, p. 82. Tenemos una traducción en español en S. LATOUCHE, *La megamáquina: razón tecnocientífica, razón económica y mito del progreso*, trad. de Luis Tamayo, Díaz & Pons, Madrid, 2016, p. 94.

deportivas, la publicidad y el espectáculo; los hechos del mundo son asimilados como rumores, y con la misma velocidad son olvidados. Por lo demás, incluso el mundo aparece profunda y sustancialmente “cambiado, [...] tan profundamente organizado que transcurre de manera óptima acorde a la emisión.”⁷ Como afirma Anders, “vivimos ya en una humanidad, para la que ya no vale el ‘mundo’ y la experiencia del mundo, sino sólo el fantasma del mundo y el consumo de fantasmas.”⁸ Los medios, de hecho, son los principales responsables de la desaparición del evento, del objeto y de la referencia. Después de todo, no representan nada, pues el modelo al que hacen referencia pertenece al orden de la *simulación*, no al de la *representación*;

cuando el saber, a través de sus modelos, anticipa el evento, en otras palabras, cuando el evento (o la opinión) va precedido de su forma degradada (o su forma simulada), toda su energía se absorbe en el vacío.⁹

Las modalidades narrativas de la comunicación de masas, más que su contenido, a menudo totalmente ausente, influyen profundamente en los patrones interpretativos y en los prejuicios de los destinatarios, estandarizando su pensamiento y domesticando su

7 G. ANDERS, *L'uomo è antiquato. Vol. I: Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, trad. de L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Turín, 2007, p. 11. Tenemos una traducción en español en G. ANDERS, *La obsolescencia del hombre. Vol. I: Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*, trad. de Josep Monter Pérez, Pre-Textos, Valencia, 2011, p. 19.

8 *Ibid.*, pp. 19-20.

9 J. BAUDRILLARD, *Le strategie fatali*, trad. de Sandro D'Alessandro, Feltrinelli, Milán, 2007, p. 101. Hay traducción al español en J. BAUDRILLARD, *Las estrategias fatales*, trad. de Joaquín Jordá, Anagrama, Barcelona, 1984, p. 91.

espíritu crítico. En otras palabras, “lo que nos marca y nos desmarca, lo que nos conforma y nos deforma son no solo los objetos transmitidos por los ‘medios’, sino los medios mismos, los aparatos mismos”.¹⁰ De hecho, “en una sociedad sobresaturada de información, los titulares [de los periódicos] sirven casi siempre (iy de manera eficaz!) para borrar de la memoria pública los titulares del día anterior”,¹¹ y este propósito se persigue ahora a través de un trabajo de manipulación de los medios tan preciso y, a menudo, tan fantasioso, que haría palidecer a Winston Smith, empleado del Ministerio de la Verdad en la célebre novela orweliana *1984*. Como ya afirmaba Günther Anders, gracias a los *mass media* el hombre se ha convertido en el ser al que se le “provee” el mundo, ya no es “en el mundo”, sino que se limita a consumir una imagen ectoplasmática, que puede evocar a placer, pero que no puede interrogar, un fantasma desde el que está constantemente inhibido y al cual, por lo tanto, se encuentra íntimamente sometido. Por otra parte, si un acontecimiento “es importante socialmente solo por su forma de reproducción, o sea, como imagen, ha desaparecido la diferencia entre ser y apariencia, entre realidad e imagen,”¹² y el mundo mismo se transforma en una representación que puede definirse como “idealista”, en tanto que presupone y legitima la idea de que el mundo existe para el hombre, que ha sido puesto a su servicio, como cualquier otra cosa de la que simplemente dispone.

10 G. ANDERS, *op. cit.*, p. 98. En la edición castellana la cita se encuentra en la página 108.

11 Z. BAUMAN, *Consumo dunque sono*, trad. de M. Cupellaro, Laterza, Roma-Bari, 2007, p. 184. Tenemos una traducción en español en Z. BAUMAN, *Vida de consumo*, trad. de Mirta Rosenberg y Jaime Arrambide, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007, p. 198.

12 G. ANDERS, *op. cit.*, p. 108. En la edición castellana la cita se encuentra en la página 118.

La antinomia más profunda en la relación hombre-mundo, cuyos orígenes residen en la superposición ontológica de la realidad y la apariencia, se manifiesta en el hecho de que aun llevando una existencia completamente aislada del mundo, esta se nos ofrece como *nuestra*, y como tal la asumimos; de hecho “por paradójico que pueda sonar, *la raíz principal de la banalización es el extrañamiento mismo*,”¹³ y cuanto más se familiariza uno con el espectáculo al que asistimos, más indiferente se vuelve uno. El espectáculo viene a configurarse como la representación diplomática y edulcorada de la sociedad jerárquica, en el que cualquier otra visión de la realidad es desterrada —contribuyendo al aniquilamiento definitivo de la capacidad de juicio y del sentido crítico—, y en el que el consenso es unánime, incluso entre las partes que normalmente se encuentran en conflicto.

La reducción de la cultura a un nivel medio, prevista por Goethe, en Baudelaire se presenta como una luciferina caída en la nada, desde la cual sólo pueden redimirse los “paraísos artificiales”: “El mundo ha comenzado su fin”. La única razón por la cual éste podría durar es el hecho de su mera existencia. [...] No digo que el mundo se reducirá a los artificios y al desorden bufón de las repúblicas sudamericanas —que quizás nosotros mismos regresaremos a lo salvaje, y que iremos, a través de las ruinas cubiertas de hierba de nuestra civilización, a buscar, fusil en mano, nuestro sustento. No. Porque tal destino y tales aventuras todavía presupondrían una cierta energía vital, un eco de nuestras más tempranas edades. Nuevo ejemplo y nuevas víctimas de las inexorables leyes morales pereceremos justo donde creíamos que vivíamos. El mecanicismo nos habrá americanizado hasta tal punto, el progreso habrá atrofiado de tal manera nuestra parte espiritual, que nada entre las fantasías sangrientas,

¹³ *Ibid.*, p. 119. En la edición castellana la cita se encuentra en la página 130.

sacrílegas o antinaturales de los utópicos podrá compararse con sus resultados positivos. [...] Pero la ruina universal, a la que podemos referirnos también como el progreso universal, no se manifestará en las instituciones políticas. Será en la envilecida de los corazones. ¿Debo añadir que lo poco que quedará de la política se debatirá penosamente en las garras de la animalidad general, y que los gobernantes se verán obligados, para resistir y crear una apariencia de orden, a recurrir a medios que harán temblar nuestra conciencia actual, por muy endurecida que esté?¹⁴

El nihilismo reasegurador y climatizado de la sociedad opulenta, aniquilando todo valor —excepto, naturalmente, el económico— y escotomizando el sentido trágico, acaba por suprimir la realidad positiva del mal y del sufrimiento humano, reducido hoy a live performance, instrumento retórico o género literario. Las clásicas cuestiones tratadas por Dostoievski —que para autores como G. Riconda coinciden con las grandes, fundamentales e irrenunciables preguntas de la filosofía—, como, por ejemplo, a qué se refieren las cosas últimas, el sentido de la vida, el bien y el mal o la libertad, parecen haber desaparecido tanto del horizonte subjetivo como también del imaginario colectivo. El triunfo de la filosofía postmoderna — que soñaba con la realización terrenal del *Übermacht* nietzscheano mediante la liberación de las pulsiones y los instintos humanos (o en su declinación posthumana, mediante la mejora del cuerpo y la hibridación nanotecnológica) ha contribuido a la desaparición de tales cuestiones. Esto no ha hecho más que debilitar y degradar al hombre, neutralizando en él cualquier impulso de trascendencia, y por ende de libertad, conduciendo “la humanidad a renunciar a sus más altas posibilidades y a

14 K. LÖWITZ, *Il nichilismo europeo*, trad. C. Galli, Laterza, Bari, 1999, p. 33.

disiparse en formas banales de vida”.¹⁵ Según Riconda, el postmoderno —que defiende “un Nietzsche disociado de la tragedia y un Marx sin revolución”—, lejos de desafiar lo existente, ha adoptado una actitud no solo apologética, sino también condescendiente y festiva, y ha hecho del hombre un consumidor obediente y acrítico, incapaz de tomar ninguna decisión, excepto aquella, que le es impuesta, de elegir entre un *gadget* y otro. La doctrina postmoderna y la teoría *posthuman*, aún imperantes, no sólo están completamente esclavizadas a la tecnocultura, sino que también la preparan y la apoyan, difundiendo su prohibición de existencia no simbólica. La linealidad de los símbolos y del lenguaje no es más que el signo incontrovertible de una tecnología triunfante y de un mundo construido de imágenes, de una sociedad dedicada únicamente al consumo en la que “el mito de una convergencia ideal de las técnicas, de la producción y del consumo enmascara todas las contrafinalidades políticas y económicas”¹⁶ y en la que el único signo identificable es la mercancía. La de la “muerte de las ideologías” se ha revelado como la más poderosa y fértil ideología contemporánea, abriendo las puertas al triunfo de un nihilismo totalmente desplegado, caracterizado por el aplanamiento de la realidad en una dimensión totalmente inmanente, por la incapacidad de concebir cualquier alternativa a la existente y por el abandono preventivo de cualquier intento de modificar su estatuto, por la sumisión voluntaria al *nómos* tiránico del dominio tecnocrático y económico, y por la devaluación definitiva

15 G. RICONDA, *Una filosofía attraverso la storia della filosofia*, Mimesis, Milán-Udine, 2017, p. 115.

16 J. BAUDRILLARD, *Il sistema degli oggetti*, trad. de Saverio Esposito, Gallimard, Milán, 2014, p. 160. Tenemos una traducción al español en J. BAUDRILLARD, *El sistema de los objetos*, trad. de Francisco González Aramburu. Siglo XXI, México, 1969, p. 142.

del hombre y del *cosmos* natural. Por consiguiente, tal y como afirma Riconda, la actividad filosófica no puede sino configurarse como baluarte del individuo, contra el

totalitarismo tecnocrático que a día de hoy nos amenaza. Una política establecida en términos de progreso-reacción, legado del siglo XIX, debe ser sustituida por una política como defensa del individuo contra las fuerzas totalitarias que tienden a anularlo.¹⁷

Es necesario, es decir, contrastar la lógica avaluativa y apologética que el nihilismo trae al seco, ya que, desde siempre, “la idea del mal como banalidad va acompañada de la del mal como mentira, del mal que se presenta como bien”. De echo, si las filosofías positivistas e idealistas, entre ellas el marxismo, han fracasado también y sobre todo por haber considerado el mal como un momento constitutivo e históricamente necesario para la progresiva afirmación de un bien terrenal, el racionalismo instrumentalista vigente (o instrumentalismo, para decirlo con Riconda) es culpable de haber naturalizado el mal, de haberlo implicado en el destino del hombre, en su misma esencia.

Porque es pura inercia mental “progresista” suponer que conforme avanza la historia crece la holgura que se le concede al hombre para poder ser individuo personal, como creía el honrado ingeniero, pero nulo historiador, Herbert Spencer. No; la historia está llena de retrocesos en este orden.¹⁸

Sin embargo, tal y como había comprendido Del Noce, no hay ninguna coincidencia justificada entre la idea de

¹⁷ G. RICONDA, *op. cit.*, p. 140.

¹⁸ J. ORTEGA Y GASSET, ‘La ribellione delle masse’, *Scritti politici*, Einaudi, Turín, 1979, p. 800.

progreso y la idea de revolución. “Occidente se encuentra impregnado de un impulso progresivo que no tiene nada de revolucionario.”¹⁹ No es el progreso técnico quien produce la sociedad opulenta, al contrario, es la sociedad opulenta la que determina “la imposición de la mentalidad *pantecnicista* en su totalidad”.²⁰

Pero, por otra parte, la idea de progreso ha perdido el carácter ético y humanitario con el que se acompañaba en el siglo XIX (así significaba, por ejemplo, en Proudhon y muchos otros, “el advenimiento de la justicia”). Cuando se utilizan incluso los términos antiguos, el significado es diferente: ser progresista significa hoy en día estar en orden con un posible curso de la inteligencia, lo que lleva a una completa racionalización técnica.²¹

Ciertamente, cuando se hace pasar un evento, o una decisión política, como algo natural y necesario, cuando se declaran como antiguos y anticuados todos aquellos instancias de emancipación —cristalizados en las escasas conquistas legales, obtenidas en décadas de cruentas y sangrientas luchas sociales—, que son los verdaderos depósitos de lo nuevo (también pretendiendo ser nuevo, como principio innovador, nada más que un proyecto restaurador y autoritario que huele a viejo), siempre hay detrás una insidia, un intento de anquilosar la historia, de naturalizarla como destino y emparentarla con el mito. Tal intento debe ser contrarrestado por nuestra más terca resistencia, a menos que queramos estar de acuerdo con Nietzsche, el “primer nihilista consumado de Europa”, y

19 A. DEL NOCE, *Verità e ragione nella storia. Antologia di scritti*, Rizzoli, Milán, 2007, p. 276.

20 *Ibid.*, p. 282.

21 *Ibid.*, p. 276.

su idea de que “para que surja una nueva forma de caos europeo, se necesita una restricción: debemos elegir entre hundirnos o afirmarnos”.²²

Parece que el proceso hacia el futuro es el del éxito de una cultura fiscalista-cientista-tecnológica, a la que corresponde una moralidad que invierte el imperativo kantiano y que por lo tanto suena: “considera la humanidad en ti y en los demás como un medio y no como un fin”; también en ti, porque la realización tuya, según la fórmula actual, está subordinada a que te hagas un medio. “Lo que estoy contando es la historia de los próximos dos siglos. Describo lo que está por venir: el advenimiento del nihilismo”, afirmaba Nietzsche en uno de sus últimos fragmentos. Y quizás la inversión del imperativo kantiano es una de las posibles definiciones de lo que ahora se conoce como nihilismo. Basada en la mala interpretación de la historia del siglo XX, o de la modernidad en general, la teología de la secularización acompaña el proceso desde la idea revolucionaria hasta la sociedad cientista-tecnológica.²³

De hecho, tal y como afirmaba Löwith, al mismo tiempo que el nihilismo representa el éxito de la modernidad, su máxima realización, también representa su fracaso, su profunda traición. A esto se le puede adscribir la dimensión de violencia y conflicto que definió el siglo pasado y que aún perdura. Lejos de ser la utopía relizada por la que se pasa, la civilización tecnológica del consumo produce un número creciente de marginados y oprimidos: cosas entre las cosas, restos antifuncionales y repugnantes de nuestro estilo de vida cotidiano, que, como la basura, deben ser repelidos y expulsados de la vista.

²² K. LÖWITH, *op. cit.*, p. 49.

²³ A. DEL NOCE, *op. cit.*, p. 328.

Alrededor de los vertederos, no por casualidad, se agrupan lo que Benjamin llamó los derrotados de la historia, las generaciones de vencidos, aquellos que esperan un ángel de mirada llena de piedad que pueda redimirlos.²⁴

Estos restos humanos —estas *vidas desperdiciadas*, como diría Bauman— encarnan el lado más escabroso y obscuro del consumo, el contrapeso diabólico del bienestar artificial con el que la sociedad del espectáculo persuade a sus miembros; esta generación de perdedores quizás represente la última forma de resistencia del hombre a los reiterados intentos de destituirlo y aniquilarlo. “Como recordaba Benjamin, ‘la esperanza se da solo a aquellos para quienes ya no queda ninguna esperanza.’”²⁵ En este punto, los diagnósticos de Pecuchet —protagonista de una novela incompleta de Gustave Flaubert que es citada por Löwith en su obra *El nihilismo europeo*—, parecen de lo más actuales:

Si las convulsiones, que han durado desde 1789, continúan, tales movimientos tormentosos nos arrastrarán. Entonces no habrá más ideal, ni religión, ni moral, y América conquistará el mundo. [...] Europa se renovará con Asia, se desarrollará una técnica de comunicación inesperada, con submarinos y globos aerostáticos, y surgirán nuevas ciencias que permitirán al hombre reducir las fuerzas del universo al servicio de la civilización, y emigrar a otros planetas, cuando la Tierra haya sido

²⁴ G. Cuozzo, *op. cit.*, p. 30.

²⁵ *Ibid.*, p. 107.

explotada hasta el final. Con la miseria también cesará el mal, y la filosofía se convertirá en religión.²⁶

Dado que el progreso “adopta el aspecto del destino”,²⁷ este se revela como la mistificación más eficiente jamás diseñada por el hombre para justificar los abusos que una parte de la humanidad infringe sobre la otra. La idea de un progreso tal ya no podemos encontrarla en una esfera racional y empírica, sino en una de carácter irracional y dogmático; de hecho, si el eterno retorno de lo nuevo, “la producción de lo siempre igual,”²⁸ parece ser la consecuencia necesaria de ese “racionalismo plano”, propio de la fe en el progreso, “esta última se revela de igual manera como perteneciente al pensamiento mítico.”²⁹ En la base de la longevidad de este mito se encuentra la convicción, claramente falaz, de que el desarrollo es un bien indiscutible, o que representa la encarnación del bien, que es premonitor de la emancipación y la justicia social; “tal concepto, que en anteriores épocas restauracionistas no podían ver ni pintado, ahora se había convertido en el argumento de la próspera restauración.”³⁰ Al contrario, tal y como afirmaba Del Noce, “la oposición a la sociedad del bienestar no puede realizarse desde un punto de vista reaccionario [...] pues la oposición entre progresista y

26 K. LÖWITZ, *op. cit.*, pp. 32-33.

27 T. W. ADORNO e M. HORKHEIMER, *op. cit.*, p. 163. En la edición castellana se encuentra en la página 196.

28 *Ibid.*, p. 145.

29 W. BENJAMIN, *Parigi, capitale del XIX secolo. I passages di Parigi*, Einaudi, Turín, 1986, p. 174. Tenemos una traducción al español en W. BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, trad. de Isidro Herrera Baquero, Luis Fernández Castañeda, Fernando Guerrero, Akal, Madrid, 2005.

30 G. ANDERS, *op. cit.*, p. 14. En la edición castellana se encuentra en la página 22.

reaccionario es interna a su propio lenguaje”; criticarla significa “ir más allá de la oposición entre el progresista y el reaccionario.”³¹ De hecho, una dialéctica tal no puede sino ir acompañada de una visión meramente cuantitativa y mecanicista de la realidad, que da forma a la acción humana siguiendo su propio canon: si cada aumento y cada acumulación es percibida como absolutamente positiva, la acción humana estará orientada hacia la acumulación incondicional, “más aún en tanto en cuanto [el hombre] considera su propio trabajo ‘incontaminable’ *a priori*”.³² Tal y como afirmaba Tolstói:

La teología medieval y la corrupción de las costumbres en la época de la antigua Roma sólo envenenaron a una pequeña parte de la humanidad; hoy, sin embargo, la electricidad, el ferrocarril y el telégrafo envenenan el mundo entero. Todos aquellos que usan tales instrumentos, no los poseen, sino que son poseídos por ellos. Y todos sufren de la misma manera, se ven forzados a cambiar su forma de vida. Todos se ven obligados a cambiar lo más importante de sus vidas, su concepción de la vida misma, la religión. Máquinas: pero, ¿para producir el qué? Telégrafos: pero, ¿qué es lo que se va a comunicar? Escuelas, universidades, academias: ¿qué se va a enseñar con todo ello? Asambleas: ¿qué se va a escuchar en ellas? Libros, periódicos: ¿de qué informan? Ferrocarriles: ¿para desplazar a quién? ¿Y a dónde? Millones de personas en masa, sometidas a un poder supremo: ¿para hacer el qué? Hospitales, médicos, farmacias que buscan alargar la vida: ¿pero con qué finalidad? [...] Acabar los estudios universitarios, tener las uñas limpias, ir al sastre

31 A. DEL NOCE, *op. cit.*, p. 293.

32 G. ANDERS, *op. cit.*, p. 275. En la edición castellana se encuentra en la página 280.

o al barbero, viajar al extranjero: a esto se reduce el hombre civilizado. ¿Y los pueblos? Los pueblos civilizados simplemente persiguen el mayor número posible de ferrocarriles, de academias, de fábricas, de buques de guerra, de periódicos, de libros, de partidos, de parlamentos... Miles de hombres se han unido a la causa de la civilización, pero pocos sirven a la causa de la verdadera ilustración. La primera es sencilla, ha alcanzado un amplio consenso; la segunda, sin embargo, requiere de todas nuestras fuerzas y, por ello, ha despertado en la mayoría de las personas desprecio y odio, al poner de relieve la mentira de la civilización.³³

La banalización de la vida cotidiana y el relativismo absoluto, elementos característicos e inseparables de la sociedad occidental contemporánea, han conducido a la desaparición de la verdad (ya se ha hablado ampliamente sobre la desaparición de lo real) y de lo trágico. Si, por un lado, la imposición de un pensamiento mutilado por un relativismo nihilista y de lo *politically correct* ha conducido a una incapacidad sistémica y endémica de distinguir lo verdadero de lo falso; por el otro lado, la escotomización de la muerte y el mal y la reducción de la realidad a una dimensión meramente inmanente, conducen a lo que Anders definía como una “calma escatológica” —donde Jesús falló, el Gran Inquisidor ha triunfado. Se trata de la imposición de una actitud que acaba por no creer en nada e incluso por negar la evidencia, desinteresándose del destino del hombre y de la tierra; una verdadera “ceguera frente al apocalipsis,” en palabras de Anders. Han corrido ríos de tinta en el intento de proporcionar tesis improbables y justificaciones teóricas del total extrañamiento de las cosas mundanas; sin embargo, tal y como afirma Horkheimer, un “cinismo bien informado

33 K. LÖWITZ, *op. cit.*, p. 36.

no es más que otra forma de conformismo”,³⁴ y contribuye a la naturalización definitiva del mal, a la colectivización del odio y a la mercantilización de la violencia. Por todo ello, es necesario ir más allá de esa “mirada apresurada y distraída de las cosas, [capaz de captar] solo aquellos aspectos que pueden servir a determinados propósitos prácticos o técnicos”³⁵ y que es incapaz de comprender las consecuencias de su propio actuar técnico-instrumental. En otros términos, se trata de liberar a los hechos de la “pequeña jaula en la que la banalización los ha encarcelado.”³⁶ Para conseguirlo, debemos ser conscientes de que el nihilismo no fue y “no es el resultado de la guerra, sino que constituye su presupuesto”³⁷ y que la actual crisis política es, principalmente, una crisis filosófica: su crítica, por lo tanto, sólo puede coincidir con la crítica de la racionalidad instrumental y metafísica y con la crítica de la idea de la historia de la que se deriva. Desvelar la fantasmagoría de la sociedad tecnocrática y refutar su carácter autoritario, entonces, podría ser la única posibilidad de rasgar el velo de Maya, y disolver esa niebla onírica y extática —esa imagen de sueño [*Traumbild*]— que parece envolver toda la realidad. Después de todo, como Benjamín había entendido bien, a diferencia de la

34 M. HORKHEIMER, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, trad. de Elena Vaccari Spagnol, Einaudi, Turín, 1969, p. 100. Hay traducción al español en M. HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, trad. de H. A. Murena y D. J. Vogelmann, Sur, Buenos Aires, 1973, pp. 122-123.

35 L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milán, 1988, p. 212.

36 G. ANDERS, *Philosophische Stenogramme*, C.H. Beck, Múnich, 1994, p. 65.

37 K. LÖWITH, *op. cit.*, p. 36.

mayoría de sus contemporáneos, “de la posteridad no reclamamos agradecimiento por nuestras victorias, sino el recuerdo de nuestras derrotas”.³⁸

Traducción de Rubén Alepuz Cintas

38 W. BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, trad. de Gianfranco Bonola y Michele Ranchetti, Einaudi, Turín, 1997, p.76.

TURÍN CIUDAD DE FILÓSOFOS.
PAREYSON, DEL NOCE Y RICONDA, A
PARTIR DE NIETZSCHE Y DOSTOYEVSKI

Gianluca CuoZZO
(Università degli Studi di Torino)

Partiré de un filósofo no turinés, definido por Franco Volpi como “el primer gran profeta y teórico del nihilismo”,¹ pero que encontró en Turín el lugar de la “cosecha” de los desarrollos de su pensamiento (una especie de mediodía de la propia biografía intelectual acompañada de una “vendimia abundante” de ideas y motivaciones teóricas)² y de la máxima alienación (alcanzando, justamente en esta ciudad, a escribir las denominadas “cartas de la locura”). Evidentemente se trata de Friedrich Nietzsche, quien

1 F. VOLPI, *Il nichilismo*, Roma-Bari, Laterza, 1999, p. 4.

2 F. NIETZSCHE, ‘Carta a Franz Overbeck’, *Lettere da Torino*, trad. de V. Vivarelli, ed. de G. Campioni, Adelphi, Milán, 2008, p. 47.

vivió en la calle Carlos Alberto 6, cuarto piso, con vista adyacente a la homónima plaza, entre mayo de 1888 y el 2 de febrero de 1889. Después pasará a analizar algunos filósofos turineses que han acogido con perspicacia el problema filosófico colocado por el pensamiento de Nietzsche: el nihilismo, visto como realización práctica de un “radical humanismo” ateo.³ Los autores referidos serán Augusto Del Noce, Luigi Pareyson y, no menos importante, Giuseppe Riconda, quien intentó una síntesis singular de los dos maestros turineses. El punto de partida, sobre el repertorio de Riconda, podría ser el siguiente:

La mentalidad neo-iluminista convive hoy con los nuevos empujes nihilistas y irracionalistas que se remiten a Nietzsche, como el crítico más riguroso de cada planteamiento religioso. Si Marx y el marxismo en su fundación originaria implican, también, una dimensión religiosa incluso en el ateísmo, Nietzsche representa, por el contrario, la ruptura completa con la religión, la afirmación rigurosa de la *Diesseitigkeit* contra toda trascendencia.⁴

Este juicio, como veremos, deberá de todos modos ser recalibrado, distinguiendo más sentidos y niveles de la problemática nihilista en Nietzsche y también en Riconda. Las razones de este repensar se deben, al menos en parte, a otro punto de fuerza de las lecciones de los maestros turineses citados: profundizar en la relación Nietzsche-Dostoyevski como constitutiva para la definición del nihilismo contemporáneo mismo.

Mas, en primer lugar, hablemos del Nietzsche “turinés”. Una relación singular es la que une al autor del *Zarathustra* a la homogénea topografía urbana de la ciudad savoyana.

3 A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, il Mulino, Bolonia, 1964, p. 126.

4 G. RICONDA, ‘Pensiero tradizionale e pensiero moderno’, *Annuario Filosofico*, 3 (1987), pp. 10-11.

En ella nada aparece demasiado bello y, sin embargo, cada elemento se encuentra armónico, en sintonía con cada otro, en una maravillosa y benéfica uniformidad. Ciudad donde el alimento es saboreado (en el cual se descubre, por primera vez, qué es “un buen apetito”) y la atmósfera otoñal cristalina, colocan de relieve cada matiz de color, sin sombras ni ambigüedad. Como en un renovado mediodía del espíritu, de fin de verano, refugiándose del espectro del demonio meridiano: aquí la sombra es más corta porque el sol —más que estar en picado sobre las cosas, como en el momento sin tiempo de la revelación filosófico-destinal de Zaratustra, en cuyo tiempo se atornilla sobre sí mismo en un *ewiger Widerkehr des Gleichen*— está como retraído, difuso en una atmósfera que no agrede al mundo, sino que lo acaricia con su transparencia penetrante, seca y cristalina; permitiendo de este modo a cada cosa mostrarse como aquello que es, sin fuertes contrastes, como inmunizada de todo énfasis y retórica, lejos de toda forzada. En esta *Stimmung* del espíritu, en el origen de “un *tempo fortissimo* [en it.] de trabajo y de buen humor,”⁵ Nietzsche escribió de una *El caso Wagner, Crepúsculo de los ídolos, El anticristo, Ecce homo, Nietzsche contra Wagner* y, finalmente, *Ditirambos de Dionisio* —culmen de su transformación en la problemática figura del Dionisio-Crucificado.

Es un prejuicio que yo sea un hombre. Pero muchas veces viví entre los hombres y conozco todas las experiencias que los hombres pueden tener, desde las más bajas hasta las más altas. Entre los Hindúes estuvo Buda, en Grecia Dionisio, Alejandro y César son mis encarnaciones, como también el poeta de Shakespeare Lord Bacon. Por último, fui también Voltaire y Napoleón, quizás también Wagner [...] Pero esta vez vengo como Dionisio victorioso, que hará de la tierra un día de fiesta [...] No es que yo

5 F. NIETZSCHE, ‘Carta a Franz Overbeck, 13 de noviembre de 1988’, *Lettere da Torino, op. cit.*, p. 67.

tenga mucho tiempo... Los cielos se alegran por el hecho de que estoy aquí [...] Estuve también colgado en la cruz.⁶

Muchas veces Nietzsche parangona las condiciones paisajísticas de Turín y sus alrededores con una tela pictórica con tintas armoniosas, una suerte de “Claude de Lorraine permanente,”⁷ donde nada está fuera de lugar, todo está *comme il faut*. Aquí, en esta madriguera armoniosa, antro o caverna privilegiada en la cual repensar la propia vida, Nietzsche llega a una estima exacta de sí mismo: *ecce homo*. Un hombre reconciliado, capaz de encontrar armonía con el mundo a través de las cosas más simples. El mismo Nietzsche, en *Ecce homo* —cuyo subtítulo es, no por casualidad *Cómo se deviene eso que se es*— buscaba cuidar su personalidad de toda interpretación mística, profundamente equívoca, personalidad que *nolens volens* lo llevaba a tener una “influencia subterránea [...] sobre todos los partidos radicales (socialistas, nihilistas, antisemitas, cristianos ortodoxos, wagnerianos)”.⁸ Gracias a la sobriedad de la ciudad de Turín este equívoco debería haber encontrado fin: en virtud de sus acogedores cafés, de sus teatros, pequeños y refinados, de las numerosas librerías, de las *trattorie*, de las infaltables especialidades gastronómicas que se sirven, etc.

