

EL ORDEN DE LA FÁBULA

Manuel Barrios Casares



[Estudio bibliográfico y crítico de / A bibliographical and critical study of: Vincenzo Vitiello, *La favola di Cadmo. La storia tra scienza e mito da Blumenberg a Vico*. Bari, Laterza (Biblioteca di Cultura Moderna, n° 1138), 1998. pp. 180]

Correspondiendo al sentido de la inversión cronológica expresada en el subtítulo “da Blumenberg a Vico”, el cual hace referencia al trazado de la primera de las dos partes en que se divide esta enjundiosa obra, quizá no fuera mal consejo para quienes no se hallen demasiado

familiarizados con el pensamiento de su autor, Vincenzo Vitiello, el que comenzasen su lectura por la segunda parte, cuantitativamente menos extensa, cualitativamente más intensa. Pues en ella es donde más explícito se hace el programa teórico que anima las páginas de este libro, al igual que las de otros trabajos precedentes de Vitiello, entre los que cabe mencionar *Topología del moderno* (Génova, 1992), *Elogio dello spazio. Ermeneutica e topologia* (Milano, 1994) o *La voce riflessa. Logica ed etica della contraddizione* (Milano, 1994). Ese programa es el de una “topología trascendental”, que quiere unificar dos tradiciones diversas de pensamiento, la hermenéutica y la mathematico-transcendental, reconduciendo así la *koiné* filosófica de nuestra época al problema de su propia fundamentación. No estamos, por tanto, ante una mera recopilación de artículos de variada índole sobre distintos autores (de Blumenberg, Jünger, Nietzsche y Vico se ocupan los cuatro de la primera parte, “Della Storia”), aderezados con una coda final, sino ante un sistemático debate, sostenido a lo largo de toda la obra, sobre el alcance y límites de la hermenéutica en cuanto filosofía de nuestro tiempo. Como reza el título de la segunda parte, “La svolta topologico-trascendentale dell’ermeneutica”, se trata de procurar un revulsivo capaz de contrarrestar ese triunfo de la *dóxa* que, al menos en buena parte de su desarrollo, ha venido a representar la hermenéutica filosófica contemporánea. Para Vitiello, la hermenéutica ha insistido certeramente en la finitud del conocer histórico, en la medida en que éste resulta condicionado siempre por los pre-juicios y, así, por el pasado, por la tradición, que, por tanto, no son nunca un objeto acabado, sino *siempre* susceptibles de reinterpretación, de relocalización temporal; pero el empirismo historiográfico que lamentablemente domina, a su juicio, en esta corriente, no ha querido desentrañar la aporía de que tal afirmación reclama, como su presupuesto, una tesis no menos *metafísica* (según él, la de la infinidad del tiempo) que su demanda metafísica de sentido, de verdad, para las múltiples verdades-interpretaciones que constituyen el curso histórico (pp. 114-115). No obstante, como Vitiello no cita ningún testimonio ni a ningún representante de esta absolutización doxástica de la hermenéutica, su crítica se difumina un tanto y sugiere una impresión equívoca ahí donde, como en el Prefacio, apela a “la necessità di metter ordine nella *koiné* filosofica del nostro tempo” (IX).

Con esta fórmula quiere referirse Vitiello al hecho de que la hermenéutica —así en el caso de

