

CRONICAS

NOTAS DE UN ENCUENTRO DE FILOSOFIA EN BOLZANO

(HISTORICIDAD O RELATIVISMO, ALTERNATIVA
DE LA CONCIENCIA EUROPEA)

«Recibir hoy en audiencia a San Agustín para que nos explique el alcance de la historicidad del hombre, no es retornar a ideas y concepciones superadas por los acontecimientos, sino retomar el timón de la historia en nuestras manos de hombres, en vez de abandonar la nave al vendaval de la irracionalidad histórica.» Con estas palabras concluía el profesor Adolfo Muñoz Alonso la conferencia introductiva de la mesa redonda sobre «Historicidad o relativismo, alternativa de la conciencia europea», convocada en Bolzano por el Instituto Internacional de Estudios Europeos «Antonio Rosmini».

Si tomo estas palabras para iniciar unas breves notas informativas sobre la mesa redonda celebrada bajo las viejas bóvedas de la Cámara de Comercio de Bolzano, entre añejos retratos austríacos acodados sobre una estructura política italiana, es por la simple razón de que en ellas está claro el aliento de un debate sostenido por un grupo preocupado de profesores de las Universidades europeas. En cierta medida, esa alternativa de la conciencia europea sobre la que el profesor Adolfo Muñoz Alonso iniciaba un intento válido de esclarecimiento, se planteaba casi en ese mismo instante en una plaza de Bolzano, con la virulencia formal que adquiere el pensamiento cuando se convierte en una mala digestión política. Aquellos hechos callejeros, reflejo de tantos otros como estallan en las cuatro esquinas del mundo actual y sobre los cuales no merece la pena de mayor detalle, ponían en evidencia que el debate a que se apresaba un medio centenar de profesores no era ni mucho menos un recreo academicista, sino un grave y necesario intento de penetración en las causas profundas de la crisis que desquicia la sociedad en el actual estadio de la civilización.

El Instituto Internacional de Estudios Europeos «Antonio Rosmini», del

que fué elegido presidente a la hora ya lejana de su fundación el profesor Muñoz Alonso, se ha encarnado estrechamente con la vida de Bolzano. Cuando se repasan las actas de sus reuniones plenarias y de sus mesas redondas, se descubre ya no sólo el paso por ellas de las voces más autorizadas del pensamiento europeo contemporáneo, sino una riquísima temática que encuadra y define casi el entero perfil de la problemática cultural europea, tratada y debatida desde las plurales posiciones de las corrientes filosóficas. El Instituto, en suma, no es la ciudadela de una determinada escuela del pensamiento, no es la barbacoa o el Castel Roncolo de una mesnada filosófica a la defensiva, sino una encrucijada en la que se encuentran las líneas más válidas del pensamiento europeo en búsqueda afanosa de la verdad.

No conozco las razones por las cuales el Instituto Internacional de Estudios Europeos «Antonio Rosmini» nació precisamente en Bolzano. Ni creo que importe demasiado la anécdota de esta elección. Lo cierto es que difícilmente podría encontrarse una ciudad cuya historia y cuyo estilo definiese mejor el espíritu y el propósito del Instituto. Bolzano, se ve de inmediato en sus iglesias, en sus edificios civiles, en sus reliquias arqueológicas y artísticas, en su cocina, en su vida ciudadana, en una ciudad crecida sobre un permanente y hasta doloroso mestizaje cultural. A la sombra de la fabulosa crestería de los Dolomitas, la cultura mediterránea y la cultura centroeuropea han chocado, se han repelido y a la postre se han fundido de alguna manera. Ciudad bilingüe y pluridimensional, Bolzano admite con absoluta naturalidad la pretensión cultural del Instituto, al que llega también, y no por la puerta exclusiva del parentesco trentino, una palpable presencia española. Casi me atrevería a decir que todas las más autorizadas voces del actual pensamiento español se han dejado oír una vez al menos en el Instituto «Antonio Rosmini».

La mesa redonda sobre «Historicidad o relativismo», alternativa del pensamiento europeo», la abrió, como ya he dicho, el profesor Muñoz Alonso, con una conferencia sobre «Lecturas modernas del espíritu de San Agustín». Y la cerró el profesor Jorge Uscatescu con una relación sobre «Perennidad y actualidad de Vico».