Un breve paso. La distancia que existe entre Nietzsche y Kafka se mide también a partir de la metáfora de la madriguera (*Der Bau* dice el relato kafkiano de 1923). Esta figura, primeramente —justamente en Turín—, se

6 *Id.*, ‘Carta a Cosima Wagner, 3 de enero de 1889’, *Lettere da Torino*, *op. cit.*, p. 194.

7 *Id.*, ‘Carta a Fanz Overbeck, 3 de noviembre de 1888’, *Lettere da Torino*, *op. cit.*, p. 67.

8 *Id.*, ‘Carta a Franz Overbeck, 24 de marzo de 1887’, *Epistolario*, ed. De G. Colli e M. Montinari, vol. VIII, Adelphi, Milán, 1986, p. 27.

declina en el sentido de la “tranquilidad aristocrática”, en el modelo del rincón reservado de la existencia histórica al cual estaba dedicado el pensamiento del gran maestro de Basilea Jacob Burckhardt, autor de las *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (publicadas póstumamente en 1905). Solo en Turín, si bien cuenta con sus buenos 300.000 habitantes, dice Nietzsche, se puede encontrar aquella calma señorial capaz de substraerlo del ruido de la gran ciudad; atravesando las grandes avenidas con árboles y las plazas uniformes de Turín (verdaderos salones del *extérieur*, como habría podido decir Walter Benjamin, en cuyo interior, burgués y espacio público, se funden como en un enorme *passage*), plazas circundadas por prácticos y seguros portales del siglo XVIII, es dado a experimentar cómo “el silencio todavía es aquí la regla”, no la excepción.⁹ Un silencio que deja libre la mente para pensar, para evaluar exactamente la propia posición sea en el contexto de la familia (las relaciones con la madre Franziska y con la hermana Elisabeth se vuelven aquí, justamente en Turín, ásperas y cortantes, sin compromisos), sea como pensador, en la historia de la filosofía mundial. Para Kafka, en un sentido bien diferente, la madriguera representa el lugar inseguro de la máscara animal, que —al contrario de ofrecer protección— acaba por excluirlo radicalmente de la convivencia humana. El animal en busca de la madriguera es el hombre deforme y aplastado por el peso de la técnica y por el aparato administrativo, sometido a ese *speeding-up* productivo que genera hombres-insectos (mitad seres vivos, mitad autómatas), criaturas monstruosas que han introyectado un *nómos* despiadado, que determina una gestualidad repetitiva y mecánica. Así que, si también “el animal tira el látigo de la mano del patrón y se castiga por sí mismo, para volverse patrón, [...] no sabe que esta es solo una fantasía, que nace de un nuevo nudo en la correa

⁹ *Id.*, ‘Carta a Heinrich Köselitz, 14 de octubre de 1988’, *Lettere da Torino*, *op. cit.*, p. 46.

del látigo patronal”.¹⁰ El significado diferente de una misma metáfora recalca, por tanto, la distancia que divide al hombre haciéndose destino (“en la cual se decidió una cuestión milenaria,”¹¹ el nihilismo) y el hombre metamorfoseado en culpa enigmática, carne inscrita/perforada por partes por el arado de la ley (como acontece con los condenados de *La colonia penal*). Hay, en el fondo, dos versiones del nihilismo: una todavía pintada de titanismo, inmoral y con espíritu de rebelión (una suerte de Nietzsche - Raskol’nikov, como habría dicho Luigi Pareyson, aspirante a aquella “*libertad ilimitada* deseosa de afirmación más allá de toda ley y de toda norma”),¹² la otra que fija ontológicamente el actuar humano a una culpa que anticipa cada acción posible y responsabilidad: “pecaminosa es la condición en la que nos encontramos, y eso es independiente de cada culpa”.¹³

Ahora, no obstante estas declaraciones de reconciliación integral con la existencia del mundo, en la real y amada Turín Nietzsche irá, con todo, asumiendo las últimas máscaras tragicómicas de su vida, de las que las cartas son dramáticos testigos: como *princeps Taurinorum*, como *Caesar Caesarum*,¹⁴ como Dionisio, como crucificado y, finalmente como Dios mismo. Por tanto, no deben

10 F. KAFKA, ‘Considerazioni sul peccato, il dolore, la speranza e la vera via (1917-1918)’, *Confessioni e diari*, ed. de E. Pocar, trad. de I. A. Chiusano y A. Rho, Mondadori, Milán, 2013, p. 75.

11 F. NIETZSCHE, ‘Carta a Elisabeth Förster, borrador de la mitad de noviembre de 1888’, *Lettere da Torino, op. cit.*, p. 73.

12 L. PAREYSON, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, ed. de G. Riconda e G. Vattimo, Einaudi, Turín, p. 29.

13 F. KAFKA, ‘Frammenti da quaderni e fogli sparsi’, *Confessioni e diari, op. cit.*, p. 801.

14 F. NIETZSCHE, ‘Carta a H. Köselitz, 30 de diciembre de 1888’, *Lettere da Torino, op. cit.*, p. 184.

asombrar afirmaciones como las siguientes: “Habría sido más rápidamente profesor en Basilea que Dios; pero no osé apagar mi egoísmo privado hasta el punto de interrumpir, por su culpa, la creación del mundo”.¹⁵

Pero no pretendo detenerme sobre la cuestión de la locura de Nietzsche, en la cual muchos han escrito y meditado, sino en un aspecto particular sobre el cual volveré después. Lo que me interesa mayormente para los fines del presente discurso es la recepción turinesa del nihilismo nietzscheano, que me parece que puede ser caracterizado por algunos trazos comunes, que enumero sucintamente en seguida.

1. Pareyson, Del Noce y Riconda han insistido sobre el carácter epocal de la reflexión de Nietzsche, casi como si su obra fuese el destilado de la crisis del pensamiento occidental; según el cual el nihilismo profesado por el autor “no es una *Erfindung* o una *trouville* filosófica, sino que está de algún modo enraizado en el ser”.¹⁶ Por lo demás, como el mismo Nietzsche escribía al compositor Heinrich Köselitz (*alias* Peter Gast, como será rebautizado amigablemente por Nietzsche), “a veces miro mi mano con una cierta desconfianza, porque me parece tener ‘en mano’ el destino de la humanidad entera”.¹⁷ Ahora, esta interpretación epocal se valida solo, como bien había visto Karl Löwith, si su locura se comprende como un acontecimiento filosófico y no como un simple accidente.¹⁸

15 *Id.*, ‘Carta a Jakob Burckhardt, 6 de enero de 1889’, *Lettere da Torino*, *op. cit.*, p. 200.

16 G. RICONDA, *Tradizione e pensiero*, Edizione dell’Orso, Alessandria, 2009, p. 21.

17 F. NIETZSCHE, ‘Carta a Heinrich Köselitz, 30 de octubre de 1888’, *Lettere da Torino*, *op. cit.*, p. 58.

18 K. LÖWITH, *Nietzsche e l’eterno ritorno dell’uguale* (1935), trad. de S. Venuti, Laterza, Roma-Bari, 1982.

Esto es, como testimonio biográfico de una crisis histórica, desde la que emergería como dilemas extraídos desde su filosofía, insolubles en cuanto tales, llevando a descubrir el problema específico de la Modernidad (y, todavía, de nuestra Postmodernidad, como sugiere Giuseppe Riconda, autor al que haré seguidas referencias en las páginas que siguen).

2. Este elemento epocal, como diría Augusto del Noce, es aquella esencia filosófica con la que podremos definir el nihilismo, sea en relación con el racionalismo metafísico (como negación, al pensar al mundo y al hombre, de toda referencia sea a la trascendencia, sea al pecado original), sea con el ateísmo *tout court* (como realización coherente de la primera posición, según la fórmula por la cual “de Dios, una vez reducido a grandeza racional, se puede cómodamente desconsiderar”). Más aún, como escribe Del Noce, “la filosofía moderna no puede ser caracterizada sino *problemáticamente* desde el surgimiento del ateísmo”, entendido como la realización rigurosa “de la más absoluta forma del nihilismo”.¹⁹ En este evento Nietzsche asumiría después un rol central, expresando una posición radical en la filosofía moderna “que es absolutamente irreductible a la del marxismo” (visto como una doctrina aún afectada por un cierto pesimismo bíblico). También para Del Noce, sin embargo, existirían dos Nietzsche diferentes: un “Nietzsche maestro de acción” (cual consecuencia radical del nihilismo y del ateísmo, aunque en un sentido antimarxista) y un “Nietzsche profeta” (y aquí, si no un desarrollo religioso, por lo menos, quizás, vislumbrada “una crisis trágica del ateísmo” mismo, cuyo éxito sin embargo —borrando cada huella de religiosidad— fue la locura del pensador).²⁰ Como escribe emblemáticamente Del Noce, “el problema de la posibilidad del desarrollo religioso de Nietzsche

19 A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, op. cit., p. 74 y p. 76.

20 *Ibid.*, p. 181.

encuentra su forma necesaria en la relación Nietzsche-Dostoyevski,²¹ pero de eso nos ocuparemos más adelante, cuando nos ocupemos de Pareyson.

Ahora, típico de los intérpretes turineses de Nietzsche a los que se ha hecho referencia —Augusto Del Noce, Luigi Pareyson y el ya citado Giuseppe Riconda, excluyendo de esta reseña a Gianni Vattimo (que tiene una posición original, divergente de la de su maestro Pareyson)— es que todos ellos ven en el nihilismo *el problema filosófico* al cual dar respuesta, y no *el éxito necesario* de la historia del pensamiento occidental, separándose en esto de las bien conocidas tesis de Löwith sobre la secularización. Se piensa, en particular, en el volumen *Von Hegel zu Nietzsche*, en el que, a partir de la línea de pensamiento que habría llevado desde la izquierda hegeliana hasta el pensamiento de la inmanencia de Marx y Nietzsche, son excluidos desde el principio autores como Malebranche, Pascal y Schopenhauer, que son los nudos gordianos de una trayectoria de pensamiento alternativo, definible como tendencialmente religioso. Mas, no podemos olvidar tampoco a Heidegger, por su asimilación del pensamiento técnico-manipulador y nihilista, casamiento que ha de entenderse como la última consecuencia de la historia de la metafísica óptica occidental (olvido de la diferencia ontológica), consecuencia esencialmente concebible en términos de acontecimiento destinal (interpretación de la que depende el Pensamiento débil). A la luz de lo que se ha dicho, escribe de modo significativo Riconda, el ateísmo “no es el destino de la civilización moderna y contemporánea, sino su problema”,²² con el que hacer las cuentas en una tentativa de profundizar y afinar la posición del pensamiento tradicional. Este, según Riconda, sería el desafío actual que compromete el pensamiento religioso.

²¹ *Ibid.*, p. 185.

²² G. RICONDA, *Pensiero tradizionale e pensiero moderno*, *op. cit.*, p. 20.

El carácter opcional de ese “proceso de laicización”²³ que es el ateísmo, si se observa bien, deriva de la interpretación formulada por Del Noce en *El problema del ateísmo*, obra en la que —en contra de la línea de la secularización como éxito necesario del pensamiento moderno— se recupera aquel trazo de historia de la filosofía, desconocido por lo demás, que es el siglo XVII, con autores como Malebranche, Gerdil y Pascal. Este período histórico lo exalta Del Noce debido a las tendencias presentes en él que no siguieron a un Renacimiento entendido en sentido no religioso (reducido solo al pensamiento de Maquiavelo, como eficaces transformaciones del *homo sapiens* en *homo faber*) y que no preparan el iluminismo (reducido a pura filosofía del progreso inmanente y a la apología del pensamiento técnico). Esta interpretación “dual” de la historia de la filosofía se apoya sobre tres presupuestos que podrían ser resumidos así: a) la ambigüedad del inicio cartesiano de la filosofía moderna en la que habría que revisar dos tendencias; una laico-cientificista (pensamiento deductivo, racionalismo, materialismo) y otra religiosa (y aquí se trataría del Descartes de la prueba ontológica y de la presencia innata de la idea de infinito en el hombre); b) la conexión entre filosofía moderna y ateísmo (razón por la cual este último, en su forma actual, sería el problema específico de la época moderna y no su éxito necesario); c) el presentarse de dos tradiciones filosóficas en nuestra modernidad, alternativas e irreconciliables: una que va desde Descartes hasta Nietzsche (y que prosigue esos trazos racionalistas ya presentes en la filosofía cartesiana a la que se agrega “el rechazo de la visión del pecado original tal como se encuentra expuesta en el Génesis”)²⁴ y la otra —esencialmente franco-italiana— que va desde Descartes y Malebranche hasta Giambattista Vico, para

23 A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, op. cit., p. 71.

24 *Ibid.*, p. 192.

alcanzar finalmente al turinés Vincenzo Gioberti y al abate roverentino Antonio Rosmini. Estos últimos, en particular, serían los ideadores de un peculiar ontologismo cristiano, comprendido como pensamiento de la participación del hombre en lo divino, aquella “forma necesaria que las posiciones radicales del idealismo moderno deben asumir cuando intentan conservar la idea de la filosofía como metafísica.”²⁵ Ahora, el ontologismo tiene también sus propios presupuestos en el pensamiento religioso de Descartes y en la filosofía de la intuición intelectual del último Schelling (cuya filosofía se establece como clara alternativa al hegelianismo)—, pero, este último, no es un autor de Del Noce sino más bien de Pareyson y Riconda.

Justamente Riconda, al final de los años 80, intentó una síntesis original del pensamiento de Del Noce y de Pareyson en un magnífico artículo de 1987 titulado *Pensamiento tradicional y pensamiento moderno*, en el cual no puedo detenerme; analizó después el problema del ateísmo en numerosas contribuciones, que ahora se encuentran en los volúmenes *Tradición y aventura* (2001) y *Tradición y pensamiento* (2009). Lo que aparece de esta interpretación es que en Nietzsche se encontrarían dos formas de nihilismo: uno aún incompleto, negativo y nocturno, que niega los valores tradicionales sin superarlos; el otro realizado perfectamente (y ya no más solo de oposición), que alcanza la trabajosa “transvaloración de todos los valores”, con el consiguiente “reencantamiento con el mundo” existente por naturaleza (*Wiederverlobung mit der Welt*) en sus aspectos profanos y de radical inmanencia. Esta superación fue concebida, en sus consecuencias extremas, justamente en el periodo turinés. Nietzsche, escribiendo a Malwida de Meysenburg, anunciaba de hecho la escritura del “primer libro de la [...] *Transvaloración de todos los valores*” (obra que después tendrá el título *Gottdämmerung*), comprendiéndola

²⁵ *Ibid.*, p. 106.

como “el mayor acontecimiento de la historia de todos los tiempos, con la que la historia de la humanidad se divide en dos”.²⁶ Nietzsche mismo, refiriéndose a esta evolución de su pensamiento, se definía como “el primer nihilista de Europa, que —si observamos bien [NdA]— ha vivido hasta las últimas consecuencias el nihilismo mismo —que lo dejó atrás de sí, bajo sí, fuera de sí” cual esencia realizada. Desde la posición teórica aún reactiva y antagonista al nihilismo se habría transformado en *modus vivendi*, *habitus*, un estilo de vida degradado profundamente en la praxis. *Praxis* que no permite más divergencia alguna entre ser y deber-ser, entre estrategia filosófica radical (corrosiva de los valores tradicionales) y actuar fundado en el carácter (modo de ser totalmente espontáneo, usual en toda la época histórica anunciada por la sonrisa plácida y serena de Zaratustra, que venció su batalla por el *Ya-sagen* a la vida). Existe una afinidad extraordinaria entre esa “urbanización” del nihilismo y la concepción del Anticristo de Dostoyevski de *Los hermanos Karamazov*, sobre la cual se ha detenido mucho Pareyson: “Un gentil-hombre mediocre y convencional, vestido elegantemente aunque no impecable, completamente reconciliado con la realidad y necesitado de concreción”;²⁷ más aún, él quería “encarnarse definitivamente en un gran bodeguero que pesa un quintal, y después creer en todo aquello que él cree e ir a la iglesia y encender una vela con todo el corazón.”²⁸ El parangón Nietzsche-Dostoyevski no debe asombrar. En este sentido, es necesario recordar que Nietzsche probablemente ya tiene en Niza, poco antes de su estadía en Turín, las traducciones francesas de *El idiota* y de los *Demonios*, sufriendo la fascinación total por el

26 F. NIETZSCHE, ‘Carta a Malwida von Meysenburg’, *Lettere da Torino*, *op. cit.*, p. 41.

27 L. PAREYSON, *Dostoevskij*, *op. cit.*, p. 193.

28 F. DOSTOEVSKI, *I fratelli Karamazov*, trad. de A. Villa, Einaudi, 1981, Turín, vol. I, p. 329.

narrador ruso. Una primera aproximación entusiasmada al autor data del 1887 (el año anterior de la permanencia en Turín), donde Nietzsche afirma la grandeza del autor ruso igual a la de Stendhal:

¡Hace dos semanas no conocía ni siquiera el nombre de Dostoyevski, de ignorante que soy, que no lee ninguna revista! Por casualidad pasé por una librería y descubrí delante de mis ojos una de sus obras traducidas en francés, *L'esprit souterrain...* El instinto de las afinidades (o ¿cómo debería llamarlo?) se escuchó rápidamente, mi alegría fue extraordinaria: debo volver atrás hasta mi encuentro con *Rojo y negro* de Stendhal para acordarme de una alegría similar.²⁹

Existe también otro testimonio sobre el que vale la pena detenerse. Anacleto Verrecchia, escritor y filósofo adoptado desde muy joven por la ciudad de Turín, en una biografía sobre el Nietzsche “turinés”,³⁰ asocia el famoso episodio del abrazo al caballo —Nietzsche llorando— en la plaza Carlos Alberto a una probable sugerencia extraída de la lectura de las páginas relativas de *Crimen y castigo* en las que Raskolnikov sueña un caballo masacrado a golpes de bastón. El episodio reconstruido por Verrecchia es del 3 de enero de 1889: existiendo testimonios de la época, Nietzsche habría visto a un cochero en el acto de golpear violentamente a un caballo, para después —poseído por la ira— empujar al pobre animal: de aquí su conmovida reacción. La obra en cuestión de Dostoyevski, sin embargo, fue publicada en 1866, cuando Nietzsche tenía 22 años. Si bien no tenemos las pruebas de una

29 G. PACINI, *Nietzsche lettore dei grandi russi*, Armando, Roma, 2001, p. 13.

30 A. VERRECCHIA, *La catastrofe di Nietzsche a Torino*, Einaudi, Turín, 1978.

lectura y mucho menos de una influencia directa de la novela indicada, es verdad que desde esa fecha comienzan las así llamadas “cartas de la locura”.

En la reflexión turinesa sobre el nihilismo, justamente, muchas veces Nietzsche es asociado con Dostoyevski: esta tradición hermenéutica que, a partir de los cursos que Pareyson dedicó al autor en el lejano 1967, a través de los trabajos de Giuseppe Riconda y Sergio Givone,³¹ llega hasta un gran congreso internacional realizado en Turín el año 2000 con el significativo título de *Nietzsche y Dostoyevski. Orígenes del nihilismo*.³² Comenzaré por Riconda, el que —todavía con Pareyson— contrariamente a lo declarado por Nietzsche en referencia a la realización perfecta en su persona del nihilismo en *habitus*, ve en él al nihilista trágico, inestable e irresoluto, aún afectado su pensamiento por la *nuance* pesimista, indeciso entre la inmanencia perfecta y la persistencia en su pensamiento de elementos residuales de trascendencia, elementos residuales que irán disolviéndose en el nihilismo contemporáneo. Se trataría, de hecho, de una negación de Dios en nombre de la exigencia de un sentido pleno del mundo, o de una crítica de la existencia mundana en nombre de un absoluto reducido a mero significado de la realidad (el llamado “Dios de los filósofos”), y no tanto de una refutación de la complejidad del fenómeno religioso como tal. El de Nietzsche, en consecuencia, no es el “nihilismo confortable” del que hablan Del Noce y el mismo Riconda, destinado a “oscurecer los aspectos negativos de lo real”,³³ tendencia nihilista que tanto

31 S. GIVONE, *Dostoevskij e la filosofia*, Laterza, Roma-Bari, 1984.

32 Se pueden ver las actas en el libro homónimo, ed. de C. Ciancio e F. Vercellone, Trauben, Turín, 2001, con la participación, entre otros, de G. Riconda, V. Vitiello, P. Valadier, R. Lauth, A. G. Gargani y A. Danilevskij.

33 G. RICONDA, *Tradizione e pensiero*, op. cit., p. 287.

adquiere en eficacia cuanto pierde en elevación:³⁴ un nihilismo sin fondo, con la relativa banalización del mal de la muerte (reducidas a mera naturaleza y/o finitud de la existencia, aceptándola sin problemas: he aquí la “aceptación plena del existente” de nuestros días.³⁵ Una consecuencia de esta posición sería la actual *idolatría del presente* proclamada por nuevos realismos, que no son otra cosa que la aceptación acrítica del *statu quo*, que condujo al racionalismo metafísico a su transformación en ateísmo perfectamente realizado; esto en la crítica de todo elemento de trascendencia y ulterioridad con respecto a las visiones de la realidad restituidas por la filosofía del progreso, vista en dos vertientes del iluminismo (reducida claro, como se decía, a puro maquiavelismo) y marxista (en su liberación del materialismo dialéctico, escatológico, inveterado en la actual sociedad burguesa opulenta, verdadera y propia utopía realizada), así como desde la visión científicista (un positivismo plenamente realizado en la sociedad tecnocrática, entendida como la única opción filosófica objetiva y coherente).

Sobre ateísmo y nihilismo, escribe Riconda,

podieron elevarse en su figura pura solo eliminando los aspectos negativos, trágicos, que caracterizan sus negaciones. Por poner un ejemplo fácil, ¿el ateísmo completo de Nietzsche no aconteció a través de la supresión de los elementos trágicos de su pensamiento? ¿Y el mismo disolverse del marxismo en el sociologismo burgués no conllevó la eliminación de esos aspectos por lo cual todavía insistía sobre los trazos negativos de la historia, esto es, sus trazos dialéctico-revolucionarios?³⁶

34 *Idem.*, ‘Dostoevskij e il nichilismo nell’interpretazione di Luigi Pareyson’, *Nietzsche e Dostoevskij. Origini del nichilismo*, *op. cit.*, p. 34.

35 *Ibid.*, *op. cit.*, p. 35.

36 *Ibid.*, p. 37.

Esta aceptación de un estado de normalidad de la situación humana, según Riconda, asumió en la historia del pensamiento dos direcciones (que también podrían ser entendidas como dos realizaciones prácticas de la aserción programática de Iván “todo está permitido”, por lo cual desde el nihilismo negador y nostálgico se llega a la indiferencia ética, sin ningún remordimiento o arrepentimiento):

1. Una optimista, conforme a una “valoración liberadora”,³⁷ emancipadora del nihilismo (la realidad, hegelianamente, es aquella que debe ser, llevando así a una crítica radical de todo *Sollen*, de todo deber-ser). Esta, en el fondo, es la posición del “pensamiento débil” (Vattimo) y de los sostenedores a ultranza de las actuales biotecnologías, cuyo ateísmo se une a un sentido de confianza incondicional en la técnica, aceptada como sucedáneo de accionar un ordenador siempre, de todas maneras, dirigido a lo mejor. Tales técnicas, en algunos casos, se expanden más allá hasta promover nuevas formas de adaptación antropotécnicas en vistas de la inminente catástrofe ecológica, crisis sistémica aceptada, por lo demás, como un acontecimiento dado por descontado: en ese sentido, parecería más cómodo transformar la imagen del hombre, quizás volviéndolo un ser diminuto, capaz de sobrevivir en condiciones drásticas de falta de recursos (el “hacerse pequeños” profesado por Eckhart es aquí literal, y corresponde al dictado “making human smaller”),³⁸ más aún, modificar algunos de sus atributos más despreciables e innobles (como la intemperancia determinada por su bulimia consumista, que es exactamente lo contrario del eckhartiano “desprenderse de cada cosa”).

³⁷ *Idem*, *Pensiero tradizionale e pensiero moderno*, op. cit., p. 12.

³⁸ S.M. LIAO, A. SANDBERG y R. ROACHE, ‘Human Engineering and Climate Change’, *Ethics, Policy and Environment*, 15 (2) (2012), pp. 206-221.

2. La otra, pesimista, en el sentido de una “valoración catastrófica”³⁹ y, como tal, sin salida; esto por el carácter ontológico del mal, que, en cuanto tal, acaba por ser comprendido como inextirpable; por lo que la única forma de liberación sería la aceptación de este “valor de nada”, si no se quiere llegar —según el mito de Anaximandro, acompañado de las tesis de Lev I. Šestov sobre la equivalencia de pecado y finitud— al querer el mismo fin de la existencia humana, vista en sí misma como portadora del mal (esto es, destinada a pagar “la deuda de las propias culpas”). Aquí pueden ser colocadas otras corrientes de pensamiento contemporáneo, en un juego entre sugerencias kafkianas y la *Gelassenheit* heideggeriana, de las que no intento ocuparme, incluido un cierto dolor metafísico, que parece estar pasado de moda. Con Riconda me parece poder decir que, hoy en día, ha ganado la línea optimista, la que superó en sí misma cada elemento de negatividad en un eterno *happiness* espectacular, privado de dudas y replanteamientos (aun preservados trazos de negatividad por la entonación pesimista de la solución apenas anunciada).

Pero ahora veamos a Luigi Pareyson. Para Pareyson, en contra de estas formas de aceptación nihilista de la realidad dada (totalmente simétricas y, como tales, equivalentes), sería necesario redescubrir el sentido trágico de la existencia humana a la luz del problema religioso vivido como “hecho eterno”, disociable de las formas históricas en las que se ha ido encarnando paulatinamente. Se trataría, por tanto, de reconocer el acto de la radicalidad del mal, hecho imperioso que es necesario enfrentar en toda su proyección destructiva, pero sin hipostasiarlo en una entidad meta-histórica. El mal, dicho de otro modo, debe ser relacionado con un fenómeno aún más originario que la maldad misma del corazón humano: *la libertad*, entendida sea como

39 G. RICONDA, *Pensiero tradizionale e pensiero moderno*, op. cit. p. 12.

libertad humana, sea como libertad divina. Como escribe Pareyson en su obra póstuma *Ontología de la libertad*, sólo el cristianismo comprende el poder de lo negativo en cuanto confiere un significado al mal y encuentra el sentido del dolor, sin quererlo justificar racionalmente:

Ello no sólo revela el nexo entre el mal y el dolor como vínculo entre culpa y pena, considerando en el destino la expiación de la situación trágica del hombre y su única esperanza de salvación; sino que recoge ese nexo en la raíz, en su originarse desde el abismo divino, sea en cuanto vislumbra en Dios mismo el principio de la tragedia [...], sea en cuanto revela el corazón de la realidad como trágico y doloroso, absorto en el conflicto de bien y mal, alegría y dolor, culpa y pena, condenación y salvación.⁴⁰

La figura del crucifijo parece, por tanto, ser la solución —paradójica e indeducible racionalmente— del completo acontecimiento cosmoteándrico, objeto de una hermenéutica de la experiencia religiosa cuyos caracteres irreductibles son la relatividad del pensamiento enraizado en la historia (en contra de la mera expresividad histórica del relativismo), la inagotabilidad de lo verdadero, el carácter de misterio insuperable de esa misma verdad (por lo que no existe una aproximación a ella que no implique un movimiento de ajedrez de las pretensiones de deducción del fenómeno religioso por parte de la razón) y el perspectivismo orientado en sentido personal y ontológico.

Dados estos presupuestos teóricos, la atención de Pareyson, desde *Existencia y persona* (1950), se dirige a la historia de la filosofía, en particular al tratamiento post-hegeliano, y desde aquella hace emerger —más que el éxito dado por descontado del inmanentismo— la alternativa Feuerbach/Kierkegaard: si el primero es aquel que lleva

40 L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, ed. de G. Riconda e G. Vattimo, Einaudi, Turín, 1995, p. 205.

a sus extremas consecuencias el racionalismo metafísico de Hegel, el segundo, no asumiendo ese racionalismo metafísico como descontado, pone en discusión aquella mismidad teórica englobante no problematizada sobre la base de eso que Riconda definió como “el teorema de Pascal”. Se trata de la complementariedad de deísmo y ateísmo (es decir, de racionalismo metafísico y ateísmo realizado):

Para el primero se busca una transcripción del Absoluto en términos de racionalidad (si existe el surgimiento de las filosofías de lo divino inmanente, de la figura del cristiano-burgués [...]), para el segundo se abandona y niega la idea misma de Absoluto, coherentemente, porque la reducción de Dios a grandeza racional es el primer paso para deshacernos de él.⁴¹

Ahora, he aquí el sentido del teorema antes dicho: instalado el deísmo (la reducción de Dios a sentido del mundo, medible racionalmente), se instalan también las premisas del ateísmo realizado (el nihilismo sin abismo del que se hablaba).

