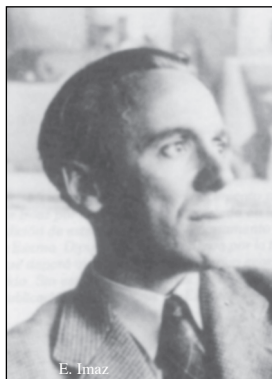


VICO EN EUGENIO IMAZ

Jose M. Sevilla



La recepción de Vico en el pensamiento y la obra del filósofo español Eugenio Imaz, exiliado en México, ha sido evidente. Vico, junto a Dilthey, Croce o Collingwood, ha sido uno de los autores “familiares” de Imaz, el cual ha influido notablemente en su humanismo integral y en su historicismo filosófico.

Vico's reception in the thought and work of the Spanish philosopher Eugenio Imaz, exiled in Mexico, was evident. Vico, along with Dilthey, Croce or Collingwood, has been one of the “familiar” authors of Imaz, which has notably influenced his integral humanism and his philosophical historicism.

Eugenio Imaz (1900-1951)¹ fue un hombre de pensamiento y acción a quien la cultura hispánica debe más de lo que aparenta. El pasado año 2000 se cumplió el centenario de su nacimiento y al año siguiente el cincuenta aniversario de su muerte, lo que supone una buena excusa para recordar la vida, el pensamiento y la obra de uno de los más ilustres transterrados filósofos españoles. Su vida fue breve pero intensa, marcada por la crisis de su tiempo; su pensamiento no llegó a lograr una sistematización, pero sus fragmentos constituyen un mosaico de los problemas de la filosofía y de la cultura del pasado siglo; su obra, salvo una monografía dedicada a *El pensamiento de Dilthey* (1946), se dispersa en escritos breves (artículos, prólogos, etc.), algunos de los cuales él mismo se encargó de compilar en dos libros: *Asedio a Dilthey. Un ensayo de interpretación* (1945), donde recoge sus prólogos aparecidos con los volúmenes de Dilthey, y *Topía y Utopía* (1946). Sin embargo, nos ha legado también una imponente labor de traducción y edición, ejemplificada en su traducción y prólogos de las *Obras* de Dilthey², además de otros trabajos vinculados a la casa editora mexicana Fondo de Cultura Económica. De Eugenio Imaz no puede decirse que sea un filósofo “de nota”, como él decía (que ha sido notado), no ha construido una filosofía vertebrada, sino que, antes bien, frente a toda pretensión de sistema, él es un pensador *problemático*; en el que reconocemos también la figura del intelectual comprometido con su pueblo, con la cultura y con la humanidad; y el ejemplo de una actitud filosófica ante la vida.

El presente texto recoge, con ligeras modificaciones, la conferencia pronunciada en el Convegno Inter. “G. Vico nelle culture ibero-lusitane” (Napoli-Pagani, 24-25 gennaio 2002). El texto en italiano de la ponencia (trad. de Giuseppina Buono) aparecerá próximamente en Nápoles, en el volumen que recoge las contribuciones del congreso.

I. EUGENIO ÍMAZ Y EL HUMANISMO HISTORICISTA

Imaz ha sido un humanista de su tiempo. Del humanismo historicista hizo su profesión de fe filosófica, y a modo de un humanista de aquéllos del Renacimiento, ayudó a introducir en la cultura hispana ideas y obras de emergente actualidad y fuerza renovadora.

Los trazos finos de la vida, pensamiento y obra de Imaz han sido bien relatados principalmente por José Angel Ascunce y por Iñaki Adúriz. También se debe a Ascunce la edición en tres volúmenes de las obras de Ímaz, así como una compilación de ensayos de prestigiosos estudiosos dedicados al pensador guipuzcoano y a su producción intelectual tanto antes de la guerra civil española como también después en el exilio³. No son pocos los estudios que han destacado esta incardinación de Imaz en el contexto del exilio filosófico español de 1939 y de su ubicación en países americanos de lengua española –como, p.e., México y Argentina–, hospitalarios ante la emigración, y donde muchos ilustres exiliados buscaron y hallaron la comunidad de la lengua en la que poder continuar elaborando y expresando su pensamiento⁴.