Vattimo, a quien menciona favorablemente por el mérito de haber planteado el problema de la “Verdad de la hermenéutica” – experimenta hoy día la exigencia de rectificar el excesivo primado de la dóxa y de la historia frente a la epistème y la lógica. En realidad, el modo en que Vitiello enuncia ahí tal exigencia de que la dóxa ha de contar con la epistème –con la que en principio me siento plenamente de acuerdo– me parece que expresa más una aspiración propia que la descripción de un estado de cosas actualmente generalizado en este ámbito de discusión filosófica. Hay además cierto tono de queja en su observación de que la hermenéutica filosófica ha ampliado sus confines a ámbitos como el arte, la historia, la jurisprudencia, la teología o el mito, mas sin entrar en el campo que ha sido desde siempre dominio de la epistème, esto es, el de las ciencias exactas. Lo cual es cierto. Pero también lo es el que ha sido precisamente la hermenéutica, con su indicación de la relatividad e historicidad del saber científico, la que nos ha permitido seguir pensando en la posibilidad de que nuestro trato con la ciencia y el mundo tecno-instrumental no esté ya resuelto de antemano sencillamente porque todo funcione y de que, por consiguiente, aún resten otras aperturas históricas. En cualquier caso, no necesariamente ha de ser “poniendo orden” como se reformule “in modo profondamente diverso i problemi classici su cui si sono divise epistème e doxa” (X), del mismo modo que la señalización de la relatividad y falta de fundamento último, mathetico, del saber científico no conduce forzosamente a desandar el camino de Platón, yendo ahora de la filosofía a la poesía, estetizando la teoría (IX).

El problema de fondo estriba en que la idea de un horizonte transcendental de manifestabilidad del ente que aspire a compatibilizarse con la concepción hermenéutica de la finitud de la existencia no puede basarse ya en una noción de epistème como “forma di sapere che si ritiene capace di conoscere i principi, le archè, che reggono stabilmente l’universo, e con l’universo il sapere stesso” (Cf. p. VII). Dicho de otro modo: no puede situarse fuera del tiempo, dando razón de ese afuera. En la medida en que Vitiello se muestra partidario de poner orden –y epistème– en la hermenéutica para corregir sus excesos retóricos, *podría parecer*, por tanto, que esto es lo pretendido por él cuando, en una suerte de neoplatonismo *débole*, proclama la búsqueda de la unidad del saber a través de los procesos variacionales de dos tipos constitutivos de fuerzas históricas, que se dejan decir de múltiples maneras, como amor y odio, silogismo y juicio, pero sobre todo como *orden y diferencia*: la puesta en orden de la diferencia, la subsunción del devenir en el concepto, la remisión del saber probable, convencional, al conocimiento bien fundado de los principios, o de los lugares históricos a un sin-lugar (átopon) suprahistórico. Así de restrictivamente entendido, podría sospecharse entonces que este pensamiento, en rigor atopológico, más que habilitar el proyecto hermenéutico en una dirección más densa de significado, lo clausura. Si ya la hermenéutica está llamada por “destino” a activar la experiencia de su propia finitud como saber histórico y, en tal medida, a ser topológica, ¿qué viene a aportarle realmente una topología transcendental? Me atrevo a responder, interpretando a Vitiello: la dimensión ou-tópica de la hermenéutica, aquella que queda obturada desde el momento en que no es pensada en toda radicalidad su ruptura con una “lógica ‘del tiempo’”, según había apuntado con anterioridad este autor en escritos como “Ermeneutica/Topología” (en *Topología del moderno*, ed. cit., pp. 96-106).

Así que el tiempo fuera del cual se sitúa la topología es el de una lógica lineal-unitaria de la sucesión temporal, pero justamente para pensar de raíz los conceptos de tiempo y espacio, así como sus relaciones. Esto significa, lejos de toda salida escatológica de carácter transcendente, un peculiar y paradójico ahondamiento en la finitud del mismo *ordo temporum*, el tiempo-horizonte de todo tiempo parcial, es decir, una comprensión de su in-finitud no como contrapuesta a cuanto se acoge dentro de dicho horizonte, sino como infinitud misma de lo finito. Vitiello recurre en este punto a Hegel, pero para volver a pensar un tema kantiano, el del tiempo como orden permanente en el que fluyen y cambian los fenómenos (KrV A 144, B 183). Volver a pensar significa en este caso: pensar en otro estrato diferente, sugerido por Heidegger, aquello que la tradición filosófica ha pensado desde Aristóteles, al explicar el movimiento como paso de la potencia al acto, en términos de superioridad de la *energeia*, de la realidad efectiva (*Wirklichkeit*), sobre la posibilidad. La sugerencia heideggeriana es, en cambio, la de una posibilidad más alta que la efectividad de una realidad en presencia, pura posibilidad no