Si es cierto, como dijo el profesor Muñoz Alonso, «la doctrina y el espíritu de San Agustín son un bien peligroso», él mismo se encargó de limitar el riesgo de que la transferencia de esa doctrina y de ese espíritu en otros hombres produzca vértigos o interpretaciones equívocas. El profesor Muñoz Alonso, en definitiva, demostró de manera inequívoca cómo si bien es imposible encontrar en San Agustín el vocablo historicismo («parece que fue Carl Werner, en una obra de 1881 sobre Giambattista Vico, el que lo usó por vez primera, si hemos de creer a Ferrater Mora, que lo toma de Waismann») y

tampoco el de historicidad, es indudable que «en San Agustín el concepto de historicidad es central y condicionante de su antropología».

Partiende de Heidegger («el filósofo que con más penetración y rigor ha examinado el concepto de historicidad»), el profesor Muñoz Alonso explica que «para San Agustín, en su mentalidad, el hombre se eminencia precisamente por la historicidad, en la que sólo como espectador y como soporte participa la naturaleza no humana». Y prosigue: «La historicidad del hombre es, para San Agustín, la nota que lo personaliza, ya que la libertad intrínseca es la formalidad histórica de su ser... La historia humana, en la concepción agustiniana, no es un hacer o un quehacer del hombre, sino un rehacerse el hombre en la historicidad original y originaria.» Examina luego el problema del trascenderse el hombre en la historia y la óptica desenfocada con que la Edad Media contempló a San Agustín «medievalizándolo», es decir, «no acertando a percibir la transfijación del pensamiento agustiniano. La dialéctica de la historia no tiene como término, en la mente de San Agustín, a Dios y al mundo, como pensaron los medievales, sino a los *Santos de Dios* y a las *fuerzas del mundo*. Aceptada esta distinción para explicar el proceso dialéctico de la historia, muchos de los pensadores actuales no es que sean los herederos, es que son los antepasados de San Agustín.»

Tras de advertir sobre las dificultades de una valoración precisa de la noción de la historicidad y de historicismo («convendrá recordar desde el principio que la historicidad del hombre no exige una interpretación historicista de la realidad»), el profesor Muñoz Alonso afirma que el providencialismo agustiniano no es una presencia causal respecto de los seres humanos: «Así como Dios no es Dios sin la presencia, el hombre no es hombre sin la libertad, en el sentido más ancho y profundo del término.»

Prosigue luego el profesor Muñoz Alonso a través de un análisis de «los dos tonos» en que pueden encuadrarse algunas lecturas modernas de la doctrina y el espíritu de San Agustín: el pesimista y el optimista. «En la interpretación pesimista se encuentran los pensadores actuales que universalizan algunos textos agustinianos, desencadenándolos del contexto de su obra y desambientándolos»: Gregorovius, Gierke, Ritsch, Del Vecchio y Dempf, cuya interpretación agustiniana está «tocada de jansenismo» y en la que «no es sólo la historicidad como concepto la que aparece desintegrada, sino que los momentos del proceso histórico de la humanidad son reinterpretados pseudo-agustinianamente como encarnaciones históricas del pecado». La interpretación optimista es la de aquellos pensadores «que parten de una lectura de los textos antropológicos de San Agustín y, a su luz, reinterpretan el concepto de historicidad»: Mausbach, Otto Schilling, Gunther Holstein, Reuter, por los metafísicos e historiadores de la filosofía, y Baumgartner y Gilson, por los

filósofos. Con todo, «la actualidad palpitante de San Agustín sobre la historicidad como alternativa de la conciencia europea, se aprecia en pensadores de influjo manifiesto»: Karl Lowich, Danielou, Erich Przywara.

En conclusión, «la historia del mundo está poniendo de manifiesto que San Agustín es uno de los pocos pensadores a los que, con plenitud de significado, se les puede considerar como «hombres históricos»; pero no sólo porque representa un momento de la historia, sin el que la historia resulta inexplicable o parcial, sino porque explican el proceso de la historia sometiendo a leyes la evolución y convirtiendo en filosofía y teología espirituales el don de profecía. La razón que facilitó a San Agustín el descubrimiento aparece hoy sencilla. La historicidad no es en él una evolución dispersiva de la humanidad ni una complejidad unitiva de raíz cosmogónica, sino el temporal y humano *vestigium aeternitatis*, y, por tanto, tendencia intrínseca hacia la unidad en el interior del hombre, y no necesariamente en la exterioridad de las instituciones».