Acerca de tan centenal y larga lista de conocidos nombres, gran parte de ellos universales hoy en la República de las Letras, remitimos para su confrontación a los estudios, además de Abellán, también, entre otros, de Luis de Llera⁵. Señalemos únicamente que especialmente significativa fue la emigración filosófica, que en buena medida terminaría asentándose y dando sus frutos en las tierras del Nuevo Mundo. Allí –y también desde allí– alcanzarían renombre quedando vinculados a la aportación de estas culturas americanas a la cultura en lengua española tanto como a la cultura universal. Algunos de quienes arribaron a México fueron, por ejemplo: José Gaos, Eduardo Nicol –ambos creadores de escuela–, Luis Recasens Siches, María Zambrano (que posteriormente se instalaría en Cuba), José Gallegos Rocafull, Jaime Serra Hunter, Joaquín Xirau, Juan Roura-Parella, José Ferrater Mora (que, como el anterior, pronto marcharía a EEUU), José Medina Echavarría (que más tarde residiría en Chile), Juan David García Bacca (que procedente de Ecuador se instalaría después definitivamente en Venezuela), etc. Y a México llegó también Eugenio Imaz, formando parte de cuantos hicieron de la América hispana “la única posibilidad histórica de un futuro”⁶, la “utopía”, asumiendo sus vidas integradas en América como *prolongación* de la vida anterior. Así llegaría Gaos⁷ a describir su vivencia diciendo que los españoles en América no se sentían “desterrados” sino “transterrados”⁸.

A pesar de este sentimiento, que parece fue bastante generalizado, no todos los espíritus portaban la fortaleza vital para poder llegar a lograr esta identificación plena con la “patria de destino” –como refiere Gaos– alejando de sus conciencias la idea del retorno. Hasta el final de la segunda guerra europea, los exiliados republicanos permanecían, como se dice, “con las maletas hechas”⁹. Imaz fue uno de estos espíritus que no dejaron nunca de mirar desde ultramar hacia la “patria de origen”, esperando hasta el final de su vida la recuperación de una España restaurada democráticamente. Un ideal que acabaría desesperanzándole ante su imposible consecución finalizada la II Guerra Mundial. Quizás fueran elementos confluentes en esta expectativa la religiosidad de su juventud (pues si bien abandonó la religión, siempre conservó la religiosidad¹⁰), o su débil constitución psicológica (propenso a las depresiones), tanto como su confianza en el ideal republicano y demócrata, o su humanismo universal e integral, o su historicismo teleológico. Hasta el punto en que, llevado en un momento por su desesperanza ante la pérdida del sentido histórico, su decepción

anidara en una fuerte depresión anímica y en la decisión de acabar con su vida el 28 de enero de 1951 en Veracruz. Él, que tan bien entendió a Vico, a Dilthey y a Croce, hasta comprender que la historia es nuestro único verdadero quehacer y nuestro conocimiento, no pudo soportar que la historia le diese la espalda a la humanidad tan ignominiosamente.

En la vida y la obra de Imaz hallamos un ejemplo de búsqueda de la universalidad y superación de las diferencias. Vasco de nacimiento y estirpe, nunca se sintió nacionalista¹¹ sino abierto cosmopolita; cristiano y liberal desde su formación, aunaba la espiritualidad con el criticismo heterodoxo y la política del nuevo liberalismo¹². Republicano y demócrata, con un compromiso moral por el pueblo, defendió hasta el fin de sus días los valores de la libertad y la democracia¹³. Colocando a la *humanidad* sobre cualquier particularismo, Imaz buscaba la integración; buscaba en el pensamiento y en la vida la sintonía entre lo particular y lo universal. La vigencia de lo particular, de acuerdo con Unamuno, se hallaría en su dimensión universalizante y no en su reduccionismo. Desde la religión desembocó Imaz en el *humanismo* (base de su compromiso moral y político¹⁴), que para él significaría una unidad, “una simbiosis” entre las dos dimensiones cultural y política¹⁵; y en pro del “humanismo integral” abrazó el historicismo (y se contagió filosóficamente, como se contagia “un virus sagrado”, de un inmanentismo panteísta o histórico-evolutivo). No en vano, sus *cinco autores* filósofos históricos serían Vico, Comte, Hegel, Dilthey y Croce, a los que posteriormente se añadirían Collingwood y Dewey; pensadores “de la familia”, que diría Imaz¹⁶.