sometida al principio de razón y por ello esencialmente abierta, previa a toda determinación. Desde esta apertura radical, Vitiello quiere establecer una correlación entre orden y diferencia donde ésta no quede *comprendida* dentro de aquél. Ella es lo Otro del pensamiento que la filosofía pretende siempre captar en su perspectiva histórica, pero que como tal se sustrae a dicha perspectiva. En esta tensión entre saber fundado y desfundamento del ser-posible se constituye la filosofía. Y es a partir de esta perspectiva programática y su consiguiente reflexión sobre los límites de la razón filosófica como adquiere todo su sentido el diálogo que Vitiello mantiene en la primera parte del libro con cuatro pensadores vinculados en mayor o menor medida a ese tradición.

De ahí que, como antes se dijo, convenga contar con la perspectiva de esa topología histórico-transcendental para percibir mejor los matices de dicho diálogo y, en particular, para reconocer que toda demanda de epistème es aquí cosa bien diversa de aquello que se representa habitualmente bajo el rótulo de “metafísica”. Así puede comprenderse de modo más matizado, por ejemplo, una interpretación de la obra viquiana tan provocadora cual la que ofrece el capítulo “Giambattista Vico tra natura e storia”, donde, rechazando las lecturas empiricistas e historicistas, se sostiene que, no el “*verum-factum*”, sino el *ordo rerum* es el rasgo fundamental del pensamiento de Vico, orientado a la fundación metafísica –*mathematica*– del conocer: no mero saber histórico de fragmentos truncados y dislocados, sino ciencia, alzado de la historia a la condición de nueva epistème, tomando como principio regulativo la “historia ideal eterna”. Claro que este orden ideal eterno no es sino en el tiempo de la edad histórica, fuera del cual quedan comienzo y fin como límites ideales, ou-tópicos de la historia. Física y metafísica, filología y (filo-)sofía coinciden problemática, aporéticamente sólo en este espacio finito del orden providencial de la historia. Aquí Vitiello acentúa con perspicacia la cercanía del planteamiento viquiano al de Hegel, algo a lo que la mayoría de la literatura secundaria sobre Vico –principalmente italiana– se ha resistido, como reacción anti-idealista a las interpretaciones clásicas de Croce o Gentile. Con ello, sin embargo, no sólo se ha dejado de hacer justicia a Vico en numerosas ocasiones, sino que casi nunca se le ha hecho a Hegel, simplificado al extremo de presentar su pensamiento como cerrazón sistemática de los tiempos en un absoluto atemporal. En ese sentido, aunque la tesis de Vitiello es de un alcance demasiado extremo como para no requerir de la misma un análisis más detenido, así como más pruebas filológicas e históricas de las que permite el breve espacio de un capítulo, ofrece sin duda una fecunda vía para la investigación viquiana que merece ser explorada.