Como mostró Riconda, la atención puesta por Pareyson sobre Kierkegaard y Schelling (definidos los “horizontes comunes de la meditación existencialista”), en cuanto autores capaces de bloquear “ese paso desde Hegel a Feuerbach y de Schopenhauer a Nietzsche,”⁴² es perfectamente coherente, con el acento por parte de Del Noce de algunos momentos relevantes de la reflexión del siglo XVII, cuyos caracteres son aquellos de una radical alteridad en relación al racionalismo (pensamiento de la presencia de lo divino en el hombre). El resultado de esa reflexión común, según Riconda, es el carácter *opcional*

41 G. RICONDA, *Dostoevskij e il nichilismo nell'interpretazione di Luigi Pareyson*, op. cit., p. 30.

42 *Id.*, *Pensiero tradizionale e pensiero moderno*, op. cit., p. 11.

del pensamiento metafísico, a tal punto de ejercitar libremente esta opción existencial al presentarse cada nuevo desafío en la historia de la filosofía. Cada pensador, en particular, se encontraría todas las veces frente a una opción radical entre inmanentismo y apertura al fenómeno religioso, opción respecto a la que todo agnosticismo ya es, como tal, una solución bien conocida del dilema con el que nos enfrentamos. La filosofía, según Riconda, es siempre un ejercicio de libertad responsable, con el que se busca enfrentar el problema específico de la época histórica en la que el hombre vive y piensa, actúa y padece. Este problema es un desafío impostergable respecto del cual —cada vez— el pensamiento tradicional intenta ajustar el tiro a través de una operación de refinamiento y profundización de los propios instrumentos conceptuales. Como escribe Del Noce, las filosofías, cualquiera que sea su tema de partida, siempre “se constituyen a partir de una elección respecto a lo inverificable.”⁴³ Ahora, el problema de nuestra época es el del nihilismo traducido en *habitus*, que pretendería ser totalmente asumido acríticamente como simple estilo de vida. Se trata, en el fondo, de una especie de “nihilismo líquido” (para combinar una expresión que se hace eco de aquella de Zygmunt Bauman), que se presenta como la panacea de todas las críticas, de todas las insatisfacciones, de todo impulso de fe, de todas las presiones revolucionarias. Es, en el fondo, el mundo reconfortante proyectado por el Gran Inquisidor, que, en cambio, desde la paz letal, pretende, mediante un hombre transformado en un buen animal encadenado, el sacrificio de todo instinto de rebelión. Pero eso después. Lo que aquí es importante mostrar es la centralidad de la apuesta pascaliana (*pari*), como momento de una decisión irrevocable a la que todo hombre —en el acto de pensar— está llamado. La historia de la filosofía, a partir del carácter justamente de derrota del pensamiento,

43 A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, op. cit., p. 192.

asume los trazos no de una línea “homogénea y vacía” (Benjamin), sino más bien la de una serie discontinua de improvisadas alternativas radicales, de nudos gordianos ineludibles, en la que está en juego el destino (una y otra vez escogido o rechazado, existencialmente asumido o renegado) de la humanidad entera. Por consiguiente, el nihilismo, cualquiera que sea la forma que asuma, no es nunca el acontecimiento, la salida necesaria de una época histórica, sino que, a lo sumo, el fruto de una elección tan consciente como —extremamente— contradictoria en relación al deseo de felicidad y justicia que acompaña a todo hombre.

Las observaciones de Pareyson, para la crítica del nihilismo perfectamente ateo, giran en torno al concepto de “sufrimiento inútil” tal y como esta temática fue enfrentada por casualidad por Dostoyevski (en particular en la denuncia de la creación realizada por Iván Karamazov): ese sufrimiento que “por exceso de dolor o por incapacidad del paciente no puede devenir ni camino a la purificación y redención, ni medio de maduración interior”;⁴⁴ eso, además, no parece ni siquiera funcional para la construcción de ese futuro de felicidad progresiva del que podrán participar solo las generaciones futuras, como así denuncia el *Angelus Novus* de las *Tesis sobre el concepto de historia* de Benjamin. Si bien una armonía final podría existir, en la que todo será recompuesto, nada permanecerá injustificado y todo contraste será, como tal, eliminado (por lo que todos serán redimidos del mal, rescatados del dolor y saciados de la sed de justicia), permanece como ineludible piedra de toque el problema del sufrimiento inútil: la lágrima de niño de la que habla Dostoyevski, frente a la cual —aludido el sufrimiento de una sola de estas inocentes criaturas— se derrumba toda teodicea. Esta denuncia, si se observa bien, suscita la indignación en relación a la idea de “que se pueda utilizar

44 L. PAREYSON, *Dostoevskij, op. cit.*, p. 172.

el sufrimiento de algunos para la felicidad de alguien”.⁴⁵ Pensando en el sufrimiento inútil (de los niños, de los idiotas y, no por último, de las mascotas), todo el programa soterológico se revela un frágil castillo de cartas, incluso blasfemo y ultrajante. En relación a la idea de una teodicea que admita la necesidad de un tipo de sufrimiento tal, Iván, como es sabido, “devuelve el boleto”: no quiere participar de un banquete de esa especie, en el que la justicia prometida asumiría tintes opacos y blasfemos: como si debiésemos ver, a contraluz, una representación alegórica de Hans Holbein, y el cráneo se escondiese bajo la apariencia de la figura resplandeciente del palacio de cristal, que parece erguirse como, por descontado, el resultado de la historia de la civilización: las “magníficas y progresivas fortunas,” tras lo cual, como recordaba Benjamin, se sella la desconocida barbarie perpetrada por los vencedores de turno, cuyo botín ensangrentado llamamos erróneamente *Bildung*.

Este es el ateísmo negativo y nocturno de Iván, como lo llamaba Berdjaev: negar a Dios (como ser injusto) en nombre de Dios mismo (entendido como justicia perfecta, la que no debería admitir como necesario ni siquiera el sufrimiento de una sola de estas criaturas pasivas e indefensas), según la máxima *nemo contra Deum nisi Deus ipse*. En definitiva, se trata, a los ojos de Iván, del fracaso de la creación; de la perversión de toda teodicea, de lo absurdo del mundo en cuanto tal; *ergo* de la inexistencia de un Dios justo y bueno (que no podría permitir la instrumentalización del sufrimiento de nadie, por más alto y digno que pueda parecer el fin que nos es propuesto alcanzar). La realidad del Dios vivo, de hecho, coincide aquí con el sentido del mundo. Y el mundo, no teniendo más sentido (levantándose, hasta el extremo, sobre una idea blasfema de providencia que hace coincidir la racionalidad proveniente desde el

45 *Ibid.*, p. 185.

mundo con la necesidad del sufrimiento inútil), no parece requerir ningún elemento de justificación trascendente. El mundo es ese que es, en el mejor de los casos, tenemos que escapar de cualquier modo para no ser cómplices del gran delito —para el bien— perpetrado en contra de los inocentes.

La negación de Dios por parte de Iván aquí es una exigencia ética, tiene aún un carácter exquisitamente religioso; “la afirmación de la inexistencia de Dios, no siendo otra cosa que el rechazo a admitir, para un mundo lleno de defectos y dolor, la existencia inevitable de un creador malvado, cruel e injusto, denota una aguda nostalgia de la divinidad, cierto que la negación final es aún más intensa y deliberada cuando el recuerdo del Dios negado y perdido es más conmovedor”.⁴⁶

La versión positiva, sin el abismo del ateísmo, como se decía, todavía la ofrece Iván con la narración de la *Leyenda del gran inquisidor*: coherente expresión del “poder de la negación” del pensamiento de Iván, a tal punto de superar los elementos trágicos aún presentes en el pensamiento de Nietzsche. Por tanto, *es a través de Iván, y no de Nietzsche, que se puede medir la grandiosidad de la parábola anticristiana moderna*, cuyo éxito es aquel nihilismo/ateísmo realizado, a tal punto de no admitir más algún elemento de trascendencia, ni siquiera bajo una forma secularizada.

En este segundo momento de la narración, Dostoyevski —a través de Iván— denuncia no solo el fracaso de la creación, sino también el de la redención.⁴⁷ Es decir, tanto la impotencia de su obra de Salvador, como la contradicción al que este proyecto conduciría por causa del aumento del sufrimiento de la humanidad por haberlo

⁴⁶ *Ibid.*, p. 188.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 190.

cargado —con su mensaje salvífico— del peso inmanente de la libertad. Si en el primer acto Iván niega la existencia de Dios (a través del sin-sentido del mundo), en el segundo se llega a socavar la figura soterológica de Cristo misma. Su itinerario de pensamiento, escribe Pareyson,

se da en dos partes [expuestas] como en dos fases, aquella del ateísmo y la del anticristianismo, en cuya conjunción reside el programa de un *nihilismo integral que incluye con clara evidencia el sentido del problema filosófico de hoy*.⁴⁸

En la primera parte de su discurso, Iván tenía una propensión a admitir la idea de Dios (como ser perfecto y bueno), aquella del pecado (aunque sí interpretado de modo fisicalista, como efecto de causas naturales que prescinden de la voluntad humana), así como la idea de una solidaridad universal de la humanidad en el sufrimiento; lo que él rechaza es, por el contrario, el mundo que en sí mismo es absurdo. En la segunda parte, a su vez, Iván llega a la aceptación complaciente de la banalidad del mundo, concebido sin asperezas y contradicciones, abrazado a su inmanencia plena, rechazando al mismo tiempo la presencia de Dios (sumo ser, justo y bueno que, por lo demás, era comprendido justamente por Iván como mera idea nacida, no se sabe cómo, del pensamiento de ese ser mísero que es el hombre). Si Dios es el mero arquitecto del mundo, para deshacerse de su idea basta demostrar la insensatez del mundo dado —aunque ahora no es más el momento de criticar esta *Sinnlosigkeit der Welt*, sino de abrazarla más allá del bien y del mal.

Para despedirnos de Pareyson, quisiera aún citar un párrafo extremadamente eficaz, en el que se mide la distancia entre Nietzsche e Iván:

48 *Ibid.*

Dostoyevski confía en el tratamiento de esta problemática [del nihilismo: NdA] a un gran filósofo, que de hecho no existe porque es un producto de su fantasía artística, uno de sus personajes (en cuanto tal, aún, independiente de él y completamente *iuris sui*), pero que merecería ser objeto de un párrafo o capítulo, reservado exclusivamente a él, en algún manual de historia de la filosofía, porque anuncia una teoría extremadamente profunda, de alta calidad especulativa y de sentido realizado, que quizás más que Nietzsche merece representar el alma nihilista de estos días: Iván Karamazov.⁴⁹

El pensamiento de Iván sería más lúcido, geométrico, mucho más coherente que las “laberínticas ambigüedades” de Nietzsche.⁵⁰ Estando las cosas así, todo pensamiento religioso, para resultar creíble, debería pasar a través del “crisol de la duda,” como había llegado la fe para Dostoyevski; en ese sentido, debería volver todas las veces a confrontarse con este héroe del nihilismo perfectamente realizado, cuyo discurso en dos actos es el compendio de todos los argumentos contra la existencia de Dios.

No puedo seguir la articulada exposición pareysoniana de la refutación, a través de las figuras de Aliocha y Dimitri, del pensamiento de Iván (y, por tanto, de Nietzsche) y tampoco las de Riconda, que ha desarrollado de modo original las reflexiones de Pareyson, dando una insospechada nueva luz sobre el significado de la leyenda. Pero antes de terminar quisiera al menos referirme a un punto ulterior. Se trata de los desarrollos más recientes, siempre en Turín, de las temáticas trabajadas desde las figuras de Del Noce, Pareyson y de Riconda. Estas, en grandes líneas, van desde la *Leyenda del Gran Inquisidor* a la sociedad opulenta, con una atención particular a la sociedad de consumo y al gran debate sobre la crisis

49 *Ibid.*, p. 179.

50 *Ibid.*, p. 180.

ecológica. De este modo, hago referencia también a los jóvenes estudiosos de aquella que oso llamar Escuela de Turín (citados en orden cronológico): Antonio Dall’Igna, Damiano Roberi, Elisa De Stefanis, Alessandro Carrieri y Greta Venturelli, algunos de los cuales también participan en este volumen. Todos ellos colaboran conmigo en un ambicioso proyecto de redefinición de la filosofía crítica de la naturaleza, que sepa ofrecer una corrección a ese planteamiento culpable y, por consiguiente, letal de eso que John H. Kunstler define, a nivel teórico, “disonancia cognoscitiva”:⁵¹

planteamiento revelador de nuestro desarraigo del mundo, según el cual existiría una profunda discrepancia entre lo que nosotros pensamos sobre eso y lo que eso es realmente, una profunda incoherencia del pensamiento y del comportamiento del hombre en relación al mundo real.⁵²

O, por decirlo así, una divergencia entre *natura cogitata* (la imagen de ella proyectada a nivel mediático por la técnica, que redibuja la Tierra en función de los proyectos industriales, “desvalorizando simultáneamente personas y lugares”)⁵³ y *natura reale* (el dato *inmodificable* de la realidad, que es “indiferente a nuestros planteamientos teóricos, si bien sensible al *global warming*”).⁵⁴

El punto de partida de estos desarrollos es, por consiguiente, la relación entre nihilismo y destrucción

51 J.H. KUNSTLER, *Collasso. Sopravvivere alle attuali guerre e catastrofi in attesa di un inevitabile ritorno al passato* (2005), trad. de G. Lupi, Nuovi Mondi Media, Boloña, 2005.

52 A. PECCEI, *La qualità umana* (1976), Milán, Mondadori, 1976, p. 155.

53 I. ILLICH, *Nello specchio del passato* (1992), trad. de A. Sabbadini, Boroli, Milán, 2005, p. 81.

54 M. FERRARIS, *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Laterza, Roma-Bari, 2009, p. 86.

sistemática del medio ambiente; el nihilismo, en el fondo, desde el punto de vista práctico, hoy no es nada más que el afirmarse a nivel epocal, en la sociedad tecnocrática y consumista—: esa idea del bien estar material que, como mostró también el Papa Francisco,⁵⁵ está erosionando los fundamentos de la Tierra. Nihilismo y sociedad opulenta y tecnocrática convergen en la afirmación según la cual, como afirma Riconda, “el fin del hombre no es imposible, no puede ser excluido.”⁵⁶ A esta dramática posibilidad, como ha mostrado Arne Naess, se agrega una estrategia (nihilista) de aceptación banal de aquella que define la probable *Armagedón ambiental*. En el fondo, se trataría de una re-edición de la apuesta pascaliana (*pari*), la derrota en torno la existencia o no del Absoluto, transformada en un principio de ética ambiental; en este caso, también, si me equivocase en torno al estado de salud del planeta en el que vivo, diciendo (por exceso de optimismo) que la catástrofe es irreal, tendría *todo* que perder. Mejor hacer algo, aquí y ahora; de nada, frente al tema de la vida en general, vale la “renuncia a emprender cualquier iniciativa decidida y radical de conservación con la excusa de nuestra falta de conocimientos.”⁵⁷ Fue Franco Cassano el que profundizó la analogía entre el mundo banalizado que emerge de las páginas de la *Leyenda* y el actual mercado de consumo, donde los viejos dispositivos de control del Inquisidor (milagro, misterio, autoridad) fueron substituidos por *mercancías, hedonismo y evasión*:

La sociedad de consumo, justamente como el Gran Inquisidor, es indulgente al respecto de todas las debilidades del hombre; suscita los deseos y sueños

55 J.M. BERGOGLIO, *Esortazione apostolica*, Evangelii Gaudium, Tipografia Vaticana, Roma, 2013.

56 G. RICONDA, *Tradizione e pensiero*, op. cit. p. 21.

57 A. NAESS, *Ecosofia. Ecologia, società e stili di vita* (1976), trad. de E. Recchia, Red, Milán, 1994, p. 29.

de los hombres, los secunda, los forma y satisface como ninguna sociedad perfecta sería capaz de hacer [...]. El mercado, que no multiplica solo los panes, sino que también todas las otras mercaderías, no solo no resiste a las tentaciones, sino que las suscita, las cultiva y las amplía sistemáticamente, guiando una lucha escondida, pero extremadamente “popular”, contra todos aquellos que lo critican en nombre de altos principios morales.⁵⁸

Al nihilismo —que hoy toma la forma de un acosmismo que hace de cada hombre individual un alienígena ecológico, incomparable “destructor de recursos—”⁵⁹ se debe responder con una nueva filosofía (crítica) de la naturaleza. Una refutación posible de eso (y de relativa catástrofe ecológica, consecuencia de un desarrollo económico que se cree totalmente irreversible) debería por lo menos sugerir que “este proceso hacia la disolución [tecnocrática: NdA] no sea ni necesario, ni irreversible.”⁶⁰ Esto es, que es necesario, a partir de Del Noce y Riconda, desatar ese nudo que asimila nuestra peculiar contingencia histórica (la de la crisis) a un estado de normalidad (la “situación normal” en cuanto tal) haciendo de él un dato de naturaleza. Desde este discurso ni siquiera está libre un esbozo de reflexión sobre la relación entre ecología y escatología, como recientemente he tenido la ocasión de demostrar.

Pero esto es solo un inicio; confiamos en poder entretenerlos con los nuevos desarrollos de nuestras reflexiones. La “Escuela de Turín”, gracias a los grandes maestros citados y a los jóvenes estudiosos aquí presentes, aún está viva.

Traducción de Luis Uribe Miranda

58 F. CASSANO, *L'umiltà del male*, Laterza, Roma-Bari, 2011, p. 63.

59 A. SEGRÈ, *Spreco*, Rosenberg & Sellier, Turín, 2015, p. 117.

60 G. RICONDA, *Tradizione e pensiero*, op. cit., p. 21.

LAS HUMANIDADES Y LOS ESTUDIOS CULTURALES EN ORTEGA¹

Esmeralda Balaguer García
(Universidad de Complutense de Madrid)

*Sed “humanitatem” appellauerunt id propemodum quod
Graeci παιδείαν uocant, nos eruditionem institutionemque in
bonas artis dicimus.²*

AULIO GELIO, *Noctes Atticae*

1 Este trabajo se enmarca en el siguiente proyecto de investigación: *Redes intelectuales y políticas: la tradición liberal en torno a José Ortega y Gasset* (FFI2016-76891-C2-2-P), financiado por la Agencia Estatal de Investigación (AEI) del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER) de la Unión Europea.

2 “Llamaron *humanitas* prácticamente a lo que los griegos denominan *paidéia*, es decir, lo que en nuestra lengua se refiere a la formación e instrucción en las artes liberales.”

EL CONCEPTO DE *HUMANITAS*

La palabra ‘humanidad’ —*humanitas*—, probablemente un invento verbal de Cicerón, significó primero aproximadamente lo que en el siglo XIX se decía con los vocablos ‘civilización’ o ‘cultura’, por tanto, un cierto sistema de comportamientos humanos que se consideraban ejemplares.³

Esta breve cita nos sirve para situarnos en la antesala del asunto que aquí nos va a ocupar: las humanidades y su sentido. La reflexión acerca de las humanidades es una necesidad de primer orden que toda sociedad debe plantearse constantemente si aspira a alcanzar una vida buena para sus ciudadanos. Este escrito se apoya en las reflexiones que el filósofo José Ortega y Gasset sostuvo para dar cuenta de la necesidad de las humanidades no solo en el sistema educativo, sino también como parte esencial de la vida.

La preocupación por las humanidades y por la cultura tuvo un temprano despertar en el pensamiento de nuestro filósofo. El proyecto de salvaciones que emprendió en 1914 con *Meditaciones del Quijote* era un reflejo de su preocupación por la salvación cultural y humanística de España. Desde la Antigüedad, el estudio de las humanidades había apuntado al centro de lo humano y sin esto una sociedad estaba condenada a perderse y a vivir en barbarie.⁴ Por eso Ortega sostenía, en esa

3 JOSÉ ORTEGA Y GASSET, ‘Instituto de humanidades’, *Obras completas*, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2004-2012, tomo VI, p. 533. En adelante se citarán sus obras indicando título del texto, tomo y páginas.

4 Piénsese en el contexto europeo de principios y mediados del siglo XX envuelto en dos grandes guerras mundiales. La pérdida de la *humanitas* como guía de los hombres termina en el olvido de lo humano, en un uso de la técnica alejado del sentido humanitario y en la supremacía de una razón instrumental. Por eso Ortega abordó el estudio de la cultura y las humanidades desde una reflexión metafísica de la razón, con el fin de no

cita conductora que abre el epígrafe, que lo que Cicerón denominó *humanitas* vino a decirse en el siglo XIX como *Kultur* o *Civilisation*. Las humanidades y los estudios culturales eran la clave para la regeneración española y europea, en ellas radicaba el secreto de su salvación. Como prueba de ello Ortega desplegaba en esta obra un análisis del quijotismo de la gran novela española, la más humana, *El Quijote*.

En 1908 publicaba en el *Faro* un pequeño ensayo, ‘La conservación de la cultura’, en el que reclamaba la necesidad de una cultura para España. La misión de España para su salvación debía consistir en el cultivo de las ideas porque “la cultura es la verdadera humanidad, es lo humano.”⁵ El problema que Ortega quiso apuntar en estos primeros años de andadura de su pensamiento fue que España, mirada en el espejo de Europa, carecía de una cultura fuerte, de una cultura humana. Para ello era necesario llevar a cabo una reforma intelectual y moral. Esta reforma tomó cuerpo en el escrito del 1930 *Misión de la Universidad*.

“El problema español —escribió Ortega en 1909— es un problema educativo; pero este, a su vez, es un problema de ciencias superiores, de alta cultura”.⁶ En su libro *El tema de nuestro tiempo* de 1923 sostuvo que “la cultura nace del fondo viviente del sujeto y es, como he dicho con deliberada reiteración, vida *sensu stricto*, espontaneidad, subjetividad.”⁷ La cultura es, por tanto, una dimensión

supeditar la vida a la razón, sino más bien conducir la razón hacia la vida (Véase JAIME DE SALAS, ‘Leibniz y Ortega y Gasset’, *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, n^o Extra 1, 1192, p. 522).

5 ‘El sobrehombre’, I, p. 178.

6 ‘Pidiendo una biblioteca’, I, p. 235.

7 *El tema de nuestro tiempo*, III, p. 587.

de la vida humana necesaria para desarrollar nuestras potencialidades. Esta idea se ve reafirmada en *Misión de la Universidad*:

Cultura es el sistema de ideas vivas que cada tiempo posee. Mejor: el sistema de ideas desde las cuales el tiempo vive. Porque no hay remedio ni evasión posible: el hombre vive siempre desde unas ideas determinadas, que constituyen el suelo donde se apoya su existencia.⁸

Esta intuición de 1930 en la que la cultura son las ideas del tiempo en las que se apoya el hombre para pensar y vivir se desarrollará con autonomía diez años después, en su escrito *Ideas y Creencias*. En ese ensayo distinguirá entre “ideas-ocurrencias” e “ideas-creencias” y estas segundas constituyen precisamente el poso de cultura común desde el que la humanidad y el hombre en particular construye su existencia. En las creencias se está y las ideas se tienen, decía Ortega.

La preocupación por la cultura tiene en Ortega un origen mucho más profundo; es la preocupación por los estudios humanísticos, que incluyen en su seno los estudios clásicos. “Si creemos en la cultura, tenemos que creer en el clasicismo, porque es éste, en mi entender, algo así como un principio de la conservación de la energía histórica.”⁹ La cultura es la garante de la energía histórica porque, para Ortega, el hombre es principalmente un ser histórico. Lo característico de lo humano es que porta en sí mismo la memoria de las experiencias pasadas. Por ello, el filósofo español llegó a la conclusión de que sólo una razón histórica podía hacerse cargo de la vida humana.

El hombre no tiene naturaleza: tiene que buscársela, hacérsela; y ese trabajo por conquistarse un modo de ser es la historia universal. El hombre,

⁸ *Misión de la universidad*, IV, p. 556.

⁹ ‘Teoría del clasicismo’, I, p. 121.

a diferencia de los demás seres, no tiene naturaleza, lo que tiene es historia, que es lo que no tienen los demás seres.¹⁰

Cada hombre tiene el inexorable destino de elegir qué tiene que ser, esto es, descubrir y realizar su auténtico yo. Este ser jamás es un ser hecho, sino que siempre está haciéndose hacia el futuro, en perpetuo *faciendum*. El hombre tiene que realizar su intransferible quehacer, por lo que para proyectarse hacia el porvenir usa del pasado que carga a sus espaldas. El hombre tiene historia para imaginarse su proyecto vital. En este punto la cultura y las humanidades son la piedra de toque para la realización auténtica de cada uno de nosotros.

El gran proyecto que Ortega emprendió para suplir esa carencia de cultura en España, que fue el proyecto de toda una vida entregada a la meditación y a su constante puesta en práctica, fue la creación y fundación, junto con su discípulo Julián Marías, del Instituto de Humanidades en 1948.

A pesar de la melancolía y de las dificultades que encontró durante su época de exiliado, no desistió de su labor como filósofo y fundó dicho instituto asentado en los estudios humanísticos para lograr la renovación del hombre de su tiempo. Desde temprana edad Ortega fue un intelectual público que emprendió numerosos proyectos culturales y políticos para llevar a cabo su misión, que en el *Prólogo a una edición de sus obras* (1932) calificó como labor de claridad. Su misión era goethiana, “yo me confieso del linaje de éstos que de lo oscuro aspiran a lo claro”,¹¹ sostenía. Ortega tuvo una relación muy próspera con la prensa no solo española sino también latinoamericana, en tanto que fundó y dirigió varias revistas, como *Faro*, *Europa*, *España* —uno de los primeros grandes emblemas

10 ‘El hombre y la gente (Curso de 1939-1940)’, IX, p. 335.

11 ‘Ensimismamiento y alteración’, V, p. 549.

de la generación del 14—, *El Sol*, *El Espectador* o *Revista de Occidente*, y siempre se mantuvo activo escribiendo y publicando en ellas, aunque menos asiduamente durante el exilio. También impulsó otras empresas culturales como la colección *Vidas españolas e hispanoamericanas del siglo XIX* en Espasa-Calpe¹² y la editorial de *Revista de Occidente* y se constituyó como el líder político e intelectual de la Liga de Educación Política Española e impulsó la constitución de la Agrupación por el Servicio de la República.

¿Qué son las humanidades? ¿Qué entendió Ortega por el concepto “humanidades”? Una breve historia conceptual nos des-vela que la palabra *humanitas*, en tiempos romanos, designaba una serie de comportamientos ejemplares. Probablemente fue Cicerón quien acuñó el término, pues el primer esbozo del concepto *humanitas* lo encontramos en su *Oratio pro Archia* y fue recogido por el escritor romano Aulio Gelio en sus *Noctes Atticae*. Esta obra de Cicerón en la que encontramos por primera vez el concepto es una *laudatio* de la *humanitas*. De hecho, más que una defensa por Arquias parece una apología de sí mismo en tanto que ciudadano romano que se ha formado en las artes liberales para el beneficio de su oratoria y su desempeño como personaje político.

La tesis que Cicerón presentaba era la siguiente: cualquiera que haya adquirido una formación humanista ha conquistado el derecho a la ciudadanía romana, porque para Cicerón, en los *studia humanitatis ac litterarum* había un componente de superación del hombre. El hombre que se ha formado en el gusto de las *bonae litterae*, fomentado por el estudio de las artes liberales

12 Se ha publicado un libro sobre esta empresa cultura que impulsó Ortega y su relación con el género de la “nueva biografía”. Véase JESSICA CÁLIZ, *Ortega y Gasset y la nueva biografía. Vidas españolas e hispanoamericanas del siglo XIX*, Editorial Academia del Hispanismo, Pontevedra, 2019.

en un ambiente de ocio ilustrado,¹³ ha conquistado su humanidad y por ello ha de ser aceptado en su comunidad como ciudadano, pues revertirá los frutos de su formación en el interés público. En este sentido, la *humanitas* tiene un componente educativo o pedagógico. Aulio Galio, como vemos en la cita que encabeza el artículo, recoge esta vinculación entre la *humanitas* y la *paidéia* griega como antítesis de la *feritas* bárbara.¹⁴

En la Edad Media *humanitas* pasó a designar el plural “humanidades”, esto es, el conjunto de conocimientos y enseñanzas. Se produjo un movimiento de absorción de la obra filosófica, poética, política y artísticas de romanos y griegos en una pluralidad de disciplinas. Cuando en el siglo XV culminó este proceso de absorción, “la actividad intelectual apareció dominada por la disciplina que era clave para todas las demás: la ciencia de las palabras, la gramática”.¹⁵ La filosofía humanista, en contraposición a la racionalista, inició su actividad filosófica a partir de la atención al lenguaje, pues la sola *ratio* era insuficiente para pensar lo más radical en el hombre. Los humanistas decidieron llamarse gramáticos no porque su labor no fuera filosófica, sino porque quisieron distanciarse de la filosofía escolástica. La filosofía humanista, señala Martín, entiende la filosofía y la cultura como una

13 La *humanitas* para los latinos tiene un valor cercano al *otium*, ya que el ocio para los antiguos era el momento dedicado al estudio.

14 Ortega también fue consciente de la importancia de vincular la pedagogía o enseñanza con las humanidades, de ahí que su gran proyecto humanístico fuera la fundación de un Instituto de Humanidades, espacio dedicado al cultivo de las enseñanzas más relevantes para el hombre. Su preocupación por la pedagogía está presente desde temprano, véase a su propósito *Pedagogía social como programa político* (1916), ‘Pedagogía de la contaminación’ (1917) o *Meditaciones del Quijote* (1914), obra clave para entender la relación entre la cultura, las humanidades y la misión de la universidad. En estas obras la cultura tiene un poder sanador o salvífico para el hombre y para la sociedad.