Llevado por este mismo espíritu de empresa humanista, inició en España –a su vuelta de una estancia de ocho años formándose filosóficamente en Alemania¹⁷– una labor de pensamiento y cultura que continuaría también en México: la labor de traductor junto con la dedicación a las revistas. En 1933 fundó con José Bergamín la revista de espíritu cristiano pero a su vez criticista *Cruz y Raya* (1933-1936), intento de fusión entre tradición y modernidad, de la que fue Secretario, y que aglutinó en torno suya a parte de la generación siguiente a la de Ortega. También fue un asiduo colaborador de la efímera revista *Diablo mundo*, ésta de espíritu netamente laico y republicano, fundada en 1934 por Corpus Barga y Arturo Soria¹⁸. Con Bergamín, unida a la amistad, tuvo lugar una empresa que continuó, ya en México, con la revista *España peregrina*, órgano de difusión de la Junta de Cultura Española de la que Imaz era secretario. También estuvo vinculado al proyecto de la importante revista hispanoamericana *Cuadernos Americanos*, fundada en 1941 por su también amigo Juan Larrea, otro notable español y hombre de empresas intelectuales.

La labor de traductor la inició Imaz en España, donde tradujo no pocas obras del alemán para la editorial Revista de Occidente¹⁹, fundada por Ortega. Ello le permitió, además de sobrevivir económicamente, relacionarse con los círculos orteguianos, si bien él nunca llegó a ser orteguiano (ni escolarmente, ni filosóficamente)²⁰. Esta misma dedicación (necesidad para su espíritu inquieto y obligación para ganarse la vida como operario intelectual²¹) la llevaría a cabo Imaz en América, en una de las instituciones más prestigiosas: el Fondo de Cultura Económica, fundada en 1934 por un grupo de intelectuales mexicanos, encabezados por Daniel Cosío Villegas²².

En este contexto de producción cultural en el exilio vemos el trabajo intelectual de Imaz articulado en cuatro niveles: el de la traducción (ya referido); el de las labores editoriales (en las revistas, y en las tareas editoras de “El Colegio de México” primero y FCE después); el ensayista (una monografía, más de cincuenta artículos y numerosos prólogos); y el

docente (primero en La Casa de España en México²³, que más tarde se convertiría en “El Colegio de México”, donde aunarían su investigación españoles y mexicanos; también en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM; y en la Universidad Central de Venezuela, donde fue uno de los fundadores de la Facultad de Filosofía).

Por otro lado, vemos su pensamiento filosófico articulado en torno a cuatro temas principales: 1) El tema permanente de la modernidad y su crisis; 2) el problema de nuestro tiempo: los “totalitarismos”²⁴; 3) la clarificación y desarrollo del historicismo filosófico; 4) la persecución de un humanismo integral. En estas tematizaciones hay que inscribir la recepción de Vico en Imaz.

II. LA RECEPCIÓN DE VICO EN IMAZ

La *Introducción a Vico* (1942) de Imaz tiene un importancia relevante en el contexto de la recepción de Vico en la cultura hispana –española y americana– durante la década de los 40. Esta recepción ya fue objeto de nuestros estudios publicados en el *Bollettino del Centro di Studi Vichiani* en 1989 y en *Cuadernos sobre Vico* en 1991²⁵. Consideremos ahora sólo la recuperación de algunos datos de interés. Por lo que se refiere a obras de Vico: en 1939 Jacinto Cúccaro había publicado en Argentina su traducción del *De antiquissima*. A ella siguió dos años después, en 1941, la traducción de la *Ciencia Nueva* de 1725, realizada por José Carner, amigo y compañero de exilio de Imaz, dentro del programa llevado a cabo por “El Colegio de México”. En 1944 aparecía en España en la *Revista de Ideas Estéticas* una selección de textos de la *Ciencia Nueva* traducidos y anotados por Manuel Cardenal Iracheta; y en 1945 Roberto Krebs publicaba en Chile la traducción de una selección del *De nostri* y de la *Ciencia Nueva*. Y, ya en 1948, la Editorial Espasa Calpe Argentina publicaba una versión en español de la *Autobiografía* realizada por Felipe González Vicén²⁶.