Algo similar podría decirse del ya aludido subtítulo de la obra, donde se apunta a una conexión entre Blumenberg y Vico que, sin embargo, luego no se concreta en lo que podría haber sido una buena ocasión para realizar un estudio comparativo entre dos obras con tantos elementos de contacto: así la idea de una primera respuesta mito-poética del hombre al “absolutismo de la realidad”, i. e., a un mundo originariamente amenazador y sin sentido; la idea de que el reconocimiento del valor propio del mito puede librarnos de la “barbarie de la reflexión”; o la importancia de la metáfora tanto en el contexto de una “lógica poética” cuanto en el de una “metaforología”. Mas como Vitiello sitúa a Blumenberg en el otro extremo de esa “*contro/storia de una decadenza*” que quiere ser la primera parte de su libro (“*della decadenza del concetto di storia dalla vichiana impostazione epistemica (o mathematica)*), che non a caso fa spazio al mito come ad una epoca a sé, retta da principi suoi propri, della storia ideale eterna, sino al relativismo storicistico, in cui la stessa differenza *essenziale* tra conoscenza storica e ‘narrazione’ mitica scade a distinzione empirica, *doxastica*”, X), en consecuencia, su énfasis en esta impostación epistémica de la obra viquiana (coincidente, por cierto, en algunos aspectos a la distancia marcada por el propio Blumenberg respecto de Vico) impide tal ocasión. A lo que Vitiello se aplica, pues, en el capítulo titulado “*Modernità e mito in Hans Blumenberg*” es a examinar la duplicidad y contrastes existentes entre aquellos aspectos de la obra blumenbergiana que evitan toda forma de sustancialismo y continuismo históricos (v.g. su crítica a la idea de secularización como definitoria de la modernidad) y aquéllos que, en su opinión, muestran cierta recaída en una estructura ahistórica. En concreto, Vitiello objeta a Blumenberg el que su recurso a la situación originaria de extrañeza del hombre en la existencia adopte la forma de una *Grundfrage* con respecto a la cual variarían las dife-

rentes respuestas históricas, mas en la constancia de esa única cuestión, que como tal quedaría fuera de la historia. Con ello, dicha *Grundfrage* no sólo no estaría en condiciones de explicar la diversidad y mutación de las respuestas, sino que propiamente vendría a desdibujar su diferencia histórica, tal como Vitiello procura ejemplificar de modo destacado en el caso de la indistinción última practicada por Blumenberg entre mito y lógos. Pues el mito que, según Blumenberg, desarrolla ya una parte del trabajo del lógos, no sería para Vitiello sino el mito *después* de la filosofía, al que ella recurre cuando su función de “dar razón” se enfrenta a sus propios límites.

Que la pretensión de Blumenberg de comprender el mito ya como mito-logía es una pretensión ejercida desde este concreto suelo histórico, surgido a partir del despliegue de la filosofía, queda claro así. Ahora bien, puesto que no lo es menos la pretensión de Vitiello de sugerir un mito radicalmente distinto del lógos, porque previo a él, ¿acaso no se sustancializa tal escisión bajo el presupuesto de un mito en el origen del que nada podemos decir, porque nuestro decir, nuestro lógos, ya siempre acaece después? En todo caso, ¿no es contradictoria semejante apelación? Entiéndase, empero, que esto no son algo así como objeciones planteadas “contra” el discurso de Vitiello, sino más bien problemas suscitados al hilo de la contra-dicción que ese mismo discurso genera con cada intento de decir articuladamente orden y diferencia. Vitiello dialoga esencialmente con cada uno de los autores y, ciertamente, fuerza el límite del esfuerzo de cada uno de ellos por no entender lo otro sólo en la forma del propio horizonte histórico-transcendental; pero lo hace asumiendo con coherencia el valor de dicho esfuerzo. De ahí lo fructífero de las tensiones y cuestiones abiertas que el texto provoca.