15 ‘Instituto de humanidades’, VI, p. 534.

respuesta a las *necessitates* en las que se encuentra la vida del hombre. Para los humanistas, el punto de partida para dar respuesta a estas necesidades con las que se topa el hombre para no naufragar es el lenguaje, pues la palabra es el primer lugar donde se manifiesta la *humanitas*.¹⁶

Ortega solo escribió sobre un humanista, el valenciano Juan Luis Vives, porque encontró en él un *alter ego*.¹⁷ Escribió tres ensayos sobre Vives en 1940, exiliado en Buenos Aires y bajo la estela del teórico “silencio” político que quiso mantener tras su fracaso de renovación política y cultural,¹⁸ con motivo del acto conmemorativo por el cuarto centenario de la muerte de Vives, organizado por la Institución Cultural Española de Buenos Aires.

Nuestro filósofo mantuvo muchos de los ideales humanistas que Vives postuló. Cabe reseñar que en estos escritos sobre Vives, Ortega señaló que fue él el inventor de la palabra “cultura” en el sentido que estamos manejando en este texto, es decir, como fuente de principios que

16 FRANCISCO JOSÉ MARTÍN, *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, p. 102. Este libro es una referencia clave para entender la deuda intelectual de Ortega con el humanismo. El profesor Martín expone magníficamente la relación entre el regreso al lenguaje por parte de los humanistas y el impulso orteguiano de hacer filosofía desde la atención primera a la filología y encuadra a Ortega dentro de la tradición humanista precisamente por esa cura del lenguaje que presentó en su filosofía por medio de metáforas, de constantes etimologías y con su empeño en hacer y constituir conceptos.

17 Sobre la recepción de Vives en Ortega véase mi artículo ‘A hombros de gigantes: la presencia de Vives en el exilio “existencial” de Ortega’, *Al margen del sueño de Escipión (Cicerón, Vives, Ortega)*, ed. de Esmeralda Balaguer García y Maya Ayuso Wood, Ápeiron Ediciones, Madrid, 2019.

18 Sobre esto véase el ‘Prólogo a una edición de sus obras’ y mi artículo sobre el exilio de Ortega, que califiqué de existencial: ESMERALDA BALAGUER GARCÍA, ‘Ortega en el exilio: el Intelectual y el Otro’, *Meditaciones orteguianas*, ed. de Esmeralda Balaguer García y Carlos Ardavín X. Trabanco, Nexofia. Libros electrónicos de La Torre del Virrey, l’Elia (Valencia), 2018.

nos permiten conducirnos en la vida. Vives tuvo una concepción de la vida más antropológica que teocéntrica para su época. En el siglo XIV se dio una mayor atención al *lógos*, a la palabra. El humanismo reclamaba una *renovatio* o *renascentia*, dicho de otro modo, un retorno a lo antiguo o lo clásico. Hasta la modernidad el hombre acostumbró a dirigir su mirada hacia el pasado para apoderarse de las enseñanzas que necesitaba para vivir, pero a partir de este momento la mirada viró hacia el futuro —en esto precisamente consistía la idea ilustrada del progreso. El humanismo supuso un retorno a los clásicos, pero en un sentido ascendente. Para Vives sólo existió una cultura, la clásica, que se había corrompido durante el desarrollo del cristianismo. “La cultura tiene que ser sobria, útil y empírica”¹⁹ y estas características las encontró Vives en la cultura clásica. Toda su obra, y en ella se apoyó Ortega, es una reflexión, la primera reflexión, del hombre occidental sobre su cultura. Vives empleó la expresión *cultura animi* —cultivo del espíritu— para lo que Ortega nos presentó como cultura. Esta expresión la retomó Vives de las *Disputaciones Tusculanas* de Cicerón: *cultura animi philosophia est*. La cultura era el cultivo del alma, esto es, la manera de aprender y entender la filosofía para los romanos. Por lo tanto, el uso que Ortega empleó del concepto “cultura” tiene sus orígenes en Cicerón.

Ortega escribió en 1932, en el *Prólogo a una edición de sus obras*, que empezaba el momento de alejarse de la plazuela pública y de la escritura en forma de artículo periodístico, pues urgía volver a la forja de libro. A esta nueva andadura, que consistía fundamentalmente en volver al recogimiento y a la meditación que ofrece la filosofía para vislumbrar la acción futura en la circunstancia, llamó platónicamente segunda navegación. Era el momento de distanciarse del perfil público que había cultivado durante tanto tiempo y guardar silencio

19 ‘Juan Luis Vives y su mundo’, IX, p. 464.

sobre los asuntos políticos de España, para replegarse en sí mismo y volver a pensar de nuevo desde la soledad meditativa. Desilusionado políticamente, Ortega llegó a ser consciente de que era necesario alejarse de la alteración política y volver al seno de la filosofía, único horizonte desde el cual podía llevar a cabo su inexorable misión de sacar de las profundidades aquello oculto y pensar ideas con las cuales el resto de hombres pudieran vivir.

Sosteníamos que durante la Edad Media las humanidades fueron eclipsadas por la labor gramatical y con el paso de la historia, las Humanidades fueron apellidadas por los franceses como “ciencias morales y políticas”, pero estos vocablos no aclaraban la naturaleza de las Humanidades, “no se ve cómo en aquel nombre pueda alojarse la lingüística ni la hermenéutica, ni la retórica y poética y falta en él sitio nada menos que para la teoría general del hombre.”²⁰ Puede que dado su carácter confuso los alemanes prefiriesen llamar a las humanidades, tomando la expresión de la filosofía de Dilthey, “ciencias del espíritu”. Pero la confusión seguía estando presente para Ortega, pues para él la verdadera y espontánea significación de las humanidades radicaba en referirse a las cosas humanas. Sostenía que la mejor denominación para una disciplina residía en señalar con el dedo las cosas de que se ocupa. De este modo, la dicción “humanidades” nos conduce a los fenómenos en que la realidad humana tiene lugar. José Ferrater Mora, discípulo de Ortega, anotaba en su *Diccionario de Filosofía* para la voz “humanismo” lo siguiente:

El estudio de las humanidades, en cambio, no era profesional, sino liberal: el humanista era el que se consagraba a las artes liberales y, dentro de éstas,

20 ‘Instituto de humanidades’, VI, 535.

especialmente a las artes liberales que más en cuenta tienen lo general humano: historia, poesía, retórica, gramática (incluyendo literatura) y filosofía moral.²¹

Por tanto, la *humanitas* latina derivó en “umanista” durante la Edad Media y en humanismo a comienzos del siglo XIX; es el antecedente del humanismo en tanto que cultivo de todas las capacidades del hombre. Dos años después de que la II Guerra Mundial terminara, y ante el panorama de la posguerra que solo es capaz de ofrecer al hombre la mirada de las ruinas que ha dejado su pasado, Martin Heidegger publicaba la *Brief über den Humanismus*. Un interrogante sobrevolaba los pocos ambientes intelectuales que todavía seguían en pie: ¿cuál era la responsabilidad de la cultura, con su literatura, ciencia, arte, música y filosofía, en esta terrible catástrofe que había arrastrado a la humanidad a la más absoluta barbarie de destruirse unos a otros? Eso se preguntaba Heidegger en esta carta que enviaba a Jean Beaufret en 1946 y que un año después publicaba.

La *humanitas* es pensada por vez primera bajo este nombre expreso y se convierte en una aspiración en la época de la república romana. El *homo humanus* se opone al *homo barbarus*. El *homo humanus* es ahora el romano, que eleva y ennoblece la *virtus* romana al “incorporarle” la *παιδεία* tomada en préstamo de los griegos. Estos griegos son los de la Grecia tardía, cuya cultura era enseñada en las escuelas filosóficas y consistía en la *eruditio e institutio in bonas artes*. La *παιδεία* así entendida se traduce mediante el término “humanitas”. La auténtica *romanitas* del *homo romanus* consiste precisamente en semejante *humanitas*. En Roma nos encontramos con el primer humanismo. Y, por eso, se trata en su esencia de un fenómeno específicamente

21 JOSÉ FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1982, tomo 2, p. 1.566.

romano que nace del encuentro de la romanidad con la cultura de la Grecia tardía. El que se conoce como Renacimiento de los siglos XIV y XV en Italia es una *renascentia romanitatis*. Desde el momento en que lo que le importa es la romanitas, de lo que trata es de la humanitas y, por ende, de la *παιδεία* griega. [...] Pero si se entiende bajo el término general de humanismo el esfuerzo por que el hombre se torne libre para su humanidad y encuentre en ella su dignidad, en ese caso el humanismo variará en función del concepto que se tenga de “libertad” y “naturaleza” del hombre. Asimismo, también variarán los caminos que conducen a su realización. El humanismo de Marx no precisa de ningún retorno a la Antigüedad, y lo mismo se puede decir de ese humanismo que Sartre concibe como existencialismo.²²

Si los hombres no cultivan las humanidades en sus vidas y las sociedades no impulsan espacios de ocio para este cultivo, dichas sociedades están irremediabilmente condenadas a perderse y aniquilarse, pues habrán perdido su humanidad.

Antes de seguir con el proyecto humanístico de Ortega cabe preguntarse cuál puede ser la relación existente entre la filosofía y las humanidades. Esta actividad, en la que el diálogo y el reconocimiento de la propia ignorancia son claves para el proceso de aprendizaje, adquirió el nombre de filosofía en la Antigüedad griega. El filósofo es el amigo de la sabiduría. Desde la Antigüedad la filosofía nos produce en el ánimo una extrañeza frente a las cosas del mundo. Síntoma de esa extrañeza es el hecho de que nunca se haya traducido la palabra “filosofía”, lo cual supone reconocer que no sabemos con exactitud qué decimos con ella. Ortega siempre tuvo cura de hacer etimología de las palabras y, por tanto, de retrotraerse al momento en que el concepto adquiere su completa

22 MARTÍN HEIDEGGER, *Carta sobre el Humanismo*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 2006, pp. 21-23.

significación en el viviente decir. A esta labor la llamó “nueva filología”.²³ Otro de los síntomas de la extrañeza de la filosofía es el problema de su transmisión. Cuando los romanos se encontraron con la palabra “filosofía”, no lograron traducirla. Por ello Cicerón utilizó el concepto de cultura para referirse a la filosofía. Si seguimos por la senda de la historia llegamos a la Edad Media, una época en la que la filosofía clásica se disgrega en el plural “humanidades”. La tensión entre la filosofía y la iglesia fue grande y por tanto la filosofía se replegó. Ortega hablaba en sus escritos de épocas de *minimum* de filosofía o antifilosóficas y épocas de *maximum* de filosofía o filosofía de alta mar.²⁴ Como no es posible prescindir de la filosofía, en las épocas de *minimum*, la dimensión filosofante de la mente humana se reduce al máximo. La medieval fue una época de *minimum*. Pero gracias al compromiso tomista

23 Para su Instituto de Humanidades Ortega proponía una serie de materias que serían el eje vertebrador de los estudios humanísticos que allí se ofrecerían. La primera disciplina, y la que había sido el torso de las antiguas humanidades, era la lingüística. Los estudios que allí se emprendieran en esta materia no tratarían una Teoría de la lengua, sino una Teoría del decir que encontraba su vertebración en la Nueva Filología, porque lo fundamental del lenguaje consistía en sorprender el decir en estado naciente, dicho de otro modo, entender la palabra como acción grave de un hombre a otro. Las otras materias fundamentales serían Etnología, Historiología y Economía. Las cuatro disciplinas eran el núcleo de un programa ideal en la formación humanística del individuo.

24 En el *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche también sostenía que las épocas de grandes culturas son épocas apolíticas, de modo que contraponía el poder de la cultura al poder del estado, no pudiéndose dar ambos con la misma preponderancia al mismo tiempo. “En la historia de la cultura europea la aparición del ‘Reich’ en el horizonte significa ante todo una cosa: un *desplazamiento del centro de gravedad*”. Y continuaba diciendo que la decadencia de la cultura alemana se debía a la falta de espíritus superiores, es decir, a la carencia de educadores que enseñaran a ver, a pensar, a hablar y a escribir (La edición utilizada es FRIEDRICH NIETZSCHE, *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2013, pp. 103-104).

—Tomás de Aquino había decretado que la filosofía debía ser una propedéutica necesaria para el conocimiento de la teología— la filosofía y por ende las humanidades tienen cabida en nuestros sistemas educativos, aunque sea bajo la forma del *minimum*.

La época de Ortega también fue una época de *minimum* de filosofía. Ortega acusaba a sus maestros intelectuales de pecar de un exceso de literalidad en sus obras y la enfermedad del especialismo, de la que ya había advertido en 1930 en *La rebelión de las masas*,²⁵ adquirió predominio. Sin embargo, un cambio se vislumbraba en el horizonte. Los especialistas se sentían forzados a plantearse cuestiones filosóficas, pues no podían desligar de su quehacer como científicos que se preocuparan por fabricar verdades sobre las cosas, de la necesidad íntima de su ser de llegar al origen mismo de las cosas. La ciencia experimental, escribió Ortega, había nacido en Grecia como un conocimiento de segundo grado. “Por encima de ella se alzaba la ciencia primera, la *prima philosophia*, que era un conocimiento esencial de las primeras y últimas realidades, de las definitivas.”²⁶ Fue Kant quien dijo en el prólogo a su *Kritik der reinen Vernunft* que hubo un tiempo en que la Metafísica (o filosofía primera) fue la reina de todas las ciencias. Ortega también calificó

25 “Resulta que el hombre de ciencia actual es el prototipo del hombre-masa. Y no por casualidad, ni por defecto unipersonal de cada hombre de ciencia, sino porque la ciencia misma —raíz de la civilización— lo convierte automáticamente en hombre-masa; [...] El investigador que ha descubierto un nuevo hecho de la Naturaleza tiene por fuerza que sentir una impresión de dominio y de seguridad en su persona. Con cierta aparente justicia se considerará como ‘un hombre que sabe’. Y, en efecto, en él se da un pedazo de algo que, junto con otros pedazos no existentes en él, constituyen verdaderamente el saber. Ésta es la situación íntima del especialista, que en los primeros años de este siglo ha llegado a su más frenética exageración. El especialista ‘sabe’ muy bien su mínimo rincón de universo; pero ignora de raíz todo el resto” (*La rebelión de las masas*, IV, pp. 442-444).

26 ‘Pleamar filosófica’, III, p. 809.

la filosofía primera como Metafísica, entendida como la búsqueda de orientación radical en la vida. Pero la pleamar filosófica, como gustaba llamar Ortega, empezó a vislumbrarse en el panorama académico. Las ciencias, hasta el momento, tan solo se habían preocupado de las realidades intermedias, sin descender al origen mismo de las cosas, o, dicho de otro modo, sin atender a las realidades primeras. La extrañeza que produce la filosofía se debe a la radicalidad de su problema, pues se pregunta por la raíz última y primera de las cosas. En uno de los últimos escritos de Ortega, en el que precisamente se medía intelectualmente y de una forma más sistemática y académica con toda la historia de la filosofía, titulado *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, sostenía que

sólo hay una actividad en que el hombre puede ser radical. Se trata de una actividad en que el hombre, quiera o no, no tiene más remedio que ser radical: es la filosofía. La filosofía es formalmente radicalismo porque es el esfuerzo para descubrir las raíces de lo demás, que por sí no las manifiesta, y en este sentido no las tiene. La filosofía proporciona a hombre y mundo sus defectivas raíces. No está dicho, ni mucho menos, que la filosofía logre eso que se propone.²⁷

La filosofía tiene la inexorable misión de descender a las profundidades para traer a la superficie lo que estaba oculto, misterioso y latente. Es un viaje de ida y vuelta:

La filosofía es siempre la invitación a una excursión vertical hacia abajo. La filosofía va siempre detrás de todo lo que hay ahí y debajo de todo lo que hay ahí. El proceso de las ciencias es progresar y

²⁷ *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, IX, p. 1.127.

avanzar. Pero la filosofía es una famosa ‘*Anabasis*’, una retirada estratégica del hombre, un perpetuo retroceso. El filósofo camina hacia atrás.²⁸

Dado que la filosofía tiene que llevar a cabo una tarea de des-velación o desocultamiento de la verdad que se hallaba escondida en lo profundo, en Grecia —señalaba Ortega—

la filosofía comenzó por llamarse *alétheia*, que significa des-ocultación, revelación o desvelación [...] Filosofar es decir, descubrir en la gran desnudez y transparencia de la palabra el ser de las cosas, decir el ser —ontología—.²⁹

El nacimiento del Instituto de Humanidades no es más que una necesidad filosófica de preguntarse por las realidades últimas y radicales de la vida y por ascender a la superficie. La filosofía, en última instancia, tiene un papel humanizador pues posibilita que el hombre se aleje de la alteración que le produce el mundo y se recoja dentro de sí para ensimismarse.

REFORMA UNIVERSITARIA Y RECONSTRUCCIÓN CULTURAL

El inicio de la segunda navegación marcaba la época de mayor producción filosófica. Dos años antes, en 1930 empezó un año fructífero en el pensamiento de Ortega pues se publicó *La rebelión de las masas*, uno de sus libros más importantes y que más repercusión tuvieron no sólo en España sino también en el extranjero. En él describió el malestar social que rumiaba por las calles, un malestar síntoma de la decadencia. Cierta clase de hombre, el hombre-masa, —un hombre que rechazaba el papel fundamental que la inteligencia desempeña en la

28 ‘En torno al Coloquio de Darmstadt, 1951’, VI, p. 802.

29 *¿Qué es filosofía?*, VIII, p. 289.

salvación de nuestro naufragio vital y que se entregaba por completo a la voluntad—, estaba apoderándose del lugar propio de la minoría ejemplar, estaba tomando el poder. El mal que acechaba la unidad en la pluralidad en la que se había construido Europa era la homogeneidad que portaba en su seno este tipo de hombre.³⁰

Un texto sintomático de una sociedad enferma, pero acompañado de otros textos que ofrecían la solución a ese problema de barbarie. La solución residía en la cultura y las humanidades. Era necesaria una reforma universitaria para que la propia universidad se replanteara su misión y esto lo vio bien Ortega. La misión de la universidad debía ser la transmisión de la cultura. Estas reflexiones fueron publicadas en el periódico *El Sol* durante 1930 bajo el título *Misión de la Universidad*. Posteriormente, pero con anterioridad a la fundación del Instituto de Humanidades, en 1940 Ortega publicó otro escrito sobre la universidad titulado *En el centenario de una universidad*. ¿Por qué Ortega puso tanto empeño en pensar la formulación de una reforma universitaria que tuvo su realización en el Instituto de Humanidades? No sólo porque la universidad debía ser el templo de la cultura, sino también porque constituía el verdadero poder espiritual para Ortega. La universidad era la institución de la inteligencia. Y el entusiasmo por la inteligencia estaba en crisis desde 1900. El tipo de hombre que apareció en Europa en la época de Ortega ya no estimaba la inteligencia, prefería la voluntad. La inteligencia es el pensamiento, es la razón. Se perdía el interés por la idea de las cosas en pos de querer las cosas mismas. El problema es que la vida consiste en sostenernos en un medio que nos es extraño y desconocido —la circunstancia— y en el cual

30 Véase el 'Prólogo para franceses' y el 'Epílogo para ingleses' que Ortega escribía en 1837 y 1938, exiliado en París, para contextualizar *La rebelión de las masas* en su traducción francesa e inglesa. En estos textos Ortega realizó un análisis del peligro que suponía dicha homogeneidad frente a la pluralidad que había unido a los pueblos europeos.

tenemos que proyectarnos hacia el futuro, que siempre es problemático por definición. El hombre, al encontrarse con la circunstancia, activa su aparato intelectual y, quiera o no, se forma ideas sobre el mundo para tratar de no naufragar en él. Por ello la inteligencia sirve a la vida y de ella recibe su sentido. Esta reforma de la universidad y de la inteligencia que Ortega planteó estaba vinculada con la necesidad de reconducir la inteligencia por las sendas de la vida y por tanto pretendía devolver a las humanidades y a los estudios culturales su lugar en la vida.³¹ Ortega sostuvo con claridad que debía existir un equilibrio entre la inteligencia y la voluntad, por eso en *El tema de nuestro tiempo* formuló la idea de que la razón pura debía ceder su imperio a la razón vital. Ello responde a la convicción de que

el hombre es, ante todo, voluntad, porque, ante todo, tiene que hacer algo para existir y, por tanto, ante todo, tiene que querer y decidirse. Por ser el hombre primariamente voluntad, es precisamente por lo que luego tiene que ser también inteligencia. Es ésta quien crea los proyectos ante los cuales la voluntad ha de decidir.³²

Por eso la reforma no era posible si no se llegaba a la raíz de la misma; la universidad debía acertar en su misión. Para ello era necesario que dicha institución se asentara bajo unos nuevos y buenos usos. Para determinar esos nuevos usos y por ende la misión de la universidad, Ortega realizó, en *Misión de la Universidad*, un análisis

31 PAOLO SCOTTON señala claramente a este respecto que “la cultura humanista que Ortega tiene en mente constituye por lo tanto una invitación a crear un saber que se preocupa de los problemas relevantes para el ser humano y para la sociedad”, en su artículo ‘El instituto de Humanidades entre realidad y utopía. Un ejemplo de reforma cultural orteguiano’, *Revista de Estudios Orteguianos*, 40 (2020), p. 203.

32 ‘En el centenario de una universidad’, V, p. 745.

de la enseñanza superior que esta institución educativa ofrecía para preguntarse posteriormente qué era lo que realmente tenía que ser. “La enseñanza superior consiste, pues, en profesionalismo e investigación.”³³ Ortega examinó que la universidad ofrecía una enseñanza parcial, reducida al aprendizaje profesional y a la investigación. Y como complemento ofrecía una serie de cursos llamados de “cultura general” como la filosofía y la historia. Pero la cultura no se mide en materias, no se es culto en una materia, sino sabio. La cultura es otra cosa. La universidad fue creada en la Edad Media y lo que Ortega encontró era sólo un residuo de lo que por entonces constituía la “cultura general”, esto es, la teología, la filosofía y las artes. Frente al desorden de la vida, el hombre necesita saber a qué atenerse, para ello necesita *pararse a pensar* y proyectarse hacia el futuro. La cultura es la red que nos permite realizar este ejercicio de ensimismamiento, es la tabla de salvación frente al naufragio en que se encuentra cada hombre en su vida cuando choca con la circunstancia. La cultura son las creencias de que el hombre ha construido con el paso del tiempo y en las que estamos, en las que se asienta nuestra existencia, y que nos ofrecen ciertas seguridades o certezas para vivir, pero de las que no somos conscientes.³⁴

En la época medieval la cultura “era el sistema de ideas sobre el mundo y la humanidad que el hombre de entonces poseía. Era, pues, el repertorio de convicciones

33 *Misión de la universidad*, IV, p. 536.

34 Sobre la construcción de las creencias y su contraposición con las ideas puede leerse el texto de Ortega de 1940 ‘Ideas y creencias’. JAIME DE SALAS también ha trabajado sobre estos conceptos a lo largo de su carrera, véase, por ejemplo, su artículo ‘Historia, creencia y convención en Hume y en Ortega’, *Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, vol. 20, 40 (2018), pp. 403-419; ‘Historicidad y creencia en Ortega y en Wittgenstein’, *Ortega y Wittgenstein. Ensayos de filosofía práctica*, coord. Jaime de Salas y José María Ariso, Tecnos, Madrid, 2018.

que había que dirigir efectivamente su existencia”.³⁵ Por tanto, sostiene Ortega que la cultura es el sistema *vital* de las ideas en cada tiempo. El problema de la universidad contemporánea era que había eliminado casi por completo ese sistema de ideas vitales sobre el mundo, añadiendo la investigación y quitando la transmisión de la cultura. “Para andar con acierto en la selva de la vida hay que ser culto [...] hay que tener una idea del espacio y del tiempo en que se vive, una cultura actual.”³⁶

Por tanto, la enseñanza universitaria debía encargarse de la transmisión de la cultura como misión primordial, pero también de la enseñanza de las profesiones y de la investigación científica. Todo ello bajo el signo del principio de la economía de la enseñanza, que consistía en enseñar sólo aquello que puede ser enseñado, es decir, sólo aquello que el discípulo puede aprender. Ortega sabía que el alumno no podía aprender todo lo que había que enseñarle. Para no desbordar su capacidad de aprendizaje había que enseñarle bajo este principio. Pero ¿qué debe saber el alumno? ¿Qué cosas enseñarle? Sólo aquello que necesite saber para vivir, sostenía Ortega, precisamente porque la filosofía es un saber para la vida. “El nombre mismo ‘filosofía’ se originó en el empeño de no confundir la sólita sabiduría con aquel género de actividad nueva que no era *encontrarse sabiendo*, sino *buscar un saber*.”³⁷ Y eso debía enseñar la universidad, a *buscar un saber* para saber precisamente a qué atenerse en la vida, para saber vivir en el caos del mundo, porque “la vida del hombre constituye para él un problema perenne. Para decidir ahora lo que va a hacer y ser dentro de un momento, tiene, quiera o no, que formarse un plan”.³⁸

³⁵ *Misión de la universidad*, IV p. 538.

³⁶ *Ibid.*, p. 541.

³⁷ *Ibid.*, p. 552.

³⁸ *Ibid.*, p. 556.

Aunque la cultura no es ciencia, Ortega comprendió perfectamente que la universidad también necesitaba de la ciencia, de una atmósfera repleta de esfuerzos científicos. La ciencia aspira a explicar científicamente el universo, pero la vida no puede esperar esta explicación; la vida es urgencia, por ello necesita la cultura. Al hombre y al mundo no le son dados detenerse y por eso la cultura va regida por la vida. Pero la ciencia nutre la vida y por ende es parte de la universidad.

En la época de Ortega, el contenido de la cultura se había completado en su mayoría de la ciencia, eran tiempos de incultura. Por ello, la tarea de la universidad debía ser la enseñanza de la plena cultura o sistema de ideas vivas de su tiempo. La cultura es una guía que ilumina los caminos de la existencia.

En definitiva, la universidad para Ortega debía volver a su lugar, debía volver a estar en medio de la vida. Para ello tenía que estar abierta a la actualidad, porque la vida misma es actualidad, es lo que *me pasa* aquí y ahora. Solamente interviniendo en la actualidad podía erigirse —sostiene Ortega— como un “poder espiritual” superior, generador de cultura, profesión y ciencia.

De lo que la universidad tenía que ser ante todo, esto es, transmisión y enseñanza de la cultura, surgió el proyecto y la fundación del Instituto de Humanidades.

PROYECTO HUMANÍSTICO DE ORTEGA: EL INSTITUTO DE HUMANIDADES

En 1948, tras la fundación del Instituto de Humanidades, Ortega publicó en la *Revista de Psicología General y Aplicada* un breve artículo titulado ‘Instituto de Humanidades’, en el que daba cuenta del propósito de dicho instituto. El Instituto de Humanidades estaba inspirado en su *Misión de la Universidad* y fue el reflejo de su voluntad de reforma cultural. Su nacimiento se debió a la necesidad de “emprender una serie de estudios sobre las

más diversas dimensiones en que se desparrama el enorme asunto ‘vida humana’.³⁹ Para ello, la colaboración de investigadores venidos de todas las disciplinas, la acogida de oyentes y el diálogo como herramienta para enfrentarse al tema de la “vida humana” era imprescindible. Todas las materias, como la lingüística, la filología, la historia o la economía, estaban necesitadas de una guía que les hiciera volver a la raíz propia del ser que se ocupa de ellas, a la raíz “humana”, o, dicho de otro modo, se trataba de volver a la *humanitas* entendida como estudio de lo humano. Bajo la calma y el sosiego, signos propios de la filosofía, signos que invitan a la meditación, el Instituto proponía sino responder, al menos preguntarse lo siguiente: ¿qué es el hombre? Con una calma jovial, como escribe Ortega, y desde el reconocimiento de la propia ignorancia, había que plantearse esa pregunta tan existencial. Y a este imperativo respondió la creación del Instituto.

No es en la “angustia” sino en esa “calma” que la supera y pone en ella orden, donde el hombre puede verdaderamente tomar posesión de su vida y, en efecto, “existir”: en ella propiamente se humaniza.⁴⁰

Para que el Instituto fuera posible, la colaboración y los coloquios donde se diera pie a la discusión y al diálogo eran imprescindibles. El diálogo era una parte fundamental para el buen andar del Instituto, pues Ortega tenía en mente el método socrático. Pero no sólo bajo la forma de coloquios, cursos e investigaciones se cumplía el designio del Instituto, sino también a través de las publicaciones de breves escritos, en los cuales se comunicaría a los participantes las tareas futuras, los posibles temas a tratar e incluso estas publicaciones servirían como excusa para hacerles llegar las novedades editoriales o la actualidad

³⁹ ‘Instituto de humanidades’, VI, p. 538.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 544-545.

científica. Todo ello con la pretensión de servir a uno de los principios fundamentales del Instituto, la necesidad de aprender lo que no se enseñaba. Esto es, el Instituto no era un centro de enseñanza, sino de aprendizaje, donde la figura del docente desaparecía. Se trataba de un proyecto de convivencia intelectual, como el mismo Ortega sostenía. Como tal tenía que fomentar la participación vivaz en el cultivo de las ciencias de lo humano. La ciencia había convertido al hombre en un especialista que arrastraba tras de sí una losa de ignorancia y esos coloquios, con diferentes colaboradores, podían favorecer la confluencia de diversas disciplinas en el estudio del tema primordial, “la vida humana”. Por ello, en 1948 Ortega escribió un pequeño ensayo que no llegó a publicarse, ‘Boletín número uno del Instituto de Humanidades’, donde afirmaba que su propósito era intervenir en cuatro coloquios en los cuales se tratarían cuatro temas en los que fuera ignorante, precisamente para llegar al principio de las cosas. La insistencia en partir de la ignorancia tiene reminiscencias socráticas, que Ortega como buen filósofo y conocedor del pensamiento antiguo supo recuperar como principio fundamental para alcanzar conocimiento. Lo que aquí se estaba poniendo en juego era el conocimiento integral de la existencia humana, por ello

si se quiere que las disciplinas de Humanidades vuelvan a cobrar su auténtico vigor es preciso intentar la reintegración de la ciencia en su unidad orgánica, procurando compensar por todos los medios posibles su dispersión especialista.⁴¹

Uno de los proyectos que se llevó a cabo en este instituto fue el curso *El hombre y la gente*, impartido por Ortega durante 1939-1940.