Por lo que se refiere a estudios sobre Vico, Alfredo Poviña había publicado en Argentina, en 1937, un breve ensayo de cuarenta y cinco páginas en la Imprenta de la Universidad de Córdoba; y en la Universidad de Buenos Aires, Jacinto Cúccaro publicó *Descartes y Vico* en una conmemoración del Tercer Centenario del “Discurso del Método”, donde se afirmaba el anticartesianismo de Vico²⁷. José Ferrater Mora saca en 1943, en el número 5 de la revista mexicana *Cuadernos Americanos* –de la que es asiduo colaborador Imaz y en la que éste ha publicado el año antes su introducción viquiana– su artículo *Vico y la historia renaciente*, que dos años más tarde aparecerá reelaborado dentro de su libro *Cuatro visiones de la historia universal*²⁸. Hasta la gran conmemoración que la Universidad de Buenos Aires celebra por el aniversario de Vico y de Herder en 1948, poco más hay de recepción en esta década, si exceptuamos entre 1945 y 1948 unas pocas páginas en las que Juan Villaverde reseña la presencia de América en Vico, José Russo Delgado se hace eco del principio gnoseológico, u Octavio Nicolás Derisi interpreta espiritualistamente la metafísica viquiana²⁹. Los *Ensayos conmemorativos* dedicados por el Instituto de Filosofía de la Universidad Buenos Aires, en donde contribuyen diversos y reputados estudiosos americanos (entre ellos Cúccaro, Virasoro, Poviña, Rodríguez Bustamante, etc.)³⁰ sí que constituye realmente un paradigma en la historia de la recepción de Vico en España y Latinoamérica. De dieciséis ensayos, doce estaban dedicados a Vico y sólo cuatro a Herder. Esto muestra –junto a los datos antes ofrecidos– que en esta década existió un interés real por Vico, sobre todo en Argentina y en México, que constituían focos de irradiación cultural a todo el ámbito hispano-americano.

Es en este contexto de emergencia de atención a Vico donde hay que situar la recepción de Imaz, que es –ante todo– muy peculiar. No sólo porque en 1942, cuando publica en el vol. III de *Letras de México* su ensayo de *Introducción a Vico*, hay escasos precedentes en lengua española, sino porque también este ensayo sale a la luz tras la estela de la traducción de la *Ciencia Nueva* debida a Carner, y a la par de la reseña sobre ésta –en el número correspondiente a abril-junio de 1942 de la revista *Filosofía y Letras*– autoría de Joaquín Xirau (1895-1946), uno de los más importantes representantes de la filosofía catalana (“Escuela de Barcelona”) –junto a Jaume Serra Hunter– en el exilio mexicano³¹. A pesar de lo cual, no deja de resultar curioso que cuando Imaz cita la *Scienza nuova* lo hace del italiano y refiere además la edición de 1730, y no en cambio la de 1725 ni la de 1744. También hace uso del *De antiquissima*, y, sobre todo, le interesa la *Autobiografía* de Vico (que alguna vez cita en italiano aunque sin ofrecer referencias). ¿Por qué, entonces, una “Introducción” a Vico, si este autor está presente en el interés suscitado en esos momentos? Por un lado, porque Imaz participa de ese interés hispanoamericano por Vico; y, por otro, porque en él calan tan hondamente las ideas viquianas (de un filósofo con el que superar la crisis) que le hace dar a su ensayo el carácter publicista de una “introducción” a sus principales doctrinas.