Tras la introducción del presidente del Instituto, intervinieron sobre el método los profesores Wallnofer, de Sterzing; D'Amore, de Roma, y Lazzarini, de Bolonia. Este último centró su relación sobre las condiciones en que la historia puede sustraerse del relativismo. «La referencia exclusiva al presente que sería siempre un *bien* en relación con el pasado, constituye el relativismo histórico como historicismo casualístico. Cuando la superación puede inducir una apelación al futuro, reproducido sobre el pasado, se cae en el de-determinismo o fatalismo histórico. Explica luego el profesor Lazzarini cómo Europa, «hallándose entre los dos bloques del Oeste y del Este, debe buscar un camino que puede consistir en asumir dos deberes: tender hacia una más auténtica humanidad vivificada de los eternos valores, como la Justicia y la Libertad... y propender a la unificación de Europa como premisa de la unificación del mundo». Concluye: «Nunca como ahora, Europa, en la alternativa entre relativismo e historicidad, está llamada a elegir su propio camino.»

En el primer coloquio intervienen el profesor von Rintelen («Historicidad y relativismo») y el profesor Ulrich, de Ratisbona («Historicidad de la libertad en Hegel y Marx»).

Afirma el profesor von Rintelen que la historicidad no es sólo un proceso biológico, sino que está determinada por la espontaneidad de la vida humana, que es personal. Por historicidad se entiende la situación histórica individual, si bien determinada por el pasado y en camino de porvenir. Una exasperación de tal concepto puede conducir, sin embargo, a identificar el sentido de la existencia con la conservación de la vida y a la subsistencia del Poder como único valor. Alguien ha creído ver el sentido de la historia en el progreso, explica luego von Rintelen, una consideración que es en sí misma posi-

tiva. En todo caso, quien está fuera del progreso, habrá de perecer. El pasado se considera como superado, prescrito. Se pregunta si es suficiente la respuesta intentada por los neokantianos a la multiplicidad concreta de la existencia, especialmente a aquella de las diversas civilizaciones, y afirma: «El sentido de la historia creo encontrarlo en el hecho de que el «núcleo» del sentido de los valores humanos universales y fundamentales se realice en la historia, es decir, en los acontecimientos históricos a través de una intensidad diferente y en función de la esencia que caracteriza el tipo de la época respectiva. Ciertamente que ello sitúa en presencia de una cierta relatividad un relativismo «relativo», por cuanto que un contenido de sentido ultratemporal encuentra su realización hacia la hora histórica. «Yo hablaría —concluye— de realización de valor en el sentido de un realismo de los valores.»

El profesor Ulrich comienza su relación haciendo ver que «Hegel comprende a Dios no sólo como libertad absoluta a través de la exteriorización y la encarnación del Absoluto en la historia, sino que procura también de desembarazar el fenómeno de la historia del puro relativismo». En la argumentación de este juicio, Ulrich llega a la conclusión de que al Absoluto hegeliano, según él lo entiende, corresponde una libertad que no existe más que en la relatividad pura, que se desfigura en la historicidad disociada. A Dios, substancia absoluta e inmóvil —explica luego el profesor Ulrich— se opone un mundo acabado, que se evade, según Hegel, en los «*Ferner von Herkunft und Zukunft*», que no tiene conciencia de su libertad y que por ello mismo no la descubre en los otros. La relación de una «libertad hacia la otra» se hace imposible, en cuanto la libertad en los otros aparece sólo en el sentido de un «concret materiel».

Pasa luego el profesor Ulrich a analizar cómo Hegel resuelve su problema de superar la servidumbre *relativa* del Absoluto y del Fin, de la historicidad disociada del hombre, en la tensión dialéctica entre la substancia absoluta e inmóvil, el extremo de «*moi-pour-soi*», y la substancia acabada. Y, asimismo, como la kenosis del Absoluto no es más que un fruto de su carácter abstracto. Marx, dice, se da cuenta de que, pese a la dialéctica, el Absoluto y el mundo acabado no afirma su descomposición de nuevo. De una parte, Marx no acepta el contenido de la religión absoluta como «*Inhalt der konkreten Freiheit*». De otra parte, es evidente que la exteriorización del ser absoluto y abstracto no es más que una *apariencia* en ella misma, donde reclama el mensaje de la religión del amor. Esta es la razón por la que Marx vierte su crítica desde el punto de vista de la libertad ya liberada sobre no importa qué forma de una trascendencia que sobrepasa el cuadro de la historia y que empobrece o expropia al hombre. Por este camino se llega a suponer que la historicidad disociada del relativismo se salva en el cuadro de «la historia integral» de la libertad liberada.