En 1949 Ortega participó en una celebración en Aspen, Colorado, que organizó Walter Paepcke, empresario y

41 ‘Boletín número uno del instituto de humanidades’, IX, p. 1.179.

presidente del *Container Corporation of America*, con motivo del bicentenario de Goethe. Su conferencia tuvo un éxito rotundo, fue multitudinaria, a pesar de que no dominaba con soltura el inglés y tuvo que ser traducido simultáneamente por Thornton Wilder. Paepcke buscaba financiar algún proyecto de nueva universidad en estudios humanísticos y Ortega tenía una idea en mente que ya había llevado a cabo en España apenas un año antes. De este encuentro Paepcke creó el *Aspen Institute* en 1950. Aunque Ortega no pudo asistir a su inauguración, le hizo llegar un informe que sirvió para orientar la constitución del *Aspen Institute of Humanistic Studies*. Ese escrito que Ortega le envió se recoge en la última edición de sus *Obras Completas* que la Fundación Ortega y Gasset junto con la editorial Taurus prepararon y lo llamó ‘Apuntes para una escuela de humanidades en Estados Unidos’.

“Se crea una Escuela Superior de estudios de Humanidades” —escribió Ortega. “Por humanidades entiendo no sólo las tradicionales —que se resumen en el estudio de Grecia y Roma— sino todas las disciplinas que estudian el hecho específicamente humano.”⁴² América estaba necesitada de atender más al problema humano, mucho más que España, que ya disponía de su recién fundado Instituto. Como Ortega ya había vaticinado en *Misión de la Universidad* se trataba de fundar una Escuela de Humanidades que no se dedicara a la investigación, que evitara los especialismos y que fuera un ensayo de ciencia sintética, es decir, que reuniera en su seno la síntesis de todas las disciplinas para afrontar el problema genuino, la “vida humana” en su radicalidad. Por ello, la palabra escogida para este proyecto no fue “universidad”, cuya carga conceptual nos lleva a estudios superiores, sino “escuela superior”, esto es, enseñanza reducida a lo propiamente humano. Esta Escuela Superior de Humanidades americana debía fundamentarse para

⁴² ‘Apuntes para una escuela de humanidades en Estados Unidos’, X, p. 44.

Ortega bajo dos principios, el espartanismo y la elegancia. El primero de ellos tiene que ver con la necesidad de eliminar el exceso de confort para que el hombre no se entregue a él. La comodidad, o la técnica, como Ortega sostiene en otros escritos, es el esfuerzo que hacemos para ahorrar esfuerzo. O dicho de otro modo, la técnica nos permite disponer de tiempo para vacar a ser hombres, para entregarnos a nuestra interioridad, esto es, para ensimismarnos y proyectar nuestro yo futuro. El carácter de lo inconfortable y sobrio debía regir la vida de los estudiantes de esta Escuela Superior. El segundo principio, la elegancia, consiste en el acto del buen elegir, esto es, el arte de elegir bien nuestras acciones. Del latín,

el acto de *elegir* se decía *elegancia*, como de *instar* se dice *instancia*. Entiéndase el vocablo con todo su activo vigor verbal, el elegante es el “eligente”, una de cuyas especies se nos manifiesta en el “int-eligente”.⁴³

El hombre se ve inexorablemente obligado a ejercitar su libertad, es decir, a elegir lo que va a ser y hacer en cada instante a la fuerza. De entre las muchas cosas que se pueden hacer la elegancia consiste en elegir aquella *que hay que hacer*, aquella que nos permita ser auténticos. La elegancia es el arte de preferir lo preferible y los estudiantes de esta escuela tenían que cultivarse en el arte de la elegancia.

Por todo lo dicho, el Instituto de Humanidades, en su proyección española y americana, es hoy un importante precedente que considerar cuando meditamos sobre qué deben ser las humanidades en nuestro presente.

43 ‘Elegancia’, IX, p. 1.173.

A MODO DE CONCLUSIÓN: LAS HUMANIDADES EN LA ACTUALIDAD

“Cultura es lo que salva del naufragio vital, lo que permite al hombre vivir sin que su vida sea tragedia sin sentido o radical envilecimiento”.⁴⁴ Si la cultura es nuestro salvavidas, ¿cuál es su papel en la enseñanza actual? ¿Qué cabida tienen las humanidades en la enseñanza secundaria? ¿Necesita la enseñanza de una reforma orteguiana? La pregunta acerca de qué materias van a constituir la programación educativa de nuestros hijos tiene una actualidad perentoria en España. Desde hace unos años las humanidades o los estudios llamados de letras se han ido relegando año tras año, reforma educativa tras reforma, al segundo plano del plan educativo en pos de reforzar las ciencias puras y naturales.

¿Qué queremos para nuestros hijos en el futuro? ¿Mediocridad? Siete leyes educativas en los últimos treinta años indican un profundo desconocimiento y desorientación sobre qué es eso que queremos, indican que no estamos a la altura de la circunstancia y que no estamos ofreciendo una Cultura en mayúsculas con la cual esos jóvenes que se convertirán en adultos pronto puedan vivir y resistir el ímpetu del furioso mar llamado mundo. No les estamos dando las herramientas adecuadas para que puedan fabricarse una vida en la hostilidad de la circunstancia.

Con cada nueva ley educativa las humanidades han ido desapareciendo. De modo que falta lo esencial, la cultura, las humanidades, aquel sistema de ideas vitales y de convicciones sobre el universo que nos permiten vivir a la altura de las ideas de nuestro tiempo. La filosofía cada vez está más ausente de las aulas, así como el latín o el griego, como la literatura, el arte o la música. Vivimos en una época de *minimum*. Las humanidades están cediendo su

⁴⁴ *Misión de la universidad*, IV, p. 538.

lugar al especialismo y al tecnicismo en pos de la eficiencia y de las ganancias económicas. Es imperativo volver a los estudios nobles y el sistema educativo y la universidad deben volver a transmitir estas enseñanzas tan necesarias para la vida, porque constituyen la vida misma, porque se necesitan para vivir.

Sin estudios humanísticos una sociedad está condenada a la perdición y a su consecuente destrucción, pues habrá olvidado lo más esencial. Una reforma de los estudios humanísticos y culturales donde tengan más presencia es condición *sine qua non* para que una sociedad esté cohesionada y sus principios, usos, normas, y opiniones sean vigentes y funcionen. Que la Europa en la que Ortega vivió carecía de principios efectivos vigentes, que estuviera amenazada por la homogeneidad y hubiera perdido el horizonte de su mando, tuvo terribles consecuencias en forma de dos grandes guerras mundiales que dejaron devastada no sólo la sociedad europea y sus naciones, sino sus gentes. El único remedio era apostar de nuevo por reforzar la cultura y las humanidades como dos notas indispensables en la formación de un individuo para vivir. De ahí que apostara las últimas fuerzas que le quedaban a un Ortega decaído, enfermo y exiliado en la construcción del Instituto de Humanidades. Nuestra Europa no está tan rota como lo estaba la suya, pero si no quiere naufragar en las mismas aguas que ya lo hizo durante el siglo pasado, deberá formar al hombre y formar su sociedad en el cultivo de la *humanitas*.

En esta labor será clave que las sociedades salvaguarden los espacios destinados al cultivo de la cultura y el aprendizaje, que deben sentirse como espacio de ocio en el sentido latino de la palabra, como espacios donde el tiempo invertido repercutirá en la riqueza de nuestra vida y en el modo en qué vamos a vivir. Deberán ser espacios libres de ideología política y no podrán ser utilizados como armas de poderío político, de lo contrario se habrá pervertido su fin.

Para planear mi vida necesito agarrarme a algo, esto es la cultura, las creencias en las que se asienta mi existencia. La cultura o las humanidades, si se prefiere, “es un menester imprescindible de toda la vida, es una dimensión constitutiva de la existencia humana”⁴⁵ que no debemos olvidar y mucho menos perder.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 558.

EL IRONISMO DE RICHARD RORTY: PROPUESTA DE ANÁLISIS CRÍTICO

Rubén Alepuz Cintas
(Universidad de Valencia)

El polémico ensayo ‘La prioridad de la democracia sobre la filosofía’ de Richard Rorty introduce en el seno del pragmatismo la clásica disputa, que se remonta al mismo nacimiento del pensamiento filosófico, entre la ciudad o la comunidad y la filosofía. En este breve ensayo me dispongo a llevar a cabo un examen de cómo Rorty da forma a esta disputa. Se toma como eje interpretativo su concepción del ironismo —posición que consiste en una defensa de las propias ideas que asume la contingencia de estas mismas—, que parte, a la vez que se desmarca, de las filosofías de Nietzsche y de Heidegger. Como se verá, su ironismo es el punto arquimédico a la hora de defender las instituciones liberales desde una perspectiva que pretende superar las ideas filosóficas que dieron lugar

a tales instituciones; de tal manera que en el pensamiento de Rorty el ironismo se vuelve el punto central a partir del cual el autor americano hace suya la tradición pragmatista y hace de esta última la razón principal de su defensa de la democracia sobre la filosofía. Como se verá, todo ello conduce a la tan controvertida afirmación, de inspiración jeffersoniana, de que

cuando el ciudadano encuentra creencias relevantes para la política, pero no susceptibles de defensa en razón de las creencias comunes de sus conciudadanos, *debe sacrificar su conciencia* en el altar de la convivencia general.¹

Como puede entreverse, esto implica que la figura del ironista liberal de Rorty viene a desplazar al filósofo, lo cual se plasma en la prioridad de la democracia sobre la filosofía. Desde una perspectiva rortyana, el ironista liberal será el sustituto del filósofo cuando la filosofía entre en conflicto con la comunidad. El presente ensayo pretende ser un modesto análisis crítico de esto último.

Para todo ello, (I) primero examinaré con detalle la figura del ironista liberal, tal y como la expone Rorty, contraponiéndolo al ironista teórico, para analizar cómo la postura del primero conduce al sacrificio de la propia conciencia. Hecho esto, (II) me basaré en cómo Nietzsche concibe el *agón* y el ideal ascético, para mostrar cómo el ironismo nietzscheano salva los problemas que presenta el ironismo pragmatista de Rorty. El ensayo finalizará (III) con unas breves conclusiones.

I. Para entender la figura del ironista liberal conviene que comencemos explicando cómo Rorty concibe que los seres humanos dan sentido a sus vidas. Empezamos por

1 R. RORTY, 'La prioridad de la democracia sobre la filosofía', *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*, trad. de Jorge Virgil Rubio, Paidós, Barcelona, 1991, p. 240. La cursiva es propia.

aquí debido a que aquello que diferencia al ironismo de Rorty de aquel que podemos encontrar, por ejemplo, en Heidegger se basa en esto mismo.

Para el autor estadounidense existen dos principales maneras a partir de las cuales el ser humano da sentido a su existencia. Ambos modos de dar sentido a la propia vida se correlacionan con dos deseos fundamentales del ser humano: el deseo de objetividad o trascendencia y el deseo de solidaridad. El deseo de objetividad o trascendencia vendría a caracterizarse como el deseo de entrar en relación con algo “que puede describirse sin referencia a seres humanos particulares.”² Conforme a tal deseo, los seres humanos dan sentido a sus vidas al “describirse a sí mismos como seres que están en relación inmediata con una realidad no humana.”³ La segunda manera que tiene el ser humano de situarse en un contexto más amplio y así dar sentido a su vida consistiría en narrar “el relato de su aportación a una comunidad.”⁴ Se trata este del deseo de solidaridad, que Rorty entiende como base y fundamento del pragmatismo. Mientras que la historia de la metafísica se caracterizaría por la reducción del deseo de solidaridad al deseo de objetividad, buscando una verdad objetiva e impersonal, el pragmatismo lleva a cabo la fórmula inversa, concibiendo “la verdad como aquello en que nos es bueno creer.”⁵

Esto implica, por parte del pragmatismo rortyano, un intento de superar el carácter ontoteológico de la metafísica occidental. Tal y como expone Heidegger, la metafísica, al preguntarse por todo aquello que es,

2 R. RORTY, ‘¿Solidaridad u objetividad?’, *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*, trad. de Jorge Virgil Rubio, Paidós, Barcelona, 1991, p. 39.

3 *Ibid.*, p. 39.

4 *Ibid.*, p. 39.

5 *Ibid.*, p. 41.

olvidando a su vez la diferencia ontológica —esto es, la diferencia entre el Ser (*Sein*) y el ente (*das Seiende*)—, ha equiparado al Ser con un ente supremo —como puede ser el primer motor aristotélico o la substancia spinoziana—. De esta manera, cada vez que la tradición metafísica se ha preguntado por aquello que es, cada vez que ha hecho ontología, ha esbozado la existencia de un ente supremo, introduciendo así la teología. En esto consistiría el carácter ontoteológico de la metafísica.⁶ Por supuesto, para Heidegger superar la metafísica es superar la ontoteología mediante la introducción de la diferencia ontológica y, por consiguiente, mediante una concepción del *Dasein* que, en palabras de Koselleck, “brota de la experiencia insuperable de aquella finitud que puede ser experimentada sólo en el precursar la muerte.”⁷ De esta manera, Heidegger introduce la historicidad y, por consiguiente, la contingencia, en el seno de su pensamiento —algo que se ejemplifica claramente en su ensayo ‘La proposición del fundamento’ y su idea de que “el fundamento funda en tanto que abismo” (*der Gründ gründet als Ab-Grund*).⁸

Para Rorty, el ironismo heideggeriano consistiría, por un lado, en la asunción de la contingencia que se sigue necesariamente de la figura del *Dasein* como ente histórico y finito. Conforme a ello, Rorty defiende que el ironista basa su pensamiento en “la metáfora historicista de la mirada retrospectiva hacia el pasado.”⁹ Así pues, “la

6 M. HEIDEGGER, ‘La constitución ontoteológica de la metafísica’, *Identidad y diferencia*, trad. de Arturo Leyte Coello y Helena Cortés Gabaudan, Anthropos, Barcelona, 1988.

7 R. KOSELLECK, *Histórica y hermenéutica*, trad. de Faustino Oncina, Paidós, Barcelona, 1997, p. 71.

8 M. HEIDEGGER, *La proposición del fundamento*, trad. de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela, Serbal, Barcelona, 1991.

9 R. RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, trad. de Alfredo Eduardo Sinnott, Paidós, Barcelona, 1996, p. 115.

teoría ironista concibe que algo (la historia, el hombre occidental, la metafísica: algo lo suficientemente dilatado en el tiempo para tener un destino) ha agotado sus posibilidades”.¹⁰ En el caso del pensamiento heideggeriano aquello que ha agotado sus posibilidades y que, por tanto, ha de ser superado, es la característica ontoteológica de la metafísica y el olvido metafísico del ser.

Como puede verse, el ironismo encarnaría el modelo de racionalidad que Gianni Vattimo adscribe a la hermenéutica. Para Vattimo, dado que la hermenéutica encarna un tipo de pensamiento que no argumenta partiendo de fundamentos fijos y estables, defiende su propia validez presentando un relato interpretativo que defiende “una visión de la historia de nuestra cultura, y del sentido del ser en ella, como proceso de disolución de las estructuras fuertes.”¹¹ De esta manera, la racionalidad hermenéutica se basa en un modelo de racionalidad “histórico-narrativa-interpretativa” que “propone su tesis como una interpretación argumentada del resultado de un proceso en el cual se halla inmersa y en el que no puede no tomar postura.”¹² Pues bien, este sería también el modelo de racionalidad del teórico ironista.

A ojos de Rorty el problema de la teoría ironista reside en que esta pretende asumir su propia contingencia e historicidad, poniendo en duda el léxico mismo en que se expresa, al mismo tiempo que presenta un relato en el que la metafísica ha agotado todas sus posibilidades y lo único posible, la última posibilidad abierta y no agotada, es el ironismo. En otras palabras, Rorty le critica al ironista teórico su carácter teórico, pues este, en última instancia, se basa en el deseo de objetividad y no en el deseo de solidaridad. Así pues, rechaza la concepción heideggeriana

¹⁰ *Ibid.*, p. 120.

¹¹ G. VATTIMO, *Filosofía, política, religión. Más allá del “pensamiento débil”*, trad. de LLuis X. Álvarez, Nobel, Oviedo, 1996.

¹² *Ibid.*

del *Dasein* y tacha a Nietzsche de “platonismo invertido”, pues ambos, de una u otra manera, dan lugar a algún tipo de continuidad en lo humano, que tiene carácter necesario y no contingente.¹³

Así pues, Rorty se basa en el último Derrida, quien

excluye la teoría —el intento de ver a sus predecesores como una totalidad estable— para pasar a fantasear acerca de esos predecesores, a jugar con ellos, a dar rienda suelta a los distintos cursos de asociaciones que ellos suscitan.¹⁴

Este abandono de cualquier atisbo de teorización, que Rorty caracteriza como un “retroceso a la fantasía privada”,¹⁵ que postula que la filosofía se aparte del foro público, es la piedra de toque de la prioridad que Rorty le da a la democracia sobre la filosofía. En efecto, será el hacer de la filosofía un mero fantasear privado sin ningún rasgo teórico lo que justifica que

cuando el ciudadano encuentra creencias relevantes para la política, pero no susceptibles de defensa en razón de las creencias comunes de sus conciudadanos, *debe sacrificar su conciencia* en el altar de la convivencia general.¹⁶

No es de extrañar que el pragmatismo se proponga llevar a cabo una defensa de la sociedad liberal que rechace los presupuestos ilustrados que se encuentran

13 Véase R. RORTY, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, trad. de Jorge Virgil, Paidós, Barcelona, 1993.

14 R. RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, op. cit., p. 144.

15 *Ibid.*, p. 144.

16 R. RORTY, ‘La prioridad de la democracia sobre la filosofía’, *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*, trad. de Jorge Virgil Rubio, Paidós, Barcelona, 1991, p. 240. La cursiva es propia.

en su origen. En efecto, tales presupuestos consideran la verdad como algo impersonal y objetivo, se basan en el deseo de trascendencia. En palabras del mismo Rorty, a diferencia del pensador ilustrado, “el pragmatista admite que no tiene un punto de vista ahistórico desde el que suscribir los hábitos de las democracias modernas que desea elogiar.”¹⁷ Así pues, Rorty no puede sino defender desde el ironismo una descripción de la comunidad liberal.

Podría argumentarse que Rorty podría no defender la sociedad liberal, sino criticarla, acercándose de esta manera a los autores comunitaristas. Sin embargo, hemos de tener en cuenta que el pragmatismo es descrito por Rorty como una posición que no tiene una teoría epistemológica de la verdad. La verdad es considerada simplemente como el consenso intersubjetivo que se da en una determinada comunidad en un particular momento histórico. Así pues, en una sociedad en la que el liberalismo es imperante, Rorty no puede sino defenderlo.

Ahora bien ¿en qué consiste exactamente la descripción ironista de la comunidad liberal? “Una sociedad liberal es aquella que se limita a llamar ‘verdad’ al resultado de los enfrentamientos, sea cual fuere ese resultado,”¹⁸ siempre y cuando tales enfrentamientos se den “por medio de la persuasión antes que por medio de la fuerza, por la reforma antes que por la revolución.”¹⁹ Todo ello basándose en la idea de que la sociedad liberal consigue hacer que los ciudadanos sean ironistas; esto es, en una sociedad tal “el reconocimiento de la contingencia es la principal virtud”²⁰ de sus miembros.

17 R. RORTY, ‘¿Solidaridad u objetividad?’, *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*, op. cit., p. 49.

18 R. RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, op. cit., p. 71.

19 *Ibid.*, p. 79.

20 *Ibid.*, p. 65.

El problema estriba en que todo ello presupone un desplazamiento de la filosofía. El rechazo de Rorty a la teoría ironista —que, como se ha visto, se debe a la aparente contradicción en la que esta última caería—, priva a la filosofía de su carácter teórico, convirtiéndola en un mero “fantasear privado”. Esto implica que la filosofía pasará a desarrollar el mismo papel que desarrolla la religión en el liberalismo jeffersoniano. No es casual que Rorty dé comienzo a su ensayo ‘La prioridad de la democracia sobre la filosofía’ hablando de Thomas Jefferson. En última instancia, el intento por parte de Jefferson de hacer de la religión algo privado y no comunitario se basa en la idea de que “puede separarse la política de las creencias acerca de las cuestiones de importancia última. Las creencias comunes acerca de estas cuestiones no son esenciales para una sociedad democrática”.²¹ Al igual que la religión, la filosofía también versa sobre las cuestiones de importancia última. De tal manera que el argumento que le sirve a Jefferson para argumentar en pos de la privatización de la religión también le sirve a Rorty para apartar la filosofía de la esfera pública.

Por otro lado, todo ello solo puede ser defendido desde el ironismo, pues solo si entendemos como contingentes nuestras ideas sobre las cuestiones de importancia última, solo si albergamos serias dudas sobre tales pensamientos, haremos de ello algo privado. Una firme convicción, incapaz de albergar duda alguna, sobre las cuestiones más importantes, aquellas que proporcionan sentido a nuestra existencia, no podría sino manifestarse públicamente. Ahora bien, la privatización de tales pensamientos no es compatible con cualquier tipo de ironismo. Solo un ironismo no teórico podría llegar a hacer de la filosofía un “fantasear privado”. Si el ironismo —tal y como hace el ironismo teórico— se presenta a sí mismo como el resultado de un proceso que ha agotado

21 R. RORTY, ‘La prioridad de la democracia sobre la filosofía’, *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I, op. cit.*, p. 239.

todas las posibilidades anteriores, tendrá siempre un carácter político, tal y como podemos observar en la obra de Nietzsche y en su concepción del superhombre y de la Gran Política. El ironismo liberal es incompatible con el ironismo teórico, pues mientras el primero privatiza el pensamiento filosófico, el segundo lo introduce en los debates públicos —sin que esto implique una politización de la filosofía.

Este es el verdadero significado del sacrificio de la conciencia que Rorty le pide al ciudadano de una comunidad ironista liberal. La desteorización de la filosofía, que la privatiza y elimina del pensamiento el deseo de objetividad, conduce a un pragmatismo que no puede sino aceptar las creencias comunes en pos “de la convivencia general”. Esto no puede sino entenderse como una aceptación ciega de los consensos y de las creencias comunes, una descripción de por qué hemos de conformarnos con lo existente. Y es por ello que para Rorty el papel del filósofo en la democracia liberal será “crear una teoría del yo que se compadezca con las instituciones que admira,” a lo cual añade, “pero aquí lo primero es la política, y luego viene una filosofía que se adapta”.²² De esta manera, la filosofía pierde su carácter crítico, convirtiéndose en una especie de *ancilla politicae*.

Sin embargo, cuando el pragmatismo de Rorty intenta superar el carácter teórico de los ironismos de Nietzsche y Heidegger, no consigue conciliar la idea de su propia contingencia con su defensa de la necesaria adaptación a las creencias comunes de la comunidad a la que uno pertenece. Esto se debe a la dificultad por parte de Rorty de concebir la existencia de diferentes posibilidades alternativas. Hemos de tener presente que el pragmatismo no defiende su concepción de la verdad meramente desde un punto de vista normativo —la verdad debe ser aquello que mejor le funciona a una comunidad dada—, sino

²² *Ibid.*, p. 243.

también desde un punto de vista descriptivo —la verdad es aquello que una comunidad entiende como tal. Esto implica que la adaptación a las creencias de la comunidad no se entiende meramente como una prescripción, como una norma a seguir, se trata, además, de una necesidad.

La cuestión estriba en que, desde el punto de vista pragmatista de Rorty, no podemos ir más allá de la cultura que hemos recibido: “no hay forma de elevarse por encima del lenguaje, de la cultura, de las instituciones, y de las prácticas que uno ha adoptado, y ver a éstas en plano de igualdad con todas las demás”.²³ En esto último consistiría el anti-antietnocentrismo de Rorty, que defiende que el pensamiento humano no puede sino ser etnocéntrico, pues no puede ir más allá de su propia cultura. Ahora bien, ¿cómo puede uno concebir su propio pensamiento y el léxico en el que este se expresa como contingente si no es capaz de verlo en igualdad con los demás? ¿Podemos tomarnos en serio el ironismo si al mismo tiempo afirmamos que no podemos elevarnos sobre nuestra actual manera de pensar?

El pragmatismo de Rorty, en última instancia, acaba dibujando un determinismo histórico conforme al cual defiende que no existe una verdadera alternativa al pensamiento y la cultura de un determinado momento histórico. Así pues, cada momento de la historia se da necesariamente de una determinada manera. En *Contingencia, ironía y solidaridad*, cuando Rorty intenta explicar la contingencia del lenguaje, adaptándola, al mismo tiempo, con un determinismo histórico que pueda explicar su etnocentrismo —esto es, su defensa de que es imposible que vayamos más allá de nuestro lenguaje y de nuestra cultura— expresa lo siguiente:

Una concepción no teleológica de la historia intelectual, que incluya a la historia de la ciencia, sirve a la teoría de la cultura del mismo modo

23 R. RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, op. cit., p. 69.

que la concepción mendeliana, mecanicista, de la selección natural sirvió a la teoría evolucionista. Nos permite concebir a “nuestro lenguaje” como algo que cobró forma a raíz de un gran número de meras contingencias. Nuestro lenguaje y nuestra cultura no son sino una contingencia, resultado de miles de pequeñas mutaciones que hallaron un casillero, tal como lo son las orquídeas y los antropoides [...].²⁴

Tenemos que concebir la constelación de fuerzas causales que llevaron a hablar del ADN o del Big Bang como las mismas fuerzas causales que llevaron a hablar de “secularización” o de “capitalismo tardío”.

Puedo desarrollar el contraste entre la idea de que la historia tiene un *télos* —tal como el descubrimiento de la verdad o la emancipación de la humanidad— y la imagen nietzscheana y davidsoniana que estoy esbozando, al señalar que esta última imagen es compatible con una descripción fríamente mecánica de la relación existente entre los seres humanos y el resto del universo. [...] Las orquídeas no fueron menos novedosas o maravillosas por la mera contingencia de esa condición necesaria de su existencia.²⁵

Como puede verse, Rorty acaba dibujando cierto determinismo “mecanicista” que defiende que nuestro lenguaje es un resultado necesario de una serie de “fuerzas causales” que, a su vez, dibuja “una descripción fríamente mecánica de la relación existente entre los seres humanos y el resto del universo.” Rorty se ve forzado a intentar compatibilizar lo incompatible: la contingencia de nuestros lenguajes con “la condición necesaria de su existencia”. A continuación, me dispongo a mostrar cómo el ironismo teórico, del que Rorty se desmarca, no solo no cae en la contradicción a la que lleva el ironismo

²⁴ *Ibid.*, p. 36.

²⁵ *Ibid.*, p. 37.

pragmatista, sino que la contradicción que Rorty le achacaba a la teoría ironista es salvada mediante un elemento del pensamiento nietzscheano que Rorty no toma en consideración: el *agón*, así como su relación con el ideal ascético.

II. Para entender correctamente la importancia del *agón* en el ironismo nietzscheano y ver cómo este último no cae en la contradicción que Rorty le señala, conviene comenzar explicando el sentido que Nietzsche le otorga al ideal ascético en *La genealogía de la moral*, para lo cual hemos de tener en cuenta que una de las constantes en la filosofía nietzscheana es su resistencia a ontologizar.²⁶ Para Nietzsche hemos de evitar

la peligrosa y vieja patraña conceptual que ha creado un “sujeto puro del conocimiento”, sujeto ajeno a la voluntad, al dolor, al tiempo. [...] Existe *únicamente* un ver perspectivista, *únicamente* un “conocer” perspectivista.²⁷

Esto es, se niega la existencia de una objetividad pura libre de toda interpretación. Pues bien, esto último es lo que lleva a cabo el ideal ascético: interpretar. Con el ideal ascético Nietzsche pone de relieve la existencia de una “voluntad de sentido”: “El hombre prefiere querer la nada a no querer”. La interpretación que lleva a cabo el

²⁶ La resistencia por parte de Nietzsche a ontologizar es tal que en ningún momento de su obra se pregunta qué es el ideal ascético. La pregunta que da lugar al tratado tercero de *La genealogía de la moral* es ‘¿Qué significan los ideales ascéticos?’, algo que ya muestra que el ideal ascético no es en sí mismo un hecho, sino que se trata más bien de una interpretación. Nietzsche pone de relieve que va a interpretar el sentido de los ideales ascéticos. En el párrafo 23 el autor explicita esto último: “Lo que aquí pretendo poner de manifiesto no es lo que ese ideal ha *realizado*, sino, más bien, única y exclusivamente lo que *significa*, lo que deja adivinar, lo que se oculta detrás de él...”.

²⁷ F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1994, p. 19.

ideal ascético siempre es fruto del hecho de que hay una voluntad que da un horizonte de sentido a la realidad. Y es que Nietzsche entiende que el ser humano requiere de interpretaciones, de la dimensión del sentido, “el hombre prefiere querer *la nada* a *no querer*.” El ideal ascético, al interpretar la realidad, responde a un *vacío* de sentido.