Su interés se nos hace más patente cuando apreciamos que este artículo de 1942 no es algo circunstancial, pues el mismo autor lo incluirá en 1946 como capítulo de su libro *Topía y Utopía*, donde recoge ensayos de una época de crisis, de sus ideales y decepciones, pero con la impronta de señalar éstos, desde un talante humanista y una valoración historicista, ya un camino hacia el futuro. Vico, indudablemente, está entre esos autores que marcan una vía de superación de la crisis. Por otro lado, hay que destacar cómo en la linealidad y homogeneidad de esta obra la presencia de Vico resulta constante. Al igual que también en todos los posteriores escritos y aquéllos no recogidos por Imaz en su *Topía y Utopía*, publicados dispersamente, que –compilados por Alfonso Reyes y José Gaos– sus amigos editaron en 1951 como un volumen póstumo con el título de *Luz en la caverna*. Igual que esta presencia viquiana resulta de gran valor en su única monografía: *El pensamiento de Dilthey*, de 1946, donde en relación con la idea del historicismo Vico ocupa un lugar relevante en su esquema expositivo al comienzo y al final de la obra. Y esto es importante no sólo porque Imaz tenga el mérito de ser uno de los iniciadores de los estudios diltheyanos, sino porque constituye uno de los mayores puntales de los estudios historicistas en lengua española³².

Ya hemos argumentado anteriormente que sus trabajos de traducción y de corrección constituían también para Imaz una verdadera escuela de ideas, que él iba absorbiendo e integrando en su propia configuración filosófica, más problemáticamente que eclécticamente. Imaz no sólo conoce como pocos todos los rincones de la obra de Dilthey; también se relaciona con la obra de Croce, y especialmente *La storia come pensiero e azione*, que para su misma editorial mexicana traduce Díaz-Canedo con el título de *La historia como hazaña de la libertad*. También usa y conoce en profundidad la clásica obra de Meinecke que FCE vierte al español como *El historicismo y su génesis*; y *La filosofía de la Ilustración* de Cassirer que el mismo Imaz traduce para el Fondo, así como *Mímesis* de Erich Auerbach. Y habiendo trabajado antes de la guerra para la editorial Revista de Occidente, no le habría sido desconocido el estudio monográfico del discípulo de Kurt Breysig, Richard Peters, que la editorial de Ortega había publicado en español en 1930 (sólo un año después de la edición original alemana) como *La estructura de la historia universal en J.B. Vico*. Ni la posterior

publicación –ya en 1941, en la misma casa– de la *Historia de la Filosofía* escrita por Julián Marías –que contiene un capítulo dedicado a Vico– considerando que el discípulo católico de Ortega es varias veces objeto de las críticas de Imaz. También accede, aunque más tardíamente, a las ideas de Collingwood, otro notorio referente viquiano. Pero, como decimos, al margen de constatables vías de recepción, su conocimiento no da la impresión de ser sólo indirecto, sino que Imaz parece haber realizado también lecturas directas, aunque no haya referencia a fuentes en sus escritos, salvo cuando se refiere a “su editor (1844) Ferarri” y cita en italiano su afirmación de que Vico se trata de *il più singolare anacronismo nella storia delle idee*³³.

Un dato a tener en cuenta es que su entusiasmo por Croce acrecienta su interés por Vico. En 1942 publica bajo el título de “Conquista de la libertad” un encendido homenaje a Croce –con formato de comentario breve, tras la lectura de *La historia como hazaña de la libertad*–, que se publica en el número de enero-febrero de *Cuadernos Americanos*. Al final de éste termina diciendo:

“No hago tanto objeciones a Croce como a mí mismo. He leído su libro con emoción, no sé si intelectual, aunque las ganas, las mismas que deben encender el fuego, eran ardientes. Me he sentado muy cerca, no diré de él, sino de su heroico y grandioso mensaje, monumento que erige a su pensamiento. Veo la insuficiencia teórica de su logicismo histórico, pero no es lo que me preocupa por ahora y por eso no la discuto. De una manera o de otra habrá que ponerse de acuerdo para reconocer que el gran revolucionador de la filosofía, el que la hizo girar definitivamente los 180 grados para que pudiera llamarse plenamente moderna, fue Vico al perpetrar la fabulosa hazaña de suplantarse la milenaria teología natural o metafísica, por una teología civil o metahistoria, entregándole por primera vez al hombre su propio mundo”³⁴.