El profesor Ulrich hace ver luego cómo, en Marx, la «materia» ocupa el puesto del «Espíritu» hegeliano que se encuentra asimismo en la *exteriorización*. De esta manera, Marx supone que el sometimiento del hombre a Dios, la recepción del ser, sería idéntica a la «esclavitud» y «perdición de los valores históricos» del hombre. Hegel y Marx no creían que la *riqueza* del amor divino es en *ella misma* infinitamente *pobre*. No comprendían, pese a sus grandes esfuerzos, que la libertad humana no están realmente constituida más que por la afirmación infinita del amor divino; que Dios no hace de tirano y que, por consiguiente, no arroja la libertad determinada y acabada en los abismos del relativismo, de los cuales no podría salvarse más que por la «muerte de Dios»; que, por el contrario, la presencia de Dios, encarnado, muerto y resucitado en la carne de la historicidad disociada, regala al hombre la «historicidad integral»; que Dios aniquila el relativismo negativo, pero en su Ascensión eleva la historicidad liberada al nivel de la vida eterna y, por la misma, abre al hombre los horizontes de su *verdadero* porvenir.

El segundo coloquio fué sostenido por el profesor Schmaus, de Munich, y el profesor Chiochetta, de Roma, sobre «Historicidad de la teología: sentido y límites». Presentaron comunicaciones los profesores Bozzi, de Bari, y Chiavacci, de Florencia.

El profesor Chiochetta sostiene que la Teología, como «fe en estado de ciencia» y como «discurso sobre Dios, pero sobre Dios conocido a través de una economía» está, en consecuencia, marcada por la historicidad que cualifica los «temps du salut»: que son las vicisitudes mismas del vocablo «teología», la variedad de las metodologías del *auditus fidei* y del *intellectus fidei* y de su relación con el Magisterio viviente en los tiempos de la Iglesia, los que confirman la validez de la cualificación de «historicidad» al sujeto de la teología; y, en fin, que la Palabra de Dios pide ser actualizada por cada generación para una teología hecha a medida. La teología para Chiochetta, es la obra conjunta de la actividad del espíritu y de la luz de la Fe, de la razón realizada y animada por la Fe: las dos constituyen un dinamismo de conocimiento *humano-divino* y absolutamente *único*.

En este mismo coloquio participaron los profesores Ivanka, y Krause, de Viena, sobre «Filología y filologismo», y el profesor Piemonteses, de Turín, sobre «Rosmini, historiador de la filosofía», presentando comunicaciones los profesores Jannone, de Roma; Tedeschi, de Messina; Padre Clemente Riva, de Roma; Pellegrino, de Milán, y Pignoloni, de Turín.

El profesor Ivanka sostuvo con calor la importancia de la interpretación filológica de los textos, que debe preceder al estudio de cada uno de ellos, no limitándose al análisis de la lengua y del estilo, sino explicando su contenido en función de las corrientes históricas que representan y de las corrientes

de ideas que los influenciaron. Sin embargo, la filología que propenda a explicar todo por la situación histórica y por la historia de la evolución de las ideas, corre el riesgo de convertirse en un «filologismo» que relativice su objeto.

El tercer y último coloquio estuvo reservado a «la historicidad del Derecho, derecho natural y concepciones jurídicas romanas», a cargo del profesor Maschi, de Milán, y al «Derecho natural e historia», que, en sus diversos aspectos, defendieron los profesores Legaz Lacambra, de Madrid; Villey, de la Sorbona; Sánchez de la Torre, de Madrid, y Delgado Pinto, de Salamanca. El profesor López Calera, de Granada, presentó una relación sobre «Historicidad y filosofía del Derecho en Hegel», y el profesor Kuchenboff, sobre «Sentido de la historia del Derecho».

Para el profesor Maschi, el derecho natural clásico y los desarrollos justinianos mismos, influenciados por la ética cristiana, consienten situar la relativa concepción como fuente de los derechos fundamentales de la persona humana. Esta concepción debe ser atribuida a un mundo antiguo, pero, en cuanto resultado perenne, demuestra su actualidad de frente a recurrentes violaciones de estos derechos, sin el respeto a los cuales no es posible una vida comunitaria.