El problema estriba en cómo lleva a cabo el ideal ascético la interpretación, y es que el ideal ascético

no permite ninguna otra interpretación, ninguna otra meta, rechaza, niega, afirma, corrobora únicamente en el sentido de *su* interpretación (—¿y ha existido alguna vez un sistema de interpretación más pensado hasta el final?); no se somete a ningún poder, sino que cree en su primacía sobre todo otro poder, en su incondicional *distancia de rango* con respecto a todo otro poder, —cree que no existe en la tierra ningún poder que no tenga que recibir de él un sentido, un derecho a existir, un valor, como instrumento para *su* obra, como vía y como medio para *su* meta, para una única meta... ¿Dónde está el antagonista de este compacto sistema de voluntad, meta e interpretación? ¿Por qué *falta* el antagonista?²⁸

Como puede verse, el problema del ideal ascético no es que interprete la realidad, sino que presenta su interpretación como la única posible. En *Ecce homo* Nietzsche se refiere a esto mismo afirmando que el ideal ascético es un ideal de *décadence* “porque ha sido hasta ahora el único ideal, porque no ha tenido ningún competidor.”²⁹

El problema estriba no únicamente en el hecho de que el ideal ascético no permita la existencia de ninguna otra interpretación que se convierta en su antagonista,

²⁸ *Ibid.*, p. 170.

²⁹ F. NIETZSCHE, ‘La genealogía de la moral’, *Ecce homo*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1994, p. 110.

sino también en las consecuencias que esto conlleva. Al no permitir ninguna otra interpretación, el ideal ascético está universalizándose, al mismo tiempo que esconde su naturaleza. Esto es, el ideal ascético, al presentarse como la única interpretación posible oculta el hecho de que se trata de una interpretación y, conforme a esto, se presenta a sí mismo como una descripción objetiva y necesaria de la realidad *en sí*.

Frente a esto, Nietzsche nos propone un “ver perspectivista”, en el que juegan un papel fundamental los afectos y la voluntad. La idea defendida por Nietzsche consiste en que la perspectiva deberá ampliarse lo máximo posible. Conforme a ello, afirma que

*cuanto mayor sea el número de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, cuanto mayor sea el número de ojos, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro “concepto” de ella, tanto más completa será nuestra “objetividad”.*³⁰

Me gustaría hacer especial incisión sobre un término que usa Nietzsche en esta cita, se trata del término “distinto.” El perspectivismo nietzscheano no sólo entiende que es importante la existencia de diferentes interpretaciones que rivalicen, que sean antagonistas, sino que también postula la idea de que distintas perspectivas, distintos ojos, se complementen de alguna manera, haciendo así que nuestra “objetividad” sea más completa.³¹ Pues bien, el ideal ascético sería incapaz de

30 F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1994, p. 139.

31 Como puede verse, aunque Nietzsche se desmarque del concepto de objetividad que la tradición metafísica había postulado hasta el momento, su pensamiento, en última instancia, también se basa en el deseo de objetividad y no en el deseo de solidaridad. Esto distancia el pensamiento nietzscheano del ironismo pragmatista y, como consecuencia de ello, evita la necesidad de postular nuestra pertenencia

esto último. No sólo aniquila las perspectivas que rivalizan con él —al igual que hace la Iglesia según Nietzsche—, sino que también es incapaz de complementarse con aquellas otras perspectivas que, aun no llegando a ser sus antagonistas, son diferentes. En este sentido, Lawrence J. Hatab afirma que “el ideal ascético representa el deseo de escapar a la dificultad de incorporar al Otro (*en tanto que otro*) al campo de operación propio.”³² Aquí tal vez convenga recordar que en la primera parte de la *Genealogía de la moral* Nietzsche retrata la moral de los esclavos como aquella que no nace “de un triunfante sí dicho a sí mismo”, sino de un “no, ya de antemano, a un “afuera”, a un “otro”, a un “no-yo”. Y *ese* no es lo que constituye su acción creadora.”³³

III. Para concluir, lo que Rorty no tiene en consideración cuando critica el ironismo de Nietzsche es que para este aquello caduco y que ha agotado sus posibilidades es el ideal ascético, que universaliza su propia perspectiva, ocultando su naturaleza interpretativa. Frente a esto, la única posibilidad que Nietzsche entiende que queda abierta es un “ver perspectivista.” No obstante, y esto es lo que no contempla Rorty, el perspectivismo nietzscheano asume el *agón*, el antagonismo, de tal manera que, aun tachando de caduco el ideal ascético y defendiendo su perspectivismo, es capaz de asumir la contingencia de su propia perspectiva, pues esta no excluye su carácter antagónico. La aceptación del antagonismo, que Rorty excluye al privatizar la filosofía y defender que el ciudadano ha de sacrificar su conciencia en función de la

a una determinada comunidad como algo que se da necesariamente y, conforme a ello, postula la posibilidad de ir más allá del lenguaje en el que se expresa nuestra cultura.

32 J. L. HATAB, ‘How does the Ascetic Ideal Function in Nietzsche’s Genealogy’, *Journal of Nietzsche Studies*, 35 (Spring-Autumn, 2008), pp. 109-110.

33 F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, op. cit., p. 43.

convivencia, implica concebir que la propia perspectiva no es más que una de las posibles y que, por ende, no es imposible ir más allá de las propias ideas y de la propia cultura.

La piedra de toque que distancia los dos ironismos se basa, tal y como el mismo Rorty señala, en el deseo del que parten cada uno de los dos. Pese a que Nietzsche se distancia de la manera en que la tradición metafísica había entendido la objetividad hasta el momento y renuncia a lo trascendente, su perspectivismo no deja de basarse en un deseo de objetividad, a partir del cual el autor alemán dibuja esa continuidad en lo humano que Rorty le achaca. No obstante, Rorty, al describir la relación entre los seres humanos y el universo como mecánica y causal, también da lugar a una continuidad en lo humano; con la diferencia de que, tanto en Nietzsche como en Heidegger, la continuidad sirve para mostrar al ser humano como un ser que es necesariamente contingente y que, por ende, puede elegir entre opciones alternativas. El determinismo de Rorty, por otro lado, aun persiguiendo la contingencia, no nos permite concebir que podamos decidir entre distintas opciones. No al menos entre opciones que nos permitan ir más allá de nuestra propia cultura. Todo ello se debe a que el pensamiento pragmatista parte del deseo de solidaridad, que, a su vez, se funda en la pertenencia del individuo a una comunidad determinada. Pertenencia que, al ser de carácter necesario, deriva en la ya comentada afirmación que establece que

cuando el ciudadano encuentra creencias relevantes para la política, pero no susceptibles de defensa en razón de las creencias comunes de sus conciudadanos, *debe sacrificar su conciencia* en el altar de la convivencia general.³⁴

34 R. RORTY, 'La prioridad de la democracia sobre la filosofía', *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*, op. cit., p. 240.

En efecto, si el sentido de la vida humana se basa en la necesaria pertenencia a una determinada comunidad y a una cultura en particular, uno no puede sino aceptar las creencias comunes de tal comunidad, pues resulta imposible partir de otra perspectiva para analizarlas críticamente.

LA FILOSOFÍA NEOPRAGMATISTA DE RORTY COMO UN *TIPO* DE HUMANISMO

Krzysztof Piotr Skowroński
(Opole University)

El presente capítulo incluye en su título tres fenómenos que, como tales, merecen atención por separado —Rorty, el neopragmatismo y el humanismo— y, ciertamente, se han comentado abundante y profundamente en literatura secundaria. Quiero dar las gracias a la editorial Lexington Books por permitir la traducción del texto original al castellano. El texto original se publicó en 2015 en mi libro *Values, Valuations, and Axiological Norms in Richard Rorty's Neopragmatism*. Muchas de esas discusiones se centran en las distintas raíces culturales y filosóficas implicadas aquí. A saber: el pensamiento americano clásico como un importante contexto para la producción de Rorty, la inspiración kantiana (y neokantiana) para el neopragmatismo de Hilary Putnam y Nicholas Rescher y

la ética clásica europea, con sus nociones de *humanitas*, *dignitas*, *cultura*, como bases para el humanismo en sus diferentes versiones. Sin embargo, la intención de este capítulo no es analizar los tres fenómenos por separado, sino más bien interpretarlos para mostrar que se entremezclan de forma interesante y nos aportan un mensaje fructífero más universal del sentido de la filosofía en la vida práctica, ordinaria y cotidiana.

Más precisamente, el humanismo del neopragmatismo de Rorty entrelaza juntas la práctica de la filosofía con la experiencia de la vida con el propósito de disfrutar de una existencia cualitativamente mejor y más valiosa, tanto individual como comunitariamente. Esto puede llevarse a cabo, como escribe Rorty en ‘El intelectual humanista: once tesis’, expandiendo “nuestras propias imaginaciones morales”¹ para ver mejor a los muchos otros y nuestras propias posibilidades en desarrollo. Dicha expansión se refiere especialmente a gente a la que él llama “humanistas intelectuales”, que son la gente que “lee libros para ampliar su sentido de lo que es posible e importante, bien para sí mismos como individuos, bien para su sociedad.”²

La especificidad y novedad del proyecto de Rorty reside en mostrar que la realización de su mensaje difícilmente puede absolverlo a uno de lidiar con el lenguaje; más incluso: discurso, narrativa, contar relatos, descripción y *redescripción* resultan herramientas básicas en el proceso de fortalecer la solidaridad humana y la contribución de los individuos a las comunidades: “Los ingenieros y científicos contribuyen a mejorar nuestra vida material, mientras que poetas y novelistas nos ayudan a hacernos más amigables y tolerantes”.³ Merecería la pena señalar

1 RICHARD RORTY, *Philosophy and Social Hope*, Penguin, Nueva York, 1999, p. 127.

2 *Idem*.

3 R. RORTY, *Take Care of Freedom and the Truth Will Take Care of Itself. Interviews with Richard Rorty*, ed. de Eduardo Mendieta,

que a pesar de que Rorty añade a lo anterior su polémica afirmación de que “en comparación, los filósofos no tienen mucho que ofrecer”,⁴ su propio discurso y su modo de pensar siguen siendo filosóficos. Se refiere constantemente a otros filósofos, comenta diversas ideas filosóficas, y utiliza, al menos implícitamente, categorías filosóficas en toda su obra, y *humanismo* es una de ellas.

Tras esto, quiero interpretar la dimensión humanística del neopragmatismo de Rorty, y pretendo hacerlo mirando de cerca sus abigarrados argumentos para contemplar su carácter y su potencial. Quizás paradójicamente, puede desprenderse mucha energía de este pensamiento yuxtaponiendo temas básicos que discute, dentro de la misma filosofía de Rorty. Lidiaré con la dimensión normativa de su humanismo frente a su relativismo; después, con el carácter social del individuo y, lo más importante, con la cuestión de lo individuales y privados que son los discursos, las narraciones y los relatos, y lo sociales, culturales, políticos y públicos.

I. UNA TAXONOMÍA GENERAL DEL HUMANISMO. La filosofía occidental y las humanidades están llenas de clasificaciones varias, conceptos, definiciones de humanismo y de su relación con varias épocas, autores y metodologías. Aquí no puedo estudiarlas todas en particular. Sin embargo, me gustaría señalar el carácter y el contexto en que uso el término mientras discuto el pragmatismo y, específicamente, el humanismo neopragmatista de Rorty. Distingo humanismo de antropocentrismo, y aproximadamente defino el primero como una posición filosófica que lidia —desde puntos de vista tanto teóricos como prácticos— con un esfuerzo espiritual y moral con el propósito del cultivo de uno mismo para desarrollar plenamente las potencialidades

Stanford University Press, 2006, p. 68.

4 *Idem.*

propias como individuo y como miembro de una sociedad. También propongo una taxonomía general del humanismo, que es la siguiente.

Los tipos de humanismo teocéntrico o teísta —como por ejemplo en San Agustín de Hipona, en el Tomismo, en Jonathan Edwards, en mucha de la filosofía rusa, en Juan Pablo II y en el existencialismo teísta— nos cuentan que la humanidad, la dignidad, el crecimiento moral y las relaciones interhumanas no pueden librarse de fuentes sobrehumanas, de patrones sobrenaturales ni de referencias trascendentes. Gracias a ellos estos tipos de humanismo pueden disfrutar de un fundamento ontológico firme, de una justificación axiológica sólida y una justificación epistémica fiable. Esta aproximación no tiene que reducirse a teología. Sin dejar de ser teocéntrica, usa frecuentemente a la ciencia y la metafísica para justificar sus supuestos; como un destacado tomista americano, George Klubertanz, que dice: “la filosofía de la naturaleza humana estudia al hombre como ser que tiene una naturaleza especial, propia” aunque, dice en el mismo lugar, “un alejamiento excesivo de la metafísica también tendría consecuencias desafortunadas para la filosofía natural”.⁵

Los tipos de humanismo axiocéntricos —por ejemplo, neokantianos (la Escuela de Baden) y fenomenologistas (por ejemplo Max Scheller, Nicolai Hartmann, Roman Ingardern), y otros (Henryk Elzenberg)— afirman que los valores objetivos son las guías más valiosas y fiables para señalar en qué dirección debería avanzar el desarrollo humano, por lo que nuestra obligación es hacer aparecer estados de cosas valiosos y dignos, siempre y cuando sea posible. Por ejemplo, la idea de “deber ser” (*Seinsollen*) se refiere a la obligación de todos y cada uno (moralmente sensibles) de (intentar) reconocer y, por tanto, (intentar) dar cuenta de las cosas y los estados de cosas valiosos. Aquí

⁵ GEORGE KLUBERTANZ, *The Philosophy of Human Nature*, Appleton-Century Crofts, Inc., New York, 1953, p. 7.

humanismo significa la disposición y el intento práctico de descubrir los valores objetivos y, por tanto, hacer todo lo posible por hacerlos funcionar en la realidad de la vida práctica, y este es el camino más efectivo para el desarrollo. Por ejemplo, debemos materializar constantemente el valor objetivo de la “honestidad”, siendo honestos en la práctica en todas las situaciones y contextos posibles para que podamos realizar nuestra honestidad al máximo y, en este sentido, consumir y actualizar gran parte del “reservorio” de nuestro humanismo.

Los tipos de humanismo antropocéntrico —como por ejemplo el de los enciclopedistas, el del utilitarismo, el de los existencialistas ateos, el del marxismo, el del posmodernismo y el del pragmatismo— insisten en el hecho de que los humanos son los únicos agentes morales, y que ellos deciden en última instancia qué valores y normas han de observarse. O, como los sofistas (Protágoras) decían, el hombre es la medida de todas las cosas y, como Jean Paul Sartre afirmaba en *El existencialismo es un humanismo*: “El hombre no es otra cosa que lo que hace de sí mismo”.⁶

El humanismo siempre se ha visto más como una actitud predominantemente práctica que como parte de la filosofía teórica. Esto incluye un acercamiento práctico hacia la acción —Martin Heidegger lo expresa secamente cuando dice en *Carta sobre el humanismo* que “la esencia de la acción es el cumplimiento”⁷— y hacia la auto-realización y el autodesarrollo. La auto-realización, que no hay que confundir con la satisfacción, lidia con la asimilación, la acumulación y la generación de tendencias y estados de cosas positivos (definidos de

6 JEAN-PAUL SARTRE, ‘Existentialism is an Humanism’, 1946: URL=<https://www.marxists.org/reference/archive/sartre/works/exist/sartre.htm>, 1946.

7 MARTIN HEIDEGGER, ‘Letter on Humanism’, *Martin Heidegger: Basic Writings*, ed. de D. F. Krell, trad. de F. A. Capuzzi y J. Glenn Gray, Routledge, London, 1947/1993, p. 217.

diversas formas), y su oposición sería la tendencia hacia una vida deshumanizada, inhumana y degradante. El autodesarrollo, incluida la comprensión de otros varios tipos de desarrollo, parece un rasgo característico del humanismo sin importar que sea clasificado como teocéntrico, axiocéntrico o antropocéntrico, o de otro modo tal vez. Más típicamente, el autodesarrollo se ve como apuntando a la sabiduría humana, que significa el reconocimiento adecuado del lugar de uno mismo en el mundo físico y social. También significa tener una buena vida y el entendimiento de los propósitos, las necesidades, los estilos de vida y las aspiraciones de otros, aunque dentro de una dirección pro-social. Cualquier tendencia nihilista o anarquista se suele etiquetar, aunque no siempre, como no-humanística o anti-humanística, y, los métodos para el logro práctico de estos, como inhumanos.

Muchos humanistas, especialmente los naturalistas, al decir que todas las normas y valores necesitan, después de todo, organización humana, probablemente estarían de acuerdo con George Santayana cuando afirma que “la sabiduría no reside en pronunciar qué clase de bien es mejor sino en entender cada bien dentro de las vidas que lo disfrutan como de hecho es en su complejidad física y su esencia moral.”⁸ Esta postura parece encajar con la aspiración práctica en la propia experiencia políglota de uno, la conciencia multicultural y la habilidad de ver las perspectivas de otros con simpatía. Si esta forma de pluralismo lleva al relativismo, y si este relativismo no socava la aspiración de tener ideas intersubjetivas, como maximizar la felicidad y minimizar el sufrimiento, es uno de los asuntos con los que los humanistas están lidiando.

La literatura y las artes liberales han sido con frecuencia las herramientas mediante las cuales la actitud práctica humanista se ha presentado más ampliamente y se ha

⁸ GEORGE SANTAYANA, *Dominations and Powers. Reflections on Liberty, Society, and Government*, Transaction Publishers, New Brunswick and London, 1951/1995, p. 466.

articulado más completamente. Uno de los autores más representativos del humanismo del Renacimiento, Michel de Montaigne, utilizó ensayos, o textos cortos consagrados a un tema específico, en los que evitó el lenguaje técnico en favor del estilo personal y literario, altamente atractivo para el público lector y bastante fácil de seguir para todos, incluido el lector profano. Parece que bastante a menudo en las humanidades no son las problemáticas mismas las que deciden si lidiamos con filosofía humanística o no, sino más bien el estilo con que un autor en concreto presenta sus pensamientos. La literatura, el uso de mitos, las metáforas, las expresiones estilizadas, las visiones subjetivas, las ambigüedades poéticas, los puntos de vista personales y la propia experiencia del autor es mucho más amable para la narrativa humanista que el lenguaje de la lógica, la ciencia estricta y la descripción detallada de hechos. Aunque hemos tenido filósofos que lidiaron con asuntos esenciales mediante lógica formal moderna (el Círculo de Cracovia, por ejemplo), no sé si se les podría adjudicar fácilmente el nombre de “humanistas”. Al parecer, esta conexión de los proyectos humanistas con la dimensión práctica de la vida, en vez de con la teórica o científica, puede tener mucho que ver con los humanistas enfatizando el papel de la imaginación subjetiva y la sensibilidad moral como no menos importantes que los hechos en bruto, o los estados de cosas objetivos independientes de la mente.

Si humanismo es un término normativo o no (y en qué grado), es una cuestión que merece especial atención. El antropocentrismo parece menos normativo; es una posición que asume un carácter más descriptivo al declarar que los seres humanos son los creadores y los intérpretes del mundo de los valores, las normas, la historia, la ciencia, la religión y el arte. No declara, sin embargo, que los seres humanos deban ser tales creadores e intérpretes. Más bien, es un humanismo que presupone que ciertos rasgos humanos —con frecuencia

llamados “naturaleza humana”— deberían desarrollarse de un modo determinado a fin de que alcancen cierto nivel aceptable de potencial axiológico. Usando el lenguaje de los neokantianos podemos decir que el humanismo llama al cultivo de estos rasgos en nombre de valores y estados de cosas valiosos, y en la llamada a este cultivo reside su dimensión normativa.

Esta taxonomía general y aproximada del humanismo puede complementarse con otras taxonomías, no menos pertinentes. Por ejemplo, Randall Auxier, en el prefacio a la edición de *The Library of Living Philosophers* sobre Richard Rorty (*The Philosophy of Richard Rorty*, 2010) justifica la afirmación de que la filosofía de Rorty muestra “una forma de humanismo” diciendo:

Rorty es un humanista en el sentido en que uno podría aplicar el término a Cicerón, a Séneca y a Epicteto, los humanistas *elocuentes*; o a Pico della Mirandola y Montaigne, los humanistas *sabios*; o a Emerson y Dewey, los humanistas *prudentes*. Aquí vemos cómo las virtudes cardinales de la retórica —elocuencia, sabiduría, prudencia— podrían ser recurrentes para delimitar un espacio para un estilo de humanismo o, como diría Rorty: lo que fue el humanismo estoico para el primer grupo de pensadores, y el humanismo del Renacimiento para el segundo, el pragmatismo, como un *tipo* de humanismo, fue y es para el tercero. Y Rorty, no carente de elocuencia o sabiduría, pertenece más cómodamente al de humanistas prudentes. Aunque cada grupo exhibe en cierto grado virtudes de los otros; ninguna virtud puede resistir sola.⁹

Antes de tomar en consideración algunos aspectos de este punto de vista y aplicarlos a mi discusión sobre

9 MARIA PIA LARA, ‘Richard Rorty: Building up Pragmatism as a Tool for Democracy’, *The Philosophy of Richard Rorty*, ed. de Randall E. Auxier y Lewis Edwin Hahn, *The Library of Living Philosophers*, Open Court, Chicago y La Salle, 2010, p. xix.

el humanismo de Rorty, diré brevemente unas palabras sobre la tradición filosófica a la que Rorty se refiere con mayor frecuencia, que es la filosofía clásica americana, especialmente el pragmatismo clásico y su humanismo secular.

II. HUMANISMO PRAGMATISTA. El significado de los individuos y los modos de su desarrollo han sido siempre asunto de la tradición filosófica del pragmatismo americano. John Lachs, en el capítulo ‘La insignificancia de los individuos’, que es parte de su libro *Una comunidad de individuos*, escribe que “con la posible excepción de Pierce, los americanos, en contraste [con los idealistas alemanes] consideran la individualidad de una importancia primordial para la moralidad y la vida social.”¹⁰ Déjenme poner de relieve brevemente que incluso Charles S. Pierce debería incluirse, como dicen otros estudiosos, en la lista de filósofos americanos para los que el individuo y su desarrollo son moral y filosóficamente significantes. Nathan Houser, en su ‘Pierce’s Neglected Views on the Importance of the Individual for the Advancement of Civilization’ prueba la afirmación de que

Pierce entendía que los individuos humanos son los agentes para el crecimiento del conocimiento y el avance de la civilización, y sus escritos históricos revelan que creía que los avances más significativos se han debido a relativamente pocos grandes hombres y mujeres que de alguna manera han sobresalido respecto al resto.¹¹

10 JOHN LACHS, *A Community of Individuals*, Routledge, Nueva York, 2003, p. 141.

11 NATHAN HOUSER, ‘Peirce’s Neglected Views on the Importance of the Individual for the Advancement of Civilization’, *Cognitio: Revista de filosofía*, Vol. 14, 2 (2013), p. 167.

La valoración del individuo del filósofo puede significar cosas diferentes cuando miramos más de cerca lo que intenta decir. Como he mencionado, “humanismo” no es lo mismo que antropocentrismo, ni tiene por qué significar individualismo, aunque la tradición pragmatista, tanto en su versión europea como en la americana, ha mezclado con frecuencia los tres términos, o simplemente ha fallado a la hora de reconocer las fronteras estrictas entre ellos. El antropocentrismo mantuvo una posición más teórica que el humanismo (en el sentido de la definición planteada más arriba), aunque estos dos no fueron en ningún caso opuestos entre sí. El humanismo venía del antropocentrismo y el segundo se veía como fundamento del primero. En lo que respecta al individualismo, la cuestión filosófica reside principalmente en el grado en que, primero, el ser humano individual se reconoce como una entidad socialmente autónoma, es decir, cuánto puede mantener su identidad frente a la presión cultural y social y, segundo, cuánta independencia ontológica tiene.

Slavoj Žižek nos cuenta más del segundo al explicarnos por qué G. F. Hegel no fue un humanista; a saber: un humanista puede detectar fácilmente “cómo los individuos atraviesan encarnaciones/ejemplos contingentes del Espíritu humano eterno” mientras que el o la humanista difícilmente es capaz de concebir y aceptar que “este Espíritu universal, a fin de devenir ‘él mismo’, para actualizarse, tiene que encarnarse en un individuo contingente que no es su mero ‘ejemplo’ sino la completa realidad del Universal”.¹² Estas observaciones pueden ser instrumentales para un mejor entendimiento de la idea de individualismo en los pragmatistas, especialmente cuando apreciamos cuán influyente fue el idealismo alemán en cierto momento de la maduración filosófica (de los pragmatistas). Aparentemente, como señaló Lachs, el idealismo no fue tan arrollador como para prevenir a los

12 SLAVOJ ŽIŽEK, *Less than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Verso, Londres, 2012, p. 98.

pragmatistas de ver al individuo como ser autoconsciente y auto-creativo, aunque, en diferentes momentos (e. g. el temprano John Dewey) y en diferentes autores (e. g. Josiah Royce), la escala de autonomía atribuida al individuo fuese distinta.

F. C. S. Schiller, el representante más eminente del pragmatismo europeo temprano, le puso a su filosofía la etiqueta de “humanismo”, y a lo que se refería era más a “antropocentrismo” que a “humanismo”. En sus *Studies in Humanism* escribió que el humanismo

es sencillamente la percepción de que el problema filosófico concierne a seres humanos luchando por comprender un mundo de experiencia humana mediante recursos de mentes humanas.¹³

Schiller definió el término pragmatismo de un modo muy similar. Para él pragmatismo quería decir

que cuando una aserción reclama verdad, *sus consecuencias se usan siempre para comprobar su reclama*. En otras palabras, lo que se sigue de su verdad para un interés humano, y más particularmente y en primer lugar, para el interés con el que está más directamente implicado, es lo que establece su verdad y validez real.¹⁴

William James articuló un modo de pensar el humanismo muy similar a Schiller. En un texto escrito casi a la vez (1905), a saber, en ‘The Essence of Humanism’, James escribió que el humanismo es un

13 F.C.S. SCHILLER, *Studies in Humanism*, MacMillan, Londres, 1907, p. 12.

14 *Ibid.*, p. 5.

“lento desplazamiento en la perspectiva filosófica”¹⁵ y que “mucho de la controversia ha involucrado a la palabra ‘verdad’.”¹⁶ Continúa diciendo lo siguiente:

El servicio esencial del humanismo, como entiendo la situación, consiste en haber visto que aunque una parte de nuestra experiencia se apoya en otra para hacerla lo que es en cualquiera de los varios aspectos en que se considere, la experiencia como un todo se contiene a sí misma y no se sostiene sobre nada.¹⁷

Esto no significa en ningún caso que el término “humanismo”, como se usa en el presente texto, fuese algo sin importancia para los pragmatistas clásicos, y la aproximación de James lo testifica. Tal vez lo que yo llamo “humanismo” debiera, en el contexto jamesiano, llamarse “individualismo”, aunque James podría incluirse definitivamente en el campo de los humanistas debido a su extraordinaria sensibilidad hacia el grupo de los individuos y su sentido del propósito hacia una vida buena. James O. Pawelski, en su libro *The Dynamic Individualism of William James* defiende la afirmación de que “el individualismo de James —o, como podríamos llamarlo: humanismo— se centra en el crecimiento [...] dinámico en su desarrollo, del individuo”.¹⁸

De hecho, fue William James en ‘Hombres grandes y su entorno’ quien formuló la cuestión del papel del individuo en la sociedad de forma concisa y con un tono humanista;

15 WILLIAM JAMES, ‘The Essence of Humanism’, *The Writings of William James. A Comprehensive Edition*, ed. de John J. McDermott, The University of Chicago Press, 1905/1977, p. 304.

16 *Ibid.*, p. 305.

17 *Idem.*

18 JAMES O. PAWELSKI, *The Dynamic Individualism of William James*, SUNY Press, Albany, 2007, p. xiv.

a saber: “Nuestro problema es cuáles son las causas que hacen cambiar a las comunidades de generación en generación” y respondió secamente, “contestaré a este problema. La diferencia se debe a la influencia acumulada de los individuos, o sus ejemplos, sus iniciativas y sus decisiones.”¹⁹ En casi el mismo sentido que James había criticado a Herbert Spencer por ignorar el papel de los individuos, y lo acusó de haber visto los factores importantes en todo excepto “los Grants y los Bismarcks, los Jones y los Smiths,”²⁰ Charles S. Pierce acusó a Auguste Comte de lo mismo. Pierce estudió el tema con ocasión de su curso en la Universidad en 1883 sobre la psicología de los grandes hombres, y elaboró una lista de alrededor de 300 grandes figuras, clasificadas con razón de su grandeza, lo que va muy en la línea de lo que muchos otros pragmatistas, más tarde, hicieron centrándose en el papel del individuo en su sociedad. Es interesante que Pierce reconociera la dependencia de cualquier persona grande de las circunstancias sociopolíticas: “sin Alejandro escasamente ‘oiríamos [...] nada de Aristóteles hoy’”.²¹ De todos modos, estos y otros pragmatistas refirieron el modelo del romanticismo emersoniano (como en los *Hombres representativos* de Ralph Waldo Emerson) según el cual algunos individuos eminentes, genios, “hombres representativos” como Platón, Montaigne, Shakespeare y Goethe en el pasado, son capaces de influir positivamente en la vida común y contribuir a su mejora moral y social.

19 WILLIAM JAMES, ‘Great Men and their Environment’, *William James, Selected Papers on Philosophy*, Everyman’s Library, Dutton, Nueva York, 1880/1947, p. 166.

20 *Idem*.

21 NATHAN HOUSER, ‘Peirce’s Neglected Views on the Importance of the Individual for the Advancement of Civilization’, *Cognitio: Revista de filosofía*, Vol. 14, 2 (2013), p. 169.