Dos meses más tarde, en abril del mismo año, aparece su ya referida *Introducción a Vico*, que comienza con esta pregunta: “¿Han exagerado patrióticamente, Gentile y Croce, al insistir en la significación extraordinaria que en la historia de las ideas correspondería a Vico?”³⁵. A su juicio, y a pesar de la ausencia en tantas y tantas historias de la filosofía, es evidente que no. La influencia crociana en la lectura que Imaz hace de Vico resulta notoria. En el número de julio-agosto de los *Cuadernos*, en un artículo dedicado a Francisco Romero, no dudará en mencionar el “idealismo” viquiano junto al hegeliano, que “habían penetrado” en la historia “intelectualmente, descubriendo en el curso de los acontecimientos humanos su viva y extraña lógica, embebida de irracionalidad pasional, y resolviendo en la unidad del conocimiento-acción la dualidad del producir contingente y del producto colocado en las alturas del espíritu”³⁶. Y en el último número del año, en la misma revista, reflexionando sobre antropología a propósito de una obra de Linton, incluye a Vico entre los primeros que miraron hacia la naturaleza primitiva para fundar en el antropologismo historicista su explicación de la historia³⁷.

Visto este somero repaso, pasemos a la recepción de Vico en los escritos de Imaz y a la interpretación que éste hace de su pensamiento, para poder destacar así algunos aspectos de su asunción viquiana.

Como ninguna de las ediciones de obras de Imaz que hemos manejado posee índice de nombres, nos hemos permitido incluir al final un sumario completo de citas. Por esta razón, no vamos a seguir ahora una exposición cronológica de su tratamiento de Vico, sino más bien una exposición conforme a una estructura temática: a) anticartesianismo de Vico; b) la “lógica poética” y el problema de la acción humana (pasiones); c) el historicismo de Vico; d) la autobiografía como historiografía.

II.a Anticartesianismo

Según Imaz, Vico no solamente ha padecido de omisión en los manuales de historia de la filosofía, sino que también habría sufrido el olvido en su propia época. En los manuales porque no tiene cabida un extraño que “centra todo su pensamiento filosófico en la historia”; y en su siglo porque se adelantó a él. Sin embargo, para Imaz no existen razones que justifiquen ninguna de las dos presuntas actitudes de descuido. Ni el anticartesianismo y baconismo de Vico “desentonan” con su siglo, ni su *Ciencia Nueva* resulta anacrónica. Más bien al contrario, ésta es la ciencia que busca el XVIII, como el anterior siglo había buscado la de Galileo. No sólo Vico no resulta anacrónico en el siglo en que tenemos entre otros a Hume, a Voltaire, a Turgot, a Lessing, a Herder (“que tantas veces nos recuerda a Vico”), sino que el XVIII “empieza filosóficamente con Vico”³⁸. Por tanto: “Aunque éste no le hizo mucho caso, no creo que en ese dieciocho [...] Vico esté de non”³⁹. El siglo que inaugura Vico será un siglo preocupado por la historia. Pero el gran iniciador tenía muchos frentes de lucha abiertos. “Vico, el gran anticartesiano, que lucha denodada y expresamente contra el imperio cartesiano en Nápoles”⁴⁰, no es de extrañar que se sintiera, como él mismo dice, “como un extranjero en su patria” y un “desconocido por ella”⁴¹. Precisamente porque Vico se sabía un hombre del nuevo siglo, del siglo que con él comenzaba a alborear, podía reprochar a sus coetáneos la falta de reconocimiento hacia su persona y hacia su reivindicación de una novedosa ciencia del mundo humano.

El anticartesianismo de Vico lo extrae Imaz de su *Autobiografía* y del *De antiquissima*. Según su intérprete, la viquiana posición en contra de la corriente supone

“la reacción contra el dogmatismo racionalista que desconoce la naturaleza propia de la realidad humana, y que se arroga pretensiones de conocimiento absoluto que, en realidad, corresponden al conocimiento histórico. El verdadero conocimiento –continúa Imaz– es aquél en que la verdad se ‘verifica’, se hace, cuando la realidad se agota en este hacer”⁴².

En la historia nuestro conocimiento es creador, y nos permite lograr conciencia de nuestra acción.