El profesor Villey aborda en primer lugar el tema de la historicidad del derecho natural. Afirma que considera un *contrasentido* radical atribuir al «derecho natural» un contenido inmutable y rígido y que es el racionalismo moderno el *fixista*, no el derecho natural clásico. Desde el punto de partida aristotélico y por propia definición, la doctrina del derecho natural es relativista. Debemos buscar el contenido de la ley natural *en las cosas* de la naturaleza social. No partimos de ninguna fórmula de ley preconcebida, sino de la visión de la naturaleza. Y esta naturaleza es *movimiento*. El derecho natural no nos da un conservadurismo, sino una doctrina de las fuentes del Derecho abierta a los movimientos de la historia.

En cuanto al tema de la comparación del derecho natural con el historicismo moderno, trata de explicar el profesor Villey las diferencias entre los brazos idealistas, empiristas y sociologistas del historicismo actual. Para el idealismo alemán, el movimiento debe estar dirigido por el espíritu mismo del hombre; las ideas guían el «progreso», las revoluciones. Para Villey, sin embargo, el movimiento es un fenómeno *natural* y no puede justificarse todo, por tanto, en nombre de las ideas preconcebidas. Para el empirismo y el sociologismo historicista contemporáneos es aceptable cualquier movimiento; va a remolque de los hechos y renuncia a influir la historia, haciendo de ella un nuevo ídolo. Villey considera, por el contrario, que la necesidad del jurista no es sólo la de registrar, sino la de discernir en los movimientos que se producen de hecho lo que en ellos hay de bueno o de pernicioso, de natural o de

desviado del curso natural. El derecho natural está constituido, de una parte, por la movilidad, pero también por elementos estables, los cuales no corresponde a los filósofos decidir *a priori*, sino que constituye una necesidad del jurista escrutar el mundo de las realidades, separar lo justo de lo injusto y lo natural de lo monstruoso, buscando sin descanso *en las cosas* la ley natural.

El profesor Sánchez de la Torre transportó en su relación el esquema del conflicto planteado en la mesa redonda a marco específico de la Encíclica «*Humanae Vitae*», por cuanto en este documento Pablo VI argumenta sobre un doble criterio coincidente sobre el sujeto tratado y sobre los principios reguladores: la ley natural y la ley evangélica. Para el profesor Sánchez de la Torre en la Encíclica late un problema de relativismo ético, cuyas causas han sido creadas por una serie de factores históricos. Bajo este prisma analiza luego la interpretación dada por Pablo VI a toda una serie de cuestiones en que se encuentran la ley natural y la ley evangélica y de ellas obtiene otras tantas interrogantes que, en definitiva, resumen los puntos más agudos de la polémica crecida en torno a la Encíclica.

Delgado Pinto abordó el tema «Derecho natural e historicidad como problema actual», afirmando que la conciliación de la afirmación del derecho natural con el reconocimiento del carácter histórico del Derecho sigue siendo un problema actual, pese a que últimamente se deje notar un cierto desinterés por el tema del derecho natural. Jusnaturalismo e historicismo representan dos ideas o actitudes fundamentales, nacidas y desarrolladas en la misma matriz espiritual: la cultura europea.

Considera Delgado Pinto que no resultan logradas las posiciones que se afilian exclusivamente a uno de dichos términos en que está planteada la cuestión y que resulta más apropiado el intento de una vía intermedia que busque comprenderlos como exigencias complementarias. Un análisis filosófico actual —concluye—, aun sin abandonar la tradición, debe plantear el problema «*ex novo*»: la investigación de la posibilidad y del sentido de un derecho natural, a partir de un análisis de la historicidad de la naturaleza humana y de la cultura, de acuerdo con los conocimientos antropológicos e históricos actuales.

La cuestión de la historicidad y la filosofía del Derecho en Hegel, es analizada por López Calera a partir de seis supuestos: la problemática histórica de la filosofía del espíritu objetivo; el punto de partida del historicismo de Hegel; la relación espíritu-historia e idealismo-realismo historicista; la historia como manifestación del espíritu objetivo; la historicidad del derecho abstracto o formal; la historicidad en la eticidad y su culminación en la existencia del Estado.