Para concluir esta somera reseña de algunos de los muchos temas de interés de la obra de Vitiello haciendo referencia a otro que también alude a Vico, me detendré en el capítulo “Filología e nichilismo. Alle origini della critica nietzschiana della scienza”. En él se establece una afinidad de base entre lo que Vitiello nombra ahí como la crítica nietzscheana de los “pensamientos eseritos” (esto es, su crítica a los *Wortphilologen* classicistas, enfrentados ya en su tiempo y desde antes a la tradición romántica de los *Sachphilologen*) y la crítica viquiana a la separación entre filosofía y filología. En ambos pensadores se daría la voluntad común de reconducir la filología a la filosofía, teniendo a la vista una crítica de la ciencia de su tiempo, por su abstracta y restrictiva comprensión de lo real. Uno de los aspectos más sugestivos de esta correlación es el modo en que Vitiello conecta ciertas tesis de *El nacimiento de la tragedia* con su explicación de la concepción viquiana del comienzo del lenguaje a partir de voces monosilábicas, remitiéndola a su vez al planteamiento platónico del problema del lenguaje en el *Cratilo*, según el cual el sonido “imitaría” no la cosa, sino su *ousía*. Dichas voces, en cuanto jeroglíficos sonoros, no serían sino voces-gesto en los que se vendría a dar figura a la “cosa”, entendida aquí no tanto como entidad determinada, sino como nexo entre cuerpo y objeto. Según Vitiello, cuando el joven Nietzsche destaca la singularidad de la música, no estaría hablando tanto del arte musical como vehículo de captación directa de la cosa en sí, en el sentido de Schopenhauer o Wagner, cuanto de la musicalidad previa que se da ya en las cosas mismas, vinculadas a nuestra corporeidad. La tesis, sin duda, no sólo es sugestiva, sino orientadora a propósito de algunas de las ambigüedades —o diferentes “estratos de lectura”, como se dice ahí— que recorren la primera obra de Nietzsche y de hecho funciona adecuadamente en los pasajes citados por Vitiello, si bien es verdad que en gran parte procedentes de los escritos preparatorios anteriores a *El nacimiento de la tragedia*. Pero por más que se precise que, en el sentido platónico soterradamente presente tanto en la concepción viquiana como en esta nietzscheana, el sonido (*voce, phoné*) no dice la cosa, sino la *ousía* de la cosa (el grito primigenio no imita/reproduce al ente, sino refiere al ser), queda el problema de si a la base de dicho sentido y tales concepciones persiste, no simplemente algo así como la idea de una copertenencia entre ser y lógos, sino la de una isomorfía entre ellos, en la medida en que se sigue pensando en términos de imitación “all’ interno di un medesimo genere”.

Sin embargo, que, en el sentido aludido, las cosas sean del mismo género que las palabras es algo expresamente cuestionado por Nietzsche al menos desde su ensayo de 1873, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, donde no es sólo la palabra-concepto la imposibilitada para revelar la esencia

de las cosas, sino igualmente su ancestro, la metáfora, que supone ya la trasposición del estímulo percibido a una esfera completamente distinta. El Curso de retórica elaborado por Nietzsche en esa misma época incide en este carácter no mimético de todo lenguaje y da una nueva dimensión al conjunto de sus concepciones lingüísticas y lógico-gramaticales, precisamente en la línea de una reformulación de las relaciones entre dóxa y epistème que la sola perspectiva de *El nacimiento de la tragedia* no permite captar en toda su complejidad y riqueza.

Indicativa en cualquier caso del curso posterior de la filosofía nietzscheana es otra faceta de *El nacimiento de la tragedia* perspicazmente iluminada por Vitiello: la tendencia del joven Nietzsche a resolver en la unidad previa de una misma raíz desconocida –lo Uno-primordial– eso que en principio él mismo presenta como polaridad de instintos. Ciertamente, Apolo y Dioniso no están, en última instancia, separados: uno está en otro, siendo el contraste interno a cada uno de ellos. Pero no es menos cierto que el Dioniso a quien Apolo da la palabra se configura al mismo tiempo como el dios originario que remite al trasfondo abismático, contradictorio y eternamente sufriente de la existencia, sobre el cual supieron tejer los griegos, tanto como el mito de la obra de arte trágica, el orden del cosmos y de la polis.

En suma, se sigue tratando aquí, como en la mayoría de las cuestiones abordadas por el texto, de preguntarse si el orden de la fábula rebasa o no –hasta qué punto y de qué modo– su propia formación discursiva. Vitiello apuesta por un horizonte transcendental de sentido que no se limita a reiterar el gesto redentor de la tradición filosófico-religiosa dominante del Occidente cristiano, sino que, reconociéndose instalado en una fragmentariedad insalvable, permite concebir otro modo de habitar el mundo. El envite parece necesario, incluso si se tiende a pensar que ese orden transcendental no es sino otra metáfora más. Al fin y al cabo, el mundo devenido fábula, aun en su condición multiversal, no deja de seguir siendo susceptible de ser interpretado como mundo.

* * *