II.b La lógica poética y el problema de la acción humana (pasiones)

Vico es tanto un filósofo que integra la historia, y por tanto las pasiones, como un historiador que reconcilia la razón filosófica con el mito poetizador. Por eso cree y afirma que el estudio de la naturaleza del hombre debe hacerse en la historia. Imaz considera que esta posición le otorga a Vico un lugar importante dentro de la filosofía moderna. De hecho, él mismo lo incluye casi siempre cuando realiza algunos resúmenes históricos sobre la filoso-

fía de la época moderna. Así, por ejemplo, en un relato sobre el trato moderno otorgado al problema de las pasiones, Imaz reconoce cómo en la modernidad algunos filósofos buscan la solución al problema de las pasiones acercándose a la historia y empujados por poetas e historiadores. En el caso del napolitano han estado entre éstos Tácito y Bacon como autores suyos, junto al filósofo Platón⁴³. Tácito ha sido “el historiador que ha trabajado con él”, como Tucídides en Hobbes o Tito Livio en Maquiavelo. Pero lo que importa en la Modernidad no es tanto el autor como sí “la influencia decisiva del historiador en el filósofo”⁴⁴. Y Tácito, más que historia hecha, le ha ofrecido a Vico una monumental dialéctica de las pasiones. Así, dirá el filósofo español: “Ya a principios del siglo, Vico se había apoyado en Tácito, el historiador más ‘apasionado’, más metido en el mundo infernal de las pasiones”⁴⁵.

Y es por las pasiones, por el problema de la *acción*, que “entra por primera vez plenamente la historia en la filosofía, después de una pugna milenaria”⁴⁶. Lo mismo opina Imaz al tratar la cuestión de *La Ilustración y el sentido histórico* –mediando en su exposición la *Filosofía de la Ilustración* de Cassirer– cuando dice que frente a los racionalistas que se las han arreglado reduciendo las pasiones con sus ideas claras y distintas, en cambio:

“En Vico las pasiones se muestran irreductibles a este tratamiento y apunta [Vico] tenazmente que son los instrumentos de la razón a lo largo de la historia”⁴⁷.

Por eso el siglo XVIII es realmente el siglo de Vico, y es el siglo del sentido histórico; porque a diferencia del XVII, donde como Hobbes se empieza estudiando a los historiadores para acabar entregándose a la filosofía, el XVIII, con autores como Vico o Hume, comienza ocupándose de filosofía para acabar arribando a la historia⁴⁸. “El XVII gravita sobre la *Scienza nuova* de Galileo, la ciencia físico-matemática. El XVIII –dice Imaz– empieza su carrera con el libro de Vico, que también lleva la pretensión de fabricar una *ciencia nueva*, la de la historia”⁴⁹. Vico vendría, pues, a suturar el “desgarramiento de la conciencia europea” que comienza a producirse cuando en el s. XVII el pensamiento racionalista ha logrado una aparente unidad de la filosofía a costa de la historia, de su triunfo sobre la historia mediante “una unidad violenta y despótica que se apoya en la autoridad imponente de la mecánica racional”. De ahí, como dirá Imaz en *El pensamiento de Dilthey*, que convenga recordar “los reproches que hace Vico a los cartesianos por su desdén de lo histórico”⁵⁰. Nuevamente reiterará que:

“El siglo XVIII parece encabezado típicamente por la obra de Vico, *Principi di una Scienza nuova* (1725), ciencia que pretende despojar a la *Scienza nuova* galileana de su señorío metafísico. Intento prematuro, porque la mecánica de Newton se impone rotundamente y domina el siglo”⁵¹.

Debemos apreciar ya que la imagen de Vico siempre está ubicada en el tema de la crisis de la modernidad, y que su nombre emergente junto al de otros filósofos modernos. También que su pensamiento es colocado en clave de intento de ruptura con los elementos que propiciarán la gran crisis de la conciencia y de la ciencia europeas. Y, por último, que