El sentido de la historia del Derecho fué el tema de la relación presentada por Gunther Kuchenhoff, para quien la historia no reordena sin elección una pluralidad de acontecimientos individualizados, sino que subraya las ligaduras causales y, por tanto, el desarrollo de las formas culturales que varían orgánicamente. Sostiene en tal sentido que, a excepción de las normas de valor general y de derecho natural, no hay ningún hecho jurídico que sea eterno, puesto que también la historia del Derecho, es decir, la historia en su incesante acontecer por obra del hombre, es historia y como tal desarrollo. El significado de la historia del Derecho ha sido repuesto en el progreso del desarrollo jurídico, en tanto que los conceptos jurídicos se hacen más claros, si bien más generales y con ella más vastos. Concepto e idea del Derecho están íntimamente conexos entre sí, siendo la idea del Derecho un principio regulador y constitutivo, *a priori*, de los conceptos jurídicos. El continuo modificarse del contenido del Derecho es consecuencia del cambio de los intereses, de las ideas y del Poder. La esencia del Derecho es extremadamente fluida. De aquí la tendencia de la historia del Derecho a subordinar la vida al concepto fundamental de desarrollo. La idea del amor universal, como contraposición al Poder unilateral, sitúa la historia del Derecho en un nuevo nivel, asumiendo su significado decisivo, más profundo y acaso último: el Derecho no lo forja ya el Poder, sino que es irradiado por el amor hacia los hombres y de él obtiene su impulso y su contenido.

La clausura de la mesa redonda del Instituto Internacional de Estudios Europeos «Antonio Rosmini» correspondió al profesor Uscatescu, de la Universidad de Barcelona. Debo constatar, antes de resumir la brillante lección del profesor Uscatescu sobre el pensamiento de Juan Bautista Vico, un debate vivo e intenso en todos los tramos de la mesa redonda, durante los cuales se evidenció acaso más el contraste entre dos supuestos culturales (el latino, o acaso mejor mediterráneo, y el centroeuropeo), antes posiblemente que una confrontación de escuelas filosóficas.

Son las mías, acaso, valoraciones muy subjetivas, cabe que condicionadas por mi posición de «observador» y no de «protagonista». Diría que la mayor penetración me pareció detectarla en Ulrich, Muñoz Alonso, Uscatescu, Ivanka y Schmaus. Y que fué, asimismo, Ulrich quien con mayor severidad ahondó en la búsqueda de la verdad en el diálogo exclusivista interalpino hacia el que algunas veces se deslizó el debate. Salvo algunas valiosas excepciones que al hilo de estas notas habrá encontrado el lector, me pareció asimismo confirmar un juicio que he ido formando a través de una experiencia de asistente mudo y atento a diversos encuentros filosóficos en Italia: una franja

nada despreciable de filósofos italianos parece haberse dejado contagiar por el retoricismo que caracteriza y condiciona hoy el intercambio de ideas y la comunicación en la vida pública italiana. Ciertamente que en el actual momento del pensamiento filosófico italiano se descubren muy valiosos pronunciamientos. Pero las más de las veces, estas ideas felices subyacen bajo una espesa cobertura retórica que hacen difícil ir a su encuentro.

Debo dejar constancia, asimismo, de una frustración muy personal: la ausencia del profesor Legaz Lacambra, al que me hubiera gustado ver en un debate tan consustancial a él como era el del tercer coloquio y al que, sin duda, habría aportado positivos senderos de luz. El profesor Legaz Lacambra, tuvo, ciertamente, una ancha presencia: la de su relación por escrito y la presencia masiva de sus discípulos, en los cuales, especialmente en alguno, hay la certeza de una escuela junto a una valía personal indiscutible.

El profesor Uscatescu, como decía, cumplió el rito de la clausura de la mesa redonda con una conferencia sobre «Actualidad y perennidad de Gianbattista Vico». Uscatescu ha penetrado tan íntimamente en el pensamiento de Vico que, como escuché a un profesor austríaco, podría continuar y enriquecer su obra sin que se hiciera notar la trasposición.