Está fuera del alcance de este texto investigar la historia de la influencia del pragmatismo fuera del mundo anglófono. Sin embargo, sería instructivo señalar brevemente que, en países como Polonia, donde la recepción (lo que no significa implementación) del pragmatismo fue bastante amplia, tuvo un tinte definitivamente humanista. Uno de los primeros y mayores promotores del pragmatismo (de Schiller y James) en Polonia, Władysław Kozłowski, llamó a su propia versión del pragmatismo “humanismo” o “humanismo polaco”. Lo que quería decir con ello era que todos los valores de cualquier civilización se obtienen gracias a humanos y para humanos; el hombre es el único “medidor” de valores, y el lenguaje es el factor predominante que hace a la gente juntarse en sus visiones axiológicas y construir un futuro mejor. Es interesante que terminase su presentación en el 6º Congreso Internacional de Filosofía en Harvard (1926) diciendo: “El propósito de la filosofía es construir una realidad que se conforme no solo a nuestros instrumentos para actuar en ella sino también a los bienes supremos de nuestra existencia”;²² añadió que el término “meliorismo” de William James “expresa lo que debiera ser el propósito de la filosofía”.²³ También el altamente respetado autor Stanisław Brzozowski tomó el pragmatismo en un contexto más o menos similar, insistiendo en su papel en las actividades humanas, como hizo Florian Znaniecki, filósofo y sociólogo, más tarde el 44º presidente de la Asociación Sociológica Americana. Este implementó la comprensión pragmatista de la actividad humana en el contexto social:

22 W. M. KOZŁOWSKI, ‘Thought Considered as Action and the Logical Axioms’, *Proceedings of the Sixth Congress of Philosophy*, ed. de Edgar Sheffield Brightman, Longmans, Green and Co., Nueva York, 1927, p. 330.

23 *Ibid.*, p. 331.

La mayoría de actividades humanas se llevan a cabo bajo el estímulo de intereses externos — hedonistas, económicos, sociales, religiosos— y en referencia a estos está la perspectiva del pragmatismo en gran medida justificada, puesto que aquí el conocimiento de hecho genera tentativas de solucionar problemas prácticos.²⁴

Otro pragmatista americano clásico, tal vez el más representativo y el más influyente, dentro y fuera de la academia (e. g. en la Asociación de Educación Nacional), John Dewey, estuvo profundamente saturado por la idea de humanismo, y una de las manifestaciones más espectaculares de su posición es que fue uno de los firmantes del *Manifiesto Humanista* (1933). En la conclusión podemos leer que

la búsqueda de la vida buena es todavía la tarea central de la humanidad. El hombre se está dando cuenta al fin de que solo él es responsable de la realización del mundo de sus sueños, que tiene dentro de sí el poder para lograrlo. Debe invertir inteligencia y voluntad en la tarea.²⁵

En ‘What Humanism Means to Me’ escribe lo siguiente:

Sea como sea, lo que el humanismo significa para mí es una expansión, no una contradicción, de la vida humana, una expansión en que la naturaleza y la ciencia de la naturaleza se convierten en los sirvientes dispuestos del bien humano.²⁶

24 FLORIAN ZNANIECKI, *Social Actions*, Farrar and Rinehart, Nueva York, 1936, p. 625.

25 *Humanist Manifesto I*, 1933/1973:
URL=http://americanhumanist.org/humanism/Humanist_Manifesto_I

26 JOHN DEWEY, ‘What Humanism Means to Me’, *John Dewey: The Later Works, 1925-1930*, ed. de Jo Ann Boydston, Southern Illinois

Resulta interesante que la aproximación humanista de Dewey fuese, en ocasiones, clasificada como religiosa (*humanismo religioso*), a pesar de que suya fue también la posición del antropocentrismo y el rechazo del patrón divino a seguir y de la intervención sobrenatural que buscar. Me parece que una declaración tan abierta de humanismo religioso por un lado y, por otro, una declaración no menos abierta de secularismo, secularización, antropocentrismo, naturalismo, democracia y otras cosas, podrían haber gozado de un entendimiento mucho mayor dentro del contexto cultural americano —tradicionalmente más variado y pluralista— y mucho menor en la mentalidad europea, especialmente en la época de Dewey (podríamos preguntarnos si los enciclopedistas, la mayoría deístas, proclamaron un tipo parecido de humanismo antes en el continente europeo). Por tanto, creo, sería fundamental prestar más atención a debates como cuánto fue el americanismo una de sus fuentes de inspiración, y de otros pragmatistas.

Rorty confirmó abiertamente que el contexto cultural americano fue una inspiración vívida para Dewey al decir que “James y Dewey relacionaron deliberada y conscientemente sus doctrinas filosóficas con el país del que fueron ciudadanos prominentes” y que “se tomaron en serio América; ambos reflexionaron sobre la importancia histórica universal de su país.”²⁷ El mismo Rorty se tomó en serio el concepto humanista de democracia, y lo vio como su propia fuente de inspiración filosófica y ética. En *Achieving Our Country* escribió que en Dewey (como en Walt Whitman) el término “democracia” y el término “América” representan una nueva comprensión de lo que pueda significar el término “humano”; a saber:

University Press, Carbondale y Edwardsville, 1930/1984, Vol. 5: 1929-1930, p. 266.

27 RICHARD RORTY, *Philosophy and Social Hope*, Penguin, Nueva York, 1999, p. 25.

secular, cooperativo, progresivo y consensual.²⁸ Richard Bernstein, en ‘Rorty’s Inspirational Liberalism’, confirma que

a lo que más profundamente responde Rorty en Dewey es a su convicción de que la intervención humana siempre puede marcar una diferencia a la hora de ocasionar una sociedad más humana y justa.

Añade Bernstein en el mismo lugar que “Dewey (y Rorty) combinaron la crítica más mordaz a los fallos de América con estar orgullosamente a la altura de la promesa democrática de América.”²⁹

Escribo sobre esto para enfatizar, de un modo simpático, uno de los recursos de los pragmatistas americanos para sus intentos de llevar adelante una tradición genuina y única dentro de la filosofía americana. Como pragmatistas, proponen algo diferente a los filósofos analíticos en América, y no podemos identificarlos con los filósofos continentales en Europa, y, desde mi punto de vista, uno de sus rasgos más distinguidos —a veces abiertamente y otras de modo oculto— es la referencia al americanismo y al contexto cultural americano. Esto puede verse claramente en sus reservas ante los conceptos metafísicos estáticos y congelados que usaron numerosas tradiciones filosóficas europeas clásicas, especialmente en el pasado. El otro rasgo es ver la democracia y la ética de la democracia como la esperanza para el desarrollo de la

28 Cfr. RICHARD RORTY, *Achieving Our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Harvard University Press, Cambridge, 1998, p. 18.

29 RICHARD J. BERNSTEIN, ‘Rorty’s Inspirational Liberalism’, *Richard Rorty*, ed. de Charles Guignon y David R. Hiley, *Contemporary Philosophy in Focus*, Cambridge University Press, Nueva York, 2003, p. 125.

vida sociopolítica, así como el conjunto más efectivo de condiciones para que los individuos crezcan como seres humanos capacitados.

El optimismo, tanto en relación con los hombres como con el curso de la historia; la creencia en el sentido de la mejora contra todo pronóstico, la visión progresista de las posibilidades de los seres humanos, y creer en uno mismo: todos estos rasgos constituyen otro conjunto de temas típicamente americanos de los que los pragmatistas se hicieron cargo voluntariamente. Por último, pero no por ello menos importante, los pragmatistas no se centraron solamente en trabajar sobre teorías más y más elaboradas de la democracia, el humanismo y temas similares, sino que prestaron mucha atención a las condiciones sociales — el sistema educativo en primera instancia— que facilitarían la implementación práctica de ideas democráticas en la práctica de la vida. Característicamente, esto está ligado con ver los textos y los conceptos como herramientas que se usan para propósitos tales como el crecimiento moral y el desarrollo individual.

Esta postura es consonante con las visiones de Ralph Waldo Emerson, a quien muchos estudiosos ven como un protopragmatista no menos que como trascendentalista, y esto se debe a que en Emerson se esclareció una aproximación a la lectura de los libros (y a otras cuestiones) típicamente pragmática, o al menos se describió, mucho antes de que los mismos pragmatistas los vieran como medios para conseguir fines. Los libros para Emerson son herramientas para el autodesarrollo más que propósitos en sí mismos u objetos de culto. En ‘El escolar americano’ de Emerson podemos leer palabras de condena a las aproximaciones “bibliomaníacas” a los libros, o de “rata de biblioteca”:

Débiles jóvenes que crecen en las bibliotecas y consideran su deber aceptar las opiniones de Cicerón,

de Locke, de Bacon, olvidándose de que Cicerón, Locke y Bacon eran sólo jóvenes en las bibliotecas cuando escribieron libros.³⁰

Inmediatamente después ofrece Emerson la forma “apropiada” de aproximarse a la lectura de libros en la dimensión individual y social diciendo que los libros “no tratan sino de inspirar”³¹ y el término “inspirar” hace referencia a que “lo único que tiene valor en el mundo es el alma activa”.³² Emerson indica el aspecto comunal y generacional de inspirar almas individuales: “Cada época debe escribir sus propios libros, o más bien cada generación para la siguiente. Los libros de un período más antiguo no le sirven”.³³

III. EL HUMANISMO LITERARIO DE RORTY Y SU DIMENSIÓN NORMATIVA. Rorty toma mucho del pensamiento clásico americano, especialmente de Emerson, James y Dewey. De un modo parecido a ellos, Rorty insiste en el papel del autodesarrollo en las perspectivas comunales, generacionales e historicistas. Su filosofía es antropocéntrica en el sentido de despreciar las perspectivas teocéntricas y axiocéntricas. Consecuentemente, desprecia a lo largo de sus escritos las interpretaciones teocéntricas, así como las perspectivas kantianas y neokantianas en favor de la afirmación antropocéntrica de que los humanos son responsables ante otros humanos y para otros humanos. Repite que son los humanos los que crean y recrean el escenario para vivir porque no tenemos otra cosa que nos sirva

30 RALPH WALDO EMERSON, ‘El escolar americano’, *Naturaleza y otros escritos de juventud*, ed. y trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, p. 96.

31 *Ibid.*, p. 96.

32 *Ibid.*, p. 97.

33 *Ibid.*, pp. 95-96.

mejor como referente orientativo en nuestro desarrollo que individuos y miembros de nuestras comunidades. La filosofía de Rorty es también práctica porque no recurre tanto al conocimiento teórico como a la mejora diaria de “nuestra” y “su” calidad de vida, y aquí continúa y enriquece la tradición del pragmatismo americano.

Sin embargo, sus numerosas afirmaciones se parecen a las visiones de grandes figuras del humanismo occidental, y quiero explorar su parecido con Montaigne muy brevemente. Como hizo Montaigne, Rorty enfatiza el papel auto-creador de la lectura de literatura y filosofía, y convierte su autodesarrollo privado en la dimensión interhumana. Rorty enfatiza la importancia para los “humanistas intelectuales” de leer libros al decir que “lo que en realidad quieren hacer es leer muchos más libros con la esperanza de convertirse en otro tipo de personas”, y añade que “ayudan a garantizar que la conciencia moral de cada nueva generación es ligeramente diferente de la de la generación previa”.³⁴ Auxier usa una cita sobre el método de filosofar de Montaigne que encaja con el modo de hacer filosofía del Rorty tardío, a saber: que Montaigne usa “a un autor reconocido como trampolín o *repoussoir* para explorar su tema”.³⁵ Sobre este asunto Rorty ha sido criticado con frecuencia. Él no estudiaba a otros pensadores como lo haría un historiador de la filosofía, esto es, tomando de hecho en cuenta la sustancia del pensamiento dado como lo presentaba el autor y el contexto histórico del concepto dado. En lugar de esto, los usaba para insistir, desarrollar y prestar atención a aquello de lo que pensaba que él mismo y sus contemporáneos debían preocuparse en primer lugar.

34 RICHARD RORTY, *Philosophy and Social Hope*, Penguin, Nueva York, 1999, p. 127.

35 MARIA PIA LARA, ‘Richard Rorty: Building up Pragmatism as a Tool for Democracy’, *The Philosophy of Richard Rorty*, ed. de Randall E. Auxier y Lewis Edwin Hahn, The Library of Living Philosophers, Open Court, Chicago y La Salle, 2010, p. xxvi.

Como Montaigne, el neopragmatismo de Rorty no se centra exclusivamente en el lenguaje, como algunos críticos tienden a afirmar, sino en el grupo de seres humanos particulares cuyo lenguaje, debería decirse de una vez, es su herramienta para la autoexpresión y la obtención de experiencia. Además, este aspecto del lenguaje aparte, Rorty aprecia las especificidades de los individuos particulares, reconoce su importancia e insiste en el papel privado y público de su autodesarrollo. De hecho, la filosofía de Rorty re-elevó la cultura humanística —la literatura, la filosofía literaria, tan características de las humanidades— hasta el nivel de articulador principal de la condición humana, y es uno de los pocos pensadores contemporáneos en el mundo de habla inglesa gracias a los cuales la literatura (o la filosofía literaria) ha ganado, de nuevo, en reputación y respeto entre muchos filósofos. Suya es la afirmación de que el desarrollo de la novela encaja con el desarrollo de la humanidad³⁶ y de que la literatura es un factor necesario para el desarrollo moral:

La literatura es muy importante para el progreso moral, porque contribuye a la ampliación de la imaginación moral. Nos hace más sensibles haciendo más profundo nuestro entendimiento de las motivaciones de, y de las diferencias entre, nuestros compañeros humanos.³⁷

La redescrición, la narración y contar historias como modos de desarrollar el mundo comunal y social son más específicos del pensamiento neopragmatista. Esta redescrición, o contar una nueva historia, se lleva a cabo para mostrarnos las posibilidades más adecuadas de los

36 RICHARD RORTY, *Philosophy and Social Hope*, Penguin, Nueva York, 1999, p. 224.

37 RICHARD RORTY, *Take Care of Freedom and the Truth Will Take Care of Itself. Interviews with Richard Rorty*, ed. de Eduardo Mendieta, Stanford University Press, 2006, p. 67.

arreglos sociales en el alivio del dolor, el sufrimiento y la humillación de otros, y en diferentes tipos de mejora del mundo social. La auto-creación tiene una dimensión práctica y existencial, y esta es la razón por la que Rorty insiste en el papel de “los grandes libros” o las grandes obras de la literatura en la materialización de este propósito. Estos libros son los que proporcionan esperanza y auto-transformación mediante la recontextualización de lo que uno cree.³⁸ Como Emerson, Rorty reconoce que cada generación tiene derecho a llevar a cabo tal redescrición porque cada generación afronta contextos, oportunidades y soluciones diferentes, y porque tiene sus propias visiones y perspectivas. Todo esto confirma la tesis de que la humanidad, el conjunto de humanos y su desarrollo al narrar cosas sobre ellos y su entorno son para Rorty más importantes que su referencia a la filosofía como tal:

Las creencias propias máspreciadas son simplemente lo mejor que uno ha sido capaz de aduinar a partir de los materiales que el azar ha puesto a nuestra disposición. Visto desde este punto de vista, los así llamados “problemas de la filosofía” son artefactos históricos, creados para propósitos retóricos o pedagógicos por un pensador original u otro. La función de los sincretistas que no son originales, como yo, es construir narraciones que, fundiendo horizontes, unan los productos de mentes originales. De modo que yo me he especializado en narraciones que den cuenta del nacimiento y la decadencia de problemas filosóficos —narraciones que tengan lo que Wittgenstein llamó una función “terapéutica”. Pienso en esta suerte de terapia no como un asunto de sustituir sentido por sinsentido,

38 RICHARD RORTY, *Achieving Our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Harvard University Press, Cambridge, 1998, p. 133.

sino más bien de sugerir que algunos productos de la imaginación del pasado se han deteriorado y enlodado, y necesitan ser reemplazados.³⁹

Al contrario que muchos comentaristas, afirmo que este tipo de postura no está privado de una dimensión normativa definida, aunque tiene un carácter diferente a esos conceptos normativos que hacen referencia a la metafísica platónica, la ontología clásica, la deontología rígida y el absolutismo axiológico. El mensaje de la filosofía de Rorty habla de auto-creación, auto-transformación, diálogo con los otros, disfrutar de la vida contra el vacío del nihilismo, y el propósito de un futuro mejor —todo esto desde perspectivas antropocéntricas, prácticas, literarias y seculares—, y estos son los deberes que los humanos tienen para con otros humanos:

Utilitaristas y pragmatistas como yo no esperamos que los seres humanos se hagan más religiosos o más racionales. En lugar de eso esperamos que lleguen a disfrutar de más dinero, de más tiempo libre y de una igualdad social mayor; y también que desarrollen más empatía, más habilidad para ponerse en la piel de otros. Esperamos que los seres humanos se comporten más decentemente unos con otros a medida que su estándar de vida mejora.⁴⁰

El carácter normativo del humanismo de Rorty puede provocar controversia por varias razones. Por un lado, se acusa a Rorty de privar a su filosofía de un contexto estable y caer en el abismo del relativismo. G. W. Kimura

39 RICHARD RORTY, 'Intellectual Autobiography', *The Philosophy of Richard Rorty*, ed. de Randall E. Auxier y Lewis Edwin Hahn, The Library of Living Philosophers, Open Court, Chicago y La Salle, 2010, p. 4.

40 RICHARD RORTY, *Take Care of Freedom and the Truth Will Take Care of Itself. Interviews with Richard Rorty*, ed. de Eduardo Mendieta, Stanford University Press, Stanford, 2006, p. 68.

(*Neopragmatism and Theological Reason*) formuló este tipo de acusación de un modo representativo diciendo que Rorty intenta limitar la tradición filosófica a la que se refiere de forma que “excluya incluso el realismo no metafísico de manera que maximiza el llamamiento neopragmático al relativismo cultural-literario.”⁴¹ Me gustaría comentar del relativismo de Rorty a la luz de esta tesis que su filosofía abraza la normatividad: lo que Rorty llama “re-descripción”, “contar historias” y “discurso” no está privado de dimensión normativa. Como ejemplo me refiero al fragmento del texto de Rorty (‘Pragmatism as Romantic Polytheism’) que el mismo Kimura cita:

De modo que la perfección humana se vuelve una cuestión privada, y nuestra responsabilidad para con los otros se convierte en permitirles tanto espacio para buscar estas cuestiones privadas —rendir culto a sus propios dioses, por así decir— cuanto sea compatible con garantizar la misma cantidad de espacio para todos. La tradición de tolerancia religiosa se extiende hasta la tolerancia moral.⁴²

Desde mi punto de vista, esta declaración está saturada de afirmaciones normativas y su relativismo es de carácter limitado y humanista, y resulta más un “perspectivismo” que un relativismo como tal. Declara que es nuestra obligación moral respetar el espacio de los otros y que nuestro autodesarrollo ha de ser consonante con dejar que los demás se autodesarrollen a su manera. Es, usando las palabras de Stanley Fish comentando a Rorty, la “religión de tolerancia, la religión instaurada

41 G. W. KIMURA, *Neopragmatism and Theological Reason*, Ashgate, Burlington, 2007, p.8.

42 RICHARD RORTY, ‘Pragmatism as Romantic Polytheism’, *The Revival of Pragmatism: New Essays on Social Thought, Law, and Culture*, ed. de Morris Dickstein, Duke University Press, Second Printing, 1998/1999, p. 24.

por Locke hace trescientos años”, del liberalismo.⁴³ De hecho, el mismo Rorty habla de “la esperanza de una religión de literatura, en la que obras de la imaginación secular sustituyan a las Escrituras como principal fuente de inspiración y esperanza para cada nueva generación.”⁴⁴ Dentro de los límites de esta “religión”, la filosofía de Rorty puede servir en la práctica a mucha gente como guía para una vida valiosa, plena y buena (desde una perspectiva laica y humana) que adopte las áreas fundamentales del humanismo de Rorty: siendo una de ellas reducir el dolor, la humillación y el sufrimiento, y la otra la auto-creación.

Permítanme simplemente repetir que la normatividad del pensamiento de Rorty pone límites definidos al relativismo, y la constante insistencia de Rorty sobre el tema del sufrimiento y la humillación lo testifica ampliamente. Su postura liberal y progresista en ningún caso hace un llamamiento a la frivolidad ilimitada ni a jugar un juego irresponsable con la gente a nuestro alrededor. El humanismo que él representa presta una atención especial a librar a la gente de las cadenas de la injusticia y la infelicidad —y esta es una parte de su postura anti-relativista— y trata de ayudarla a prevenirse de caer en la opresión, el sufrimiento y la incomodidad, lo que supone la otra parte de dicha postura. Veo solamente un problema en estos límites de libertad individual, a saber: ¿cómo describir el sufrimiento para limitarlo cuando tenemos diferentes e incompatibles definiciones de sufrimiento a mano? Puesto que Rorty descrea de las descripciones “objetivistas” y “universales” de la vida social, insistiendo en el papel de las descripciones alternativas, somos

43 STANLEY FISH, ‘Truth and Toilets: Pragmatism and the Practices of Life’, *The Revival of Pragmatism: New Essays on Social Thought, Law, and Culture*, ed. de Morris Dickstein, segunda edición, Duke University Press, 1989/1999, p. 422.

44 RICHARD RORTY, *Achieving Our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Harvard University Press, Cambridge, 1998, p. 136.

incapaces de confiar en ningún tipo de descripciones del sufrimiento de este tipo. Hay individuos que entienden su propio sufrimiento de formas muy distintas; hay culturas y tradiciones que entienden el sufrimiento de formas muy distintas, y resultaría difícil encontrar un modo imparcial de hablar del sufrimiento. Por ejemplo, Waclaw Lednicki, en ‘Tolstoy Through American Eyes’, evoca cómo un comentarista occidental puede asombrarse (y, sospecho, muchos rusos) de las “meditaciones concernientes a las ventajas morales que obtendría de ser físicamente deforme” y comenta:

Encontramos por todas partes [en Tolstoy] la misma actitud, tanto en relación con el sufrimiento personal como con cualquier otra calamidad como la muerte de su hermano, sus hijos o la muerte final de su mujer. Siempre se le da un papel principal a su preocupación por el provecho que pueda obtener de la calamidad para su auto-perfección, y es por ello que es capaz de considerar algunas grandes pérdidas los acontecimientos más significantes y beneficiosos de su vida. La muerte de aquellos que han sido cercanos a él lo lleva más cerca de su propia muerte, y considera estas defunciones una preparación para su propio final —una especie de entrenamiento—. Puede parecer inhumano y egoísta, pero así es Tolstoy.⁴⁵

En tal caso, ¿estamos condenados a contar con descripciones tan relativas, o más bien deberíamos hablar del derecho universal de los humanos a sentirse libres de sufrimiento en el sentido más fundamental del término? Rorty tiene un problema a la hora de responder a esta pregunta, y creo que no puede escapar de un tipo de comprensión universal o inter-subjetiva del asunto. Después de todo, reitera, y yo mismo reitero este tema de la moral rortyana, que la crueldad es lo peor que “nosotros”

45 WACLAW LEDNICKI, ‘Tolstoy Through American Eyes’, *The Slavonic and East European Review*, Vol. XXV, No. 65 (1947), pp. 471-472.

los humanos en general, y “nosotros” los liberales en particular, podemos llevar a cabo. Está retando al relativismo en este mismo sentido. En este mismo punto estoy de acuerdo con Kate Soper, quien, en ‘Richard Rorty: Humanist and/or Anti-humanist?’, dice que Rorty, hablando del sufrimiento es “menos radicalmente anti-humanista de lo que le gusta fingir. O, si se prefiere, más confuso de lo que está dispuesto a admitir”.⁴⁶

Hay otra explicación de las perspectivas perplejas de Rorty sobre el dilema del relativismo-universalismo, propuesta por Gideon Calder, aunque no estoy seguro de lo adecuada que puede ser una explicación así, que está relacionada con la implicación de Rorty en debates políticos americanos. En su libro *Rorty's Politics of Redescription*, Calder ofrece la siguiente interpretación:

Me aventuraría a sugerir, sin muchos titubeos ya que así lo ha hecho él mismo, que parte de la antipatía de Rorty hacia el universalismo [...] surge de la percepción de su uso en la retórica política americana. En un artículo de 1980, asocia directamente el término con los apologetas de la presidencia de Regan y la *right wing* cristiana conservadora. La lluvia de críticas que recibe de esa gente, dice, le sugiere que va por el buen camino al insistir en el historicismo.⁴⁷

IV. ¿EN QUÉ GRADO ES SOCIAL EL HUMANISMO, LA AUTO-CREACIÓN, Y CONTAR HISTORIAS INDIVIDUALMENTE? Una de las ambigüedades más significativas dentro del pragmatismo en general reside en la pregunta de *¿cuán social (en qué grado) es la vida individual?* Obviamente, los pragmatistas americanos siempre han indicado la

46 KATE SOPER, ‘Richard Rorty: Humanist and/or Anti-humanist?’, *Richard Rorty, Critical Dialogues*, ed. de Matthew Festenstein y Simon Thompson, Polity, Cambridge, 2001, p. 125.

47 GIDEON CALDER, *Rorty's Politics of Redescription*, University of Wales Press, Cardiff, 2007, p. 129.

dimensión social de su filosofía y el contexto social de las vidas y actividades individuales. Sin embargo, la importancia de los individuos, a pesar de la escala de influencia social, siempre se ha pronunciado claramente, y he escrito sobre ello anteriormente. Pero al hablar de humanismo es de especial importancia preguntar hasta qué punto toda el área de la cultura y la literatura (incluidos discursos y descripciones) forman parte del dominio de lo social y público y hasta qué punto forman parte del dominio privado e individual; es decir: la imaginación individual, la sensibilidad única, el modo de pensar irrepetible, y muchos otros rasgos individuales.

También el neopragmatismo de Rorty manifiesta una especie de tensión al tratar de establecer la relación entre el agente y la sociedad dentro de la cual el agente ha crecido y ha absorbido su equipo intelectual, su conciencia moral y —algo no menos importante cuando discutimos el neopragmatismo— su lenguaje. El lenguaje de cualquier agente incluye la gramática a través de la que puede comunicarse correctamente con otros, pero también metáforas, símbolos, discursos y categorías gracias a las cuales los agentes piensan y articulan sus propios pensamientos. La cuestión de hasta qué punto el individuo está influido por lo social es doblemente crucial cuando pensamos en el carácter social del medio a través del cual el progreso moral debiera, en opinión de Rorty, tener lugar más efectivamente, esto es, la literatura. Después de todo, la literatura es producto de la vida interhumana y la mayoría, si no todas sus partes, lenguaje, discurso y narrativa (e. g. sobre normas y valores) tienen un origen social, no uno privado o individual.

Las narrativas, los discursos y las descripciones, del mismo modo que leer y lidiar con obras culturales en general, no son simplemente actividades emprendidas por individuos separados que leen y escriben libres de cualquier forma de contexto educacional e impacto cultural; en vez de ello, estas tentativas individuales

incluso necesitan instituciones sociopolíticas y contexto cultural para aparecer de una forma u otra. Cualquier redescrición, como cualquier ideal, necesita el entorno y el fundamento receptivo sin los cuales difícilmente resultarían poco más que afirmaciones impotentes de autores más o menos alienados. Además, muchas obras, descripciones y narrativas hacen referencia a nociones tales como libertad, sufrimiento y humillación, y todas ellas tienen un contexto social, cultural e incluso político definido, sin el cual no es fácil decir de modo detallado e inalterable qué es humillante para el usuario de otro vocabulario. Redescriciones que favorezcan un concepto dado de libertad y limitación del sufrimiento pueden generar o producir una sensación de barbaridad en representantes de otras narrativas y vocabularios alternativos, del mismo modo que leer la Biblia metafóricamente puede llevar a alguna gente a la cima de su humanismo (teísta) mientras que la lectura literal de otra gente del mismo texto sagrado podría llevarla a la conclusión de que sería moralmente mejor sacarse un ojo que excitarse sexualmente al mirar a las mujeres por la calle, de acuerdo con lo que podemos leer literalmente en *Mateo* 5: 28-30.

Estas reflexiones me llevan a criticar simpáticamente a Rorty sobre el asunto de la frontera entre lo social y lo individual, y no lo hago para detectar inconsistencias en su obra; más bien quiero centrarme, desde un punto de vista rortiano, en el equilibrio más o menos adecuado en referencia al papel del individuo en su búsqueda de autodesarrollo en la situación en que se encuentra bajo la presión cultural de factores sociopolíticos, y en la que estos factores definen los modos de autodesarrollo del individuo. La reflexión sobre lo aculturados que estamos y cuánto dependen nuestras identidades del entorno en que vivimos, tiene mucho que ver con el humanismo. Si somos completamente dependientes, o casi, de factores externos, el humanismo no tendrá ningún significado,

y al seguidor de tal postura haríamos mejor en llamarlo “anti-humanista” o “determinista cultural”, para quien cualquier esfuerzo individual tiene poco sentido debido a que el funcionamiento pro-social de las instituciones debería tomarse en cuenta en primer lugar. Si, por el contrario, la aculturación y el impacto de la vida social sobre el individuo no son tan arrolladores, entonces, ciertamente, el significado del humanismo emerge.

Mis dudas en referencia al humanismo del pensamiento de Rorty lidian con las posibilidades de los individuos particulares, incluso los más hábiles y animados (e. g. “grandes poetas”), para redescibir la realidad con el fin de compartir sus puntos de vista e intuiciones particulares con otros y, de este modo, introducirlas en la esfera pública. Creo que Rorty exagera las posibilidades individuales y no presta la suficiente atención a estos factores sociopolíticos, gracias a los cuales el mensaje, la redescipción, el vocabulario, pueden darse. En otras palabras: Rorty minimiza el papel de los factores externos (e. g. instituciones educativas, costumbres y tradiciones, política educativa y otros) cuando escribe sobre el papel de los individuos, humanistas y poetas; sin embargo, evoca el papel de estos factores externos cuando habla de tales organizaciones de la vida social o sociopolítica como de “política cultural”.