La actualidad de Gianbattista Vico en el centenario de su nacimiento, la encuentra sobre todo el profesor Uscatescu considerando su presencia en función de la crisis del historicismo y de la situación espiritual de la cultura occidental en una fase posthistoricista. En este cuadro de implicaciones, Vico ha sido menos estudiado de lo que debiera. Vico, para Uscatescu, guarda algo más que la gnoscología y la metafísica, en cuyo dominio fue estudiado con preferencia. Algo más de ese vasto dominio a través del cual Vico se integra en la tradición especulativa del genio meridional, que ha sido esencialmente el mismo en Platón, Pitágoras, Arquímedes o Bruno Campanella. En esta vertiente inexplorada de Vico se descubre que representa para nuestro siglo la filosofía de la historia, que ni la metafísica clásica ni la cultura del Renacimiento concebían y que antes de él sólo otro meridional, un africano, Agustín, había entrevisto.

Vico, filósofo de la historia —afirma el profesor Uscatescu—, adquiere una viva actualidad en nuestros días. Para una comprensión real del pensamiento histórico contemporáneo y de la penetración hasta un cierto punto profunda de una concepción cristiana, dinámica de la historia en la actual filosofía de la historia misma, es necesario establecer de una manera sustancial, y al propio tiempo fascinante, la contribución de las ideas de Vico a una concepción nueva y actual de la Historia, antes de la experiencia crítica del historicismo, an-

tes del sentido de caída señalado por el existencialismo con la dialéctica heideggeriana del «Gewesend-Gegenwartig-Zukunft») y las posteriores consecuencias de la fenomenología del espíritu hegeliano. Nos encontramos en un momento en que el problema de una *ontología de la existencia histórica* se plantea en términos nuevos. Metafísica, Ontología y principio de libertad en acto, se encuentran profundamente unidos en un nuevo sentido escatológico de la Historia.

En la nueva aventura común de la Filosofía y de la Historia, Vico nos ofrece los elementos de una síntesis superior, actual, dinámica y abierta del porvenir. Vico ha demostrado por todos que el hombre no posee sólo una naturaleza, sino también una historia. Pero, además, la obra de Vico es también una crítica «ante litteram» del historicismo; y ello, por tres razones diferentes: porque el historicismo no logra escapar de una concepción cíclica de la historia; porque su visión del hombre primitivo es una visión racionalista; porque la doctrina de la historia está afectada por el pesimismo y el determinismo culturales.

Explica luego el profesor Uscatescu que Vico nos ofrece, por consiguiente, nuevas posibilidades. Posibilidad de romper, en el seno de una concepción moderna, una concepción cerrada, cíclica, de la Historia. Posibilidad de vivir con una intensidad febril y captar la esencialidad del hombre primitivo y de su universo espiritual. Posibilidad de elevarse a una síntesis superior, más allá de la oposición entre el pesimismo y el optimismo en la cultura, consecuencia inexorable de un determinismo cultural. La doctrina de Vico nos ofrece bases nuevas para una nueva ontología histórica.

Tras de advertir cómo la obra de Vico permite a los contemporáneos, y sobre todo en la actual filosofía alemana de la Historia, un éxito singular en los dominios de la antropología y de la etnología y en una nueva tipología del hombre y del *Humanum*, concluye el profesor Uscatescu: La presencia de Vico, como la de Platón, revelan la actualidad de la Unión entre Utopía e Historia. Esta Unión se actúa desde una presencia que ofrece una verdadera solución a la situación ambivalente creada por el nihilismo contemporáneo en las relaciones entre la Filosofía y la Historia. La obra de Vico, cuya hechura está presente en la filosofía italiana contemporánea, ha tenido repercusiones en una filosofía cristiana de la historia, como la de Berdiaev, Danilou o Toynbee. Vico mantiene su posición firme ante la crisis de la Historia: crisis de éxtasis histórico y de un humanismo que niega el hombre y exalta la Ciencia y la Utopía.

El presidente del Instituto clausuró la mesa redonda, apurando el tiempo,

consumido al extremo por la amplitud de los debates. No era preceptivo un resumen final del trabajo cumplido. Tampoco era empresa fácil hacerlo, como puede juzgarse por lo que he escrito. El profesor Muñoz Alonso, sin embargo, posee una misteriosa capacidad para reducir a unas pocas imágenes aclaratorias, a una idea síntesis, las más complejas situaciones y las más intrincadas problemáticas. Sobre el recuerdo del secretario del Instituto, fallecido en fecha todavía muy reciente, el profesor Muñoz Alonso logró conmover a la asamblea de los filósofos con una evidencia luminosa de historicidad.

ISMAEL MEDINA