Por un lado, Rorty reconoce el papel del individuo; sigue la tradición filosófica del pragmatismo americano y definitivamente contempla el papel de los individuos en el contexto social, y nos muestra su confianza en el poder del individuo (a veces incluso el nombre de héroe no se usaría injustificadamente) y su capacidad de marcar la diferencia. Valora el papel de los “grandes poetas”, “intelectuales humanistas”, filósofos y autores como individuos singulares con el poder cultural de influir a otros, por ejemplo, mostrando artísticamente dolor y sufrimiento en sus “grandes libros” y, de este modo, ayudando a alguien a reducirlos. Ve mucho sentido en un modo tal de redescibir

la realidad sociopolítica para, antes que nada, detectar y minimizar el sufrimiento y la humillación particular, así como para reconocer nuevas visiones singulares que encajen mejor con nuestras necesidades y esperanzas. Frecuentemente evoca a autores como Vladimir Nabokov, Milan Kundera y muchos otros e insiste en la importancia cultural y en el impacto moral que ejercen sobre la sensibilidad de los lectores. Incluso afirma que deberían tratarse más seriamente que los representantes de las bien establecidas iglesias y religiones, puesto que la época en que la cultura teocéntrica o el humanismo teísta daba forma al mundo moral hace tiempo que terminó.

Por otro lado, sin embargo, sitúa al individuo en el océano de influencias sociopolíticas, lo que hace posible que algunos lectores duden del papel singular de dicho individuo. Declara nítidamente que las redescpciones no son simplemente actividades llevadas a cabo por individuos; en lugar de ello, necesitan encarecidamente instituciones, contexto cultural, y un entorno amable sin los cuales dichas redescpciones difícilmente serían algo más que una voz solitaria difícilmente audible por nadie. Sugiere incluso que las obras individuales no pueden interpretarse como textos singulares, sino que deben situarse en el contexto externo para entenderse en absoluto. En *Philosophy and Social Hope* podemos leer que

ninguna pieza de conocimiento te dice nada acerca de la naturaleza de los textos o la naturaleza de la lectura. Porque ninguno tiene naturaleza. Leer textos es cuestión de leerlos a la luz de otros textos, otra gente, otras obsesiones, pizcas de información, o lo que tengas, y entonces ver qué pasa.⁴⁸

48 R. RORTY, *Philosophy and Social Hope*, Penguin, Nueva York, 1999, p. 144.

Las redescpciones son también frágiles, por así decir, sin la inspiración de otros para expresar tus propios pensamientos e ideas, y sin la valoración de otros; después de todo, dichas redescpciones, para resultar significativas en cualquier sentido, deben escucharse, discutirse, promoverse y ser tomadas en consideración por alguien.

Esta controversia debería pensarse no como si solo la singularidad de individuos particulares estuviese en juego, sino también los valores, normas y esperanzas que manifiestan en sus mensajes. Uno podría plantear, por ejemplo, parafraseando el comentario de Žižek (ya mencionado) si dichos individuos manifiestan en sus obras sus propias esperanzas o más bien las esperanzas sociales que ellos articulan como algo dado; si manifiestan la auto-realización por sí mismos como individuos o más bien encarnan, en un individuo singular contingente, la visión del progreso social e implementan valores comunes. Esperanza y progreso son de un valor crucial para la filosofía de Rorty, aunque es difícil ver si él separa la esperanza y el progreso individual de la esperanza y el progreso social, como cuando asevera que “el progreso moral es un asunto de simpatía cada vez más amplia” y “no puedes proponerte la perfección moral, pero puedes proponerte tomar en cuenta las necesidades de más gente de la que lo hacías antes.”⁴⁹ Si este es el caso, quiero decir, si los esfuerzos del individuo para narrar y redescibir son tan sociales, entonces necesitamos repensar otro tema rortyano: ¿son tan contingentes los libros que leemos?

49 *Ibid.*, pp. 82, 83.

V. ¿SON TAN CONTINGENTES LOS LIBROS QUE LEEN LOS HUMANISTAS? EL PAPEL DE LOS FACTORES POLÍTICOS. Con frecuencia Rorty escribe acerca de la contingencia de los libros con los que los humanistas contemporáneos, mucho más que los humanistas de siglos pasados, lidian. En ‘Pragmatist’s Progress’ afirma que

la etapa final del progreso pragmatista llega cuando uno empieza a ver sus propias peripecias no como etapas del ascenso hacia la Ilustración sino simplemente como resultados contingentes de encuentros con varios libros que han llegado a caer en sus manos.⁵⁰

De nuevo, tengo algunas reservas con esta tesis dado lo que él dice sobre la profunda influencia que un contexto cultural y una atmósfera intelectual de una época dada ejercen sobre las masas de gente, al margen de su estatus. Él mismo dice en muchos lugares que los mismos filósofos son incapaces de ejercer mucha influencia sobre la esfera intelectual, moral, cultural y social que está fuera de la academia: “la reflexión filosófica no hizo mucho por la abolición de la esclavitud”.⁵¹ Para mí, tales declaraciones significan que la gente lee los mismos libros o, aún mejor, los mismos tipos de libros, a pesar del inimaginable número de títulos que hay en el mercado, con un mensaje similar y un estatuto más o menos similar, lo que no los hace, en efecto, demasiado contingentes ni muy diferentes.

Sencillamente creo que cualquier tipo de actividad cultural en la escena social, especialmente si el individuo ejerce un papel social importante, sería imposible si no fuese respaldada, aceptada y promovida por factores externos que sirvieran como vehículos para promover

⁵⁰ *Ibid.*, 1999, p. 133.

⁵¹ R. RORTY, *Take Care of Freedom and the Truth Will Take Care of Itself. Interviews with Richard Rorty*, ed. de Eduardo Mendieta, Stanford University Press, Stanford, 2006, p. 67.

(o inhibir) determinadas ideas y proyectos y a sus representantes. Solo simbólicamente podemos hablar de determinados autores como los simples perpetradores que fueron capaces de hacer que algo ocurriese contra todo pronóstico y sin ningún respaldo de su ambiente. Un individuo, sin sus conexiones, cooperación, relaciones y acomodación a los requisitos de las condiciones externas, difícilmente es capaz de influir efectivamente en otros participantes de la vida cultural hasta el punto de que pudiéramos hablar de cambio, transformación y marcar la diferencia.

La posibilidad de transformación requiere también algo que podemos llamar el ambiente intelectual y los contextos espirituales que habrían de ser amables a las nuevas visiones. Por ejemplo, la discusión sobre la libertad adquiere otro sentido cuando hemos de enfrentarnos al totalitarismo de tipo comunista y, por otra parte, cuando afrontamos el problema desde un país independiente y hablamos de libertad en un contexto de desempleo y de libre mercado. Sin embargo, las sociedades de libre mercado están estructuradas también, aunque de un modo diferente, de acuerdo con una determinada organización de centros de poder institucionalizados. Las Universidades y las instituciones de educación superior también están involucradas en la estructura de poder. Estoy de acuerdo con Michael Parsons, que en 'The Higher Education Policy Arena' escribe sobre la necesidad de buscar los fundamentos del poder, y esto incluye el entorno y los programas académicos:

Estos fundamentos, sugeridos por el contexto histórico y social de la arena de la política de la educación superior, interactúan para dar forma, moldear y dar significado al poder. El poder en la arena descansa sobre tres amplios fundamentos y toma la forma de la solución de problemas. El fundamento institucional del poder está formado por la definición de la sociedad de instituciones

y estructuras. Estas estructuras visibles de poder son el producto de decisiones tomadas en arenas políticas anteriores. Estos monumentos al poder del pasado forman los sitios de paso relativamente fijos del poder en el presente. Mientras no generen poder en el presente, los problemas se dirigen a estas estructuras. Las estructuras se vuelven importantes cuando las ocupan y manipulan humanos que se dirigen a problemas.⁵²

Mi tesis es que Rorty liga solo parcialmente la cultura a los poderes sociopolíticos, aunque su filosofía sugiere una conexión mucho más profunda entre la actividad cultural y filosófica humana por un lado y, por el otro, los factores externos. María Pía Lara lleva a cabo una afirmación similar a la mía cuando dice que el pragmatismo de Rorty

enfrenta un problema real en relación con su falta de interés al respecto de asuntos de poder y sus conexiones con las culturas, porque las culturas pueden imponerse ellas mismas o ganarse la aceptación de otras a través de luchas de poder que no pueden reducirse a aspectos contingentes.⁵³

Para ser sinceros, Rorty, en su réplica a Lara, parece ignorar o degradar el significado de este término diciendo que “no encuentro muy útil el término ‘poder’. Me parece una noción demasiado abstracta para ser de ayuda en la deliberación política”, y continúa explicando lo siguiente:

52 MICHAEL D. PARSONS, ‘The Higher Education Policy Arena: The Rise and Fall of a Community’, *Higher Education in Transition: The Challenges of the New Millennium*, ed. de Joseph Losco y Brian L. Fife, Bergin and Garvey, Westport, 2000, p. 84.

53 MARÍA PÍA LARA, ‘Richard Rorty: Building up Pragmatism as a Tool for Democracy’, *The Philosophy of Richard Rorty*, ed. de Randall E. Auxier y Lewis Edwin Hahn, The Library of Living Philosophers, Open Court, Chicago y La Salle, 2010, p. 204.

Las “luchas de poder”, hasta donde yo veo, son simplemente aquellas relaciones contingentes de causa y efecto que resultan ser relevantes para decisiones políticas. (...) La “interconexión entre agencia y poder” me parece nada más que la interacción casual entre un grupo de agentes y otro grupo de ellos.⁵⁴

Ciertamente, Rorty reconoce esta “interacción causal” pero no parece prestarle mucha atención a propósito de su papel a la hora de dar forma a la vida cultural del grupo de individuos que viven en ella. Por ejemplo, podemos encontrar muchos momentos en sus textos donde las afirmaciones de la dependencia de la filosofía, los filósofos, incluyendo los “grandes filósofos” sobre el contexto sociopolítico están articuladas con claridad, aunque no las analice más allá; en *Philosophy as Cultural Politics* escribe que

cuando la oración y la obra del sacerdote empezaron a verse con sospecha, Platón y Aristóteles encontraron modos de que nos aferrásemos a la idea de que los seres humanos, a diferencia de las bestias que perecen, tienen una relación especial con los poderes dominantes del universo. Cuando Copérnico y Galileo erradicaron la imagen del mundo que confortaba a Aquino y Dante, Spinoza y Kant enseñaron a Europa cómo reemplazar el amor a Dios por el amor a la Verdad y cómo reemplazar la obediencia a la voluntad divina con la pureza moral. Cuando las revoluciones democráticas y la industrialización nos forzaron a

54 R. RORTY, ‘Intellectual Autobiography’, *The Philosophy of Richard Rorty*, ed. de Randall E. Auxier y Lewis Edwin Hahn, The Library of Living Philosophers, Open Court, Chicago y La Salle, 2010, p. 222.

repensar la naturaleza del lazo social, Marx y Mill dieron un paso adelante con algunas sugerencias útiles.⁵⁵

No profundiza sobre estas fuerzas formativas, y los mecanismos de poder, como resultado de los cuales “la oración y la obra del sacerdote empezaron a verse con sospecha” y gracias a las cuales “Galileo y Copérnico erradicaron la imagen del mundo” o “Kant enseñó a Europa”. Rorty visiblemente refuerza esta parte de la tradición del humanismo pragmatista (especialmente de James) que eleva el papel de los individuos a costa de la parte de humanismo pragmatista que mejor representada está por George Herbert Mead con la idea del comportamiento social y los mecanismos comunales de compromiso de los individuos dentro del grupo.

En la cita siguiente se ve exactamente la misma infravaloración de los factores sociopolíticos, esta vez en la selección natural de los “grandes libros”, donde no se pronuncia ni una palabra sobre los factores sociopolíticos que juegan un papel en dicha selección:

La gente vuelve una y otra vez a Platón, a la Biblia, a Cervantes, a Goethe, a Hegel, a Proust, independientemente de cuántos libros haya leído. Los profesores hablan en clase de los libros que aman, y tienen la esperanza de que sus alumnos lleguen a amarlos también. Con el tiempo, sin embargo, algunos libros empiezan a decaer, mientras otros siguen floreciendo. La evolución cultural es como la evolución biológica: nadie puede predecir los caminos que tomará, pero puede ser muy apasionante observar el proceso.⁵⁶

55 R. RORTY, *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, Vol. 4, p. 73.

56 R. RORTY, *Take Care of Freedom and the Truth Will Take Care of Itself. Interviews with Richard Rorty*, ed. de Eduardo Mendieta, Stanford University Press, Stanford, 2006, p. 79.

Por otra parte, sin embargo, en ‘The Inspirational Value of Great Works of Literature’, escribió acerca de su propia experiencia exactamente de este tipo, a saber, de haber sido presionado por los factores sociopolíticos cuando, en 1950, siendo estudiante, se dio cuenta de que los libros que tenía que leer habían sido seleccionados sobre la base de la “política cultural” de entonces que privilegiaba la filosofía analítica en la academia americana, y estas son sus palabras:

Estaba claro para mí que si no escribía sobre alguno de tan respetables problemas analíticos no conseguiría un buen trabajo. Como el resto de mi generación de doctores en filosofía, no era exactamente cínico, pero sabía en qué lado de mi pan podía untarse la mantequilla.⁵⁷

VI. ¿ES ANTI-HUMANISTA EL HUMANISMO DE RORTY? Habrá lectores de este texto que estén llegando a la conclusión de que estoy evocando algunos elementos anti-humanistas de la filosofía de Rorty o incluso imponiéndoselos. Tales elementos anti-humanistas serían todos aquellos que limitasen la agencia humana en el curso de la acción. Sería poco pragmático —continuarán mis críticos— afirmar, como algunos de los representantes del llamado post-humanismo hacen, que la mayoría de agentes no reconocen adecuadamente su lugar en el mundo y reaccionan a factores externos —por ejemplo, institucionales— que les influyen mucho más de lo que piensan, y que difícilmente se percatan de que, con frecuencia, usan descripciones que tienen su origen en fuentes externas, aunque piensen que son suyas.

Para ser sinceros, el límite entre humanismo y anti-humanismo no es tan estricto como uno pensaría a primera

57 R. RORTY, *Achieving Our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Harvard University Press, Cambridge and London, 1998, p. 130.

vista, e incluso me gustaría mantener un equilibrio entre ambos. Por un lado, insisto en el papel de los factores sociopolíticos en la vida de los individuos, en la línea del pragmatismo entendido como filosofía social que estudia las dimensiones sociales, comunicativas e inter-humanas de la vida del individuo; por otro, insisto en el papel de intelectuales humanistas y filósofos como seres humanos singulares que tienen cierto papel que jugar. Tomo en consideración las afirmaciones de Rorty sobre anti-fundamentalismo, así como su aproximación “Hegelianista” historicista y reconozco su, como yo la llamo, “filosofía literaria” como una herramienta importante de auto-creación y para ganarse la identidad cultural específica de uno mismo. Valoro su mirada anti-esencialista a la naturaleza humana (lo que le hace parecer anti-humanista) y entiendo su lucha contra el sufrimiento y la humillación, que es el corazón del humanismo después de todo.

Tales ambigüedades se agravan cuando las discuten lectores cuyos contextos han sido opresivos, totalitarios, comunistas, por ejemplo. Por tanto, el sentido de libertad individual de Rorty, su optimismo y su solidaridad pueden suponer sus ideas más esperadas y, al mismo tiempo, las más arriesgadas e insostenibles a largo plazo. Las experiencias totalitarias de varios tipos en Europa del Este hacen más difícil aceptar la relatividad, la contingencia, la ironía y otras tramas rortyanas. Con convicciones pragmatistas, uno podría decir, difícilmente sería posible luchar contra el totalitarismo; cualquier lucha contra cualquier sistema totalitario tiene sentido cuando los luchadores saben que hay algunos límites definidos, si no objetivos, que hacen posible que los luchadores por la libertad distingan lo bueno de lo malo, también en nombre del humanismo y de limitar el sufrimiento.

Ya he mencionado las reacciones de los filósofos polacos al pragmatismo de Schiller y James y los tintes humanísticos de tales reacciones. Permitidme

terminar mencionando una de estas voces importantes comentando la filosofía de Rorty. El destacado pensador polaco Leszek Kołakowski, en su ‘A Remark on Rorty’, afirma explícitamente que “la interpretación pragmatista podría acarrear consecuencia culturales indeseables”⁵⁸ y esto se debe a que no reconoce los límites definidos del relativismo de descripciones y narrativas de modo que el estatuto de tales descripciones, como por ejemplo “no torturar a gente”, puede ser similar al estatuto de normas como, por ejemplo, “coge el tenedor con la mano izquierda y el cuchillo con la mano derecha.”⁵⁹ En este punto, el pragmatismo puede parecer anti-humanista en extremo.

Es mi esperanza que lo que se ha presentado en el presente capítulo pueda ayudar a los lectores a no compartir con Kołakowski su miedo a Rorty y al pragmatismo y al neopragmatismo. Solamente simpatizaré con la preocupación teórica de Kołakowski (y está justificado responder a tales preocupaciones en general) y con la aproximación práctica de Rorty, que no parece creer que el nivel teórico de discusión filosófica sea tan necesario como la *práctica filosófica* de la implementación de ideas para, paso a paso, mejorar la sociedad en la dirección de tener más y más humanismo. En ‘Response to Kołakowski’ Rorty declara lo siguiente:

El proyecto general de sociedades libres —el proyecto de ocupar las visiones democráticas— no es una práctica social bien definida, no más de lo que lo es escribir o leer poemas o enamorarse (estos últimos, por supuesto, pueden llevarse a cabo según prácticas

58 LESZEK KOŁAKOWSKI, ‘A Remark on Rorty’, *Debating the State of Philosophy: Habermas, Rorty, and Kołakowski*, ed. de Józef Niznik y John T. Sanders, Praeger, Westport, 1996, p. 57.

59 *Ibid.*, p. 56.

bien definidas y gobernadas por criterios, pero entonces tendremos malos poemas y matrimonios infelices).⁶⁰

Traducción de Fernando Vidagany

60 RICHARD RORTY, 'Response to Kolakowski', *Debating the State of Philosophy: Habermas, Rorty, and Kolakowski*, ed. de Józef Niżnik y John T. Sanders, Praeger, Westport, 1996, p. 60.

Noticia de los autores

RUBÉN ALEPUZ es graduado en Filosofía y máster en *Ética y Democracia* por la Universidad de Valencia. Actualmente trabaja como PIF (Personal Investigador en Formación) con una ayuda FPU 2018 mientras realiza su doctorado en *Ética y Democracia* en la Universidad de Valencia. Socio del Instituto de Estudios Culturales la Torre del Virrey y miembro del consejo redactor de la revista homónima. Sus principales líneas de investigación son la hermenéutica, el postestructuralismo y la influencia de estas corrientes en la filosofía política contemporánea.

ESMERALDA BALAGUER GARCÍA es doctoranda en el programa *Pensamiento Filosófico Contemporáneo* de la Universidad de Valencia, licenciada en Filosofía y máster Universitario en Profesora de Educación Secundaria por la Universidad de Valencia. Personal investigador de la Universidad Complutense de Madrid (FPI 2017). Directora de *Nexofía*, libros electrónicos de *La Torre del Virrey* y miembro del consejo de redacción de la revista *La Torre*

del Virrey. Revista de Estudios Culturales y de la *Revista de Estudios Orteguianos*. Sus líneas de investigación se centran en la experiencia filosófica del exilio y la relación entre la filosofía y la filología o lingüística. Entre sus últimas publicaciones destaca los artículos “Doxa y Paradoxa: el concepto de opinión pública en Ortega y el papel del filósofo” en la revista *Doxa Comunicación*, 30 (2020) y “La perspectiva del recuerdo: Proust desde Ortega”, en *Alfinge. Revista de Filología*, 31 (2019).

ALESSANDRO CARRIERI es doctorando en Filosofía Teórica en la Universidad de Turín (Italia), miembro de la *Società Cusana* y editor de la revista *Filosofia* (fundada en 1950 por Augusto Guzzo). Después de completar sus estudios clásicos, estudió Filosofía en la Universidad de Turín, donde desarrolló su interés por la Filosofía Teórica y Política, centrándose en el análisis de las relaciones entre la Sociedad de Consumo, la Tecnología y la Naturaleza, en el pensamiento de Walter Benjamin y en la “Escuela de Turín” (Guzzo, Del Noce, Pareyson, Riconda). En 2017 obtuvo una beca de doctorado del Consorcio de Filosofía del Noroeste de Italia (FINO), con un proyecto titulado *Urban Eden. El Jardín de la Ciudad de Utopía*. Es autor de un libro: *Progresso e Distopia. Tecnica ed etica nell'era della quarta rivoluzione industriale*, Ápeiron ediciones, Madrid, 2019 y de diversos artículos y reseñas publicadas en revistas científicas: “Un presente rivolta all'indietro. Tecniche della memoria in Bruno e Benjamin”, en *Lo Sguardo. Rivista di Filosofia*, 28, 2019; “Verso una nuova civiltà tecnologica. Ripartire da Leonardo”, en *FRIDA (Forum della Ricerca Di Ateneo)*, Universidad de Turín, 2019, [http://frida.unito.it/wn_pages/contenuti.php/427_culture-produzione-culturalee-artistica-filosofia/288_verso-una-nuova-civilt-tecnologica-ripartire-dal-pensiero-di-leonardo/];

“Ritorno al Paradiso. Considerazioni sul Giardino come allegoria politica a partire da Giorgio Agamben”, en *Lessico di etica pubblica*, anno X, 1 (2019).

GIANLUCA CUOZZO es profesor titular de Filosofía Teórica y director del Departamento de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Turín. Es presidente de la *Società Italiana Cusana* y miembro del comité científico y directivo de importantes centros internacionales de investigación. Ha sido profesor invitado en numerosas instituciones científicas internacionales, entre ellas la Universidad de Buenos Aires, la Universidad Católica de Santiago de Chile y el Centro Académico Flamenco para la Ciencia y las Artes de Bruselas. Estudioso del pensamiento renacentista, ha dedicado algunos ensayos y monografías a la relación entre la filosofía y el arte de la época: *Raffigurare l'invisibile. Cusano e l'arte del tempo*, Milán-Údine, 2012; *Dentro l'immagine. Natura, arte e prospettiva in Leonardo da Vinci*, Bolonia, 2013. Autor de una veintena de libros y de unas 200 contribuciones científicas, ha dedicado sus últimas monografías a la cuestión de la burocracia y del pensamiento ecológico: *La filosofia che serve. Realismo Ecologia Azione*, Bérgamo, 2017; *Castelli di carta. Kafka e la filosofia della burocrazia*, Milán-Údine, 2019; *Mobilizzazione, burocrazia, normatività. Un dialogo tra Maurizio Ferraris e Gianluca Cuozzo*, Turín, 2019; *Etica dei resti*, Brescia, 2020.

ELISA DESTEFANIS es máster en Filosofía por la Universidad de Turín. Sus actuales estudios, realizados bajo la dirección del prof. Gianluca Cuozzo, se centran principalmente en la relación entre la filosofía y el arte en el Renacimiento, con especial referencia a la obra de Niccolò Cusano y Piero della Francesca, y en la filosofía italiana del siglo XX vinculada al clima histórico y cultural de la Resistencia, especialmente en la llamada “escuela de Turín”. Con *Ápeiron ediciones* ya ha publicado su

tesis de licenciatura, *Resistenza e filosofia nel pensiero di Norberto Bobbio, Pietro Chiodi e Luigi Pareyson* (2019). Es miembro de la *Sociedad Cusana de Turín* e investigadora del Centro de Estudios Piero Gobetti, así como miembro del consejo de redacción de la revista *Filosofia*.

XANDER FEYS (1994) se graduó en la Universidad KU de Lovaina en 2016 como Máster en Lingüística y Literatura (latín-griego) con una disertación sobre el *De magistratibus veteris populi Romani tractatus* de Justus Lipsius, un curso universitario sobre las magistraturas romanas que Lipsius enseñó en 1584. Ahora trabaja como estudiante de doctorado bajo la supervisión del profesor Jan Papy (KU Lovaina) y el Dr. Raf Van Rooy (KU Lovaina). Su proyecto de investigación (2019-2023), financiado por la Fundación de Investigación de Flandes (FWO), se titula “Enseñanza de la Lengua y la Literatura en el siglo XVI: Virgilio y Homero en el *Collegium Trilingue* de Lovaina”.

ALBA MARÍN GARZÓN es estudiante del programa de doctorado de *Pensamiento filosófico contemporáneo* de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Valencia. Posee una beca predoctoral ACIF/2019. Con vistas a la investigación, tras su grado en Filosofía en la UV, realizó un máster de *Pensamiento contemporáneo y tradición clásica* en la Universidad de Barcelona. Actualmente combina la redacción de la tesis y la ayuda en la docencia del departamento con la publicación de artículos, asistencia a congresos y seminarios nacionales e internacionales y la edición del libro *Platón y Platonismos*, próximo a publicarse en *Ápeiron ediciones*.

KRZYSZTOF PIOTR SKOWROŃSKI es profesor en la universidad de Opole, Polonia, donde enseña filosofía social, retórica y el multiculturalismo; es *scientific-affairs manager* en Berlin Practical Philosophy

International Forum e.V. Ha organizado trece congresos internacionales *American and European Values*. Libros: *Values, Valuations, and Axiological Norms in Richard Rorty's Neopragmatism* (Lexington Books-Rowman Group, 2015); *Beyond Aesthetics and Politics: Philosophical and Axiological Studies on the Avant-garde, Pragmatism, and Postmodernism* (Rodopi, 2013); *Values and Powers. Re-reading the Philosophical Tradition of American Pragmatism*, (Rodopi, 2009); *Santayana and America. Values, Liberties, Responsibility* (Cambridge Scholars, 2007). Co-edición de *John Lachs's Practical Philosophy* (Brill/Rodopi, 2018), y *Practicing Philosophy as Experiencing Life* (Brill/Rodopi, 2015).

GILBERT TOURNOY (1944) enseñó lengua y literatura latina (clásica, medieval y neolatina) en la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Fue durante muchos años co-editor de *Humanistica Lovaniensia. Journal of Neo-Latin Studies*, y sigue siendo editor jefe del *Supplementa Humanistica Lovaniensia*. Es especialista en el estudio del humanismo en Italia y los Países Bajos (el *Leuven Collegium Trilingue*, Erasmus, Vives, Lipsius...). Junto con E.V. George publicó en 2019 la edición crítica y la traducción de *De Europae Dissidiis et Republica* de Vives, y actualmente prepara una edición crítica de la correspondencia de Vives.

GRETA VENTURELLI, alumna del prof. Gianluca Cuozzo, es doctora en Filosofía Teórica en el Consorcio FINO y en la Universidad de Hildesheim, con una tesis sobre el origen y la función de la “palabra” en el pensamiento de Nicola Cusano. Es miembro de la *Società Cusana* (Turín), de la *Kueser Akademie für Europäische Geistesgeschichte* (Bernkastel-Kues) y del consejo de redacción de la revista *Filosofia*. Actualmente es “Cultrice della materia” en el Departamento de Filosofía y Ciencias de la Educación de Turín como experta en el pensamiento filosófico y

Este libro electrónico se acabó de diseñar y componer en diciembre del 2020 con el programa Adobe Indesign CS6, del que se creó este documento PDF.

El tipo usado es Georgia y los cuerpos son 10 (para el texto normal), 22, 18, 14, 10, 9 y 8.

Este documento no está elaborado para servir de maqueta a un libro que haya de editarse en papel y encuadernarse; a ello se deben las medidas, nada ortodoxas, de los márgenes.

Sus dimensiones reales son 113 mm de ancho y 182,8 mm de alto. Tales medidas guardan la proporción áurea.



A lo largo de los siglos, después de numerosos conflictos bélicos, luchas por el poder, reconfiguraciones políticas y desarrollos socio-económicos, la idea que el hombre común y que los grandes pensadores han tenido de Europa ha variado con el paso del tiempo y el desarrollo humano.

El presente volumen que acoge en sus manos el lector tiene su origen en las contribuciones que se presentaron en el Seminario de Estudios Europeos Luis Vives celebrado en Valencia en octubre de 2018 y organizado por la Escuela de Filosofía del Ateneo de Valencia y La Torre del Virrey, Instituto de Estudios Culturales Avanzados en colaboración con la Diputación de Valencia.

El espíritu que animó el diálogo entre profesores, investigadores y estudiantes de diferentes universidades europeas (España, Bélgica, Italia y Polonia) fue el de reflexionar acerca del sentido de Europa y de los desafíos que nos plantea hoy partiendo del pensamiento del filósofo valenciano Juan Luis Vives (Valencia, 1492–Brujas, 1540). A partir de su gran aportación al nacimiento de un espíritu común europeo en los hombres, los allí presentes fuimos trazando un breve recorrido histórico en torno a Europa desde Friedrich Nietzsche, pasando por José Ortega y Gasset hasta el pragmatista americano Richard Rorty. Grandes filósofos desde los que apoyarnos como a hombros de gigantes para ver sobre sus espaldas la realidad sobre qué es Europa y qué papel debe tener en su constitución la filosofía y, por tanto, las humanidades y los estudios culturales.