el nombre de Vico aparece frecuentemente vinculado a los de otros historicistas, como son los de Dilthey, Croce, Meinecke o Collingwood. Así resulta frecuente en varios de los escritos publicados durante el año 1946, especialmente en los dedicados a estos últimos autores⁵². Por ejemplo, cuando trata de Collingwood, uno de sus últimos grandes descubrimientos, Imaz nos recuerda que tras el dominio de las ciencias de la naturaleza comenzó a abrirse el camino de las ciencias humanas, para lo cual hubieron de escindirse “el mundo de la naturaleza y el de la historia con las dos formas de conocimiento: explicación y comprensión o, si se quiere, conocimiento superficial y conocimiento profundo. Algo –dice Imaz– que nos recuerda a Vico”. Y no nos oculta el filósofo español que uno de los motivos de su interés por el filósofo inglés radica en que éste ha sabido ver que a la filosofía de la naturaleza no es posible salvarla si no es “determinándose a considerar el conocimiento de la naturaleza como un conocimiento histórico también”, proceder con arreglo a las exigencias del conocimiento histórico; como ya por su lado había hecho Croce, “pero con una intención pragmática –dice– y sin conceder importancia mayor a la naturaleza, de acuerdo en esto con su venerado Vico”⁵³.

El filósofo napolitano es presentado por Imaz como un conciliador de la razón y del mito, del mundo poético y del mundo filosófico, un filósofo que abre el camino necesario para que, no interpretándose racionalistamente el mito, sea posible entonces “unificar los dos mundos y reconciliar los dos Destinos: el *trágico* y el filosófico. Un filósofo, seguidor de Platón, Vico, inició ya este camino”⁵⁴. Para ello es necesario, entre otras cosas, tomarse la imaginación en serio, como hace Goethe o como hace Unamuno⁵⁵. Esta misma apreciación imaziana del proyecto unitarista que lleva a cabo Vico con su *lógica poética* se reiterará un par de años después en un ensayo en torno a la antropología amerindia. En este caso, Imaz opone a la tesis de la “mentalidad prelógica” la afirmación viquiana de una *lógica poética*, para vincular dos “mundos de discurso” (el mundo mágico y el racional) hondamente separados por la mentalidad racionalista:

“sólo cuando se haya logrado la unidad de estos dos mundos –dice Imaz–, no mediante una superposición eclipsadora o una lógica yuxtaposición a cargo del prefijo *-pre*, sino con algo que ya Vico presintió bajo el nombre de *lógica poética*, tendremos un conocimiento más cabal del hombre y, en la medida que cabe, del Mundo”⁵⁶.

Decíamos que es necesario tomarse la imaginación en serio. Y ésta es una de las aportaciones viquianas que Imaz destaca. La innovación de incluir a la imaginación, a la fantasía creadora, en el método; un “método sintético” que va buscando en los hechos, “como recordando *en ellos*” imaginativamente “la idea que los engendra en cada caso”. “Esta imaginación creadora, poética, penetra así en la vida histórica del espíritu humano”, dice Imaz recordándonos aquél párrafo de la *Scienza nuova* que nos postula cómo quien estudia esa ciencia nueva se narra a sí mismo la historia ideal eterna, y adentrándose en las modificaciones de la mente humana encuentra la manera en que se ha formado el mundo humano –por ser obra del hombre–, y que, por tanto, “quien medite esta ciencia crea para sí su objeto”. Es una imaginación poética, creadora, la que vuelve hacia las cosas humanas y se erige en razón narrativa⁵⁷. Y la que nos permite ver el despliegue histórico-evolutivo de todo lo

que el “*sentido común* de la humanidad” ha sido aplicado “por los hombres a las *necesidades y utilidades* humanas”⁵⁸.

Son tantas las cuestiones que se desbordan desde la introducción a Vico, que Imaz no deja de reconocer cómo él no hace “más que colocar el toro en suerte”⁵⁹; o sea, conforme al símil taurino, colocar a Vico en disposición de poder entrar a fondo en sus ideas.

II.c El historicismo de Vico

Pero Imaz no sólo teoriza sobre Vico, sino que también lo asume a sus circunstancias históricas y vitales concretas. De hecho, se ha referido al napolitano por primera vez en un texto esencial, cual es su *Discurso in partibus*, de 1940, donde se reflexiona acerca de cómo hay que continuar con el hacer, para una vez perdida la guerra (civil española) no perder también *la verdad*, y cómo esta actitud significa, interpretando a Vico, que el hombre no puede *desentenderse* de los acontecimientos de su época, por muy turbulentos o catastróficos que éstos sean.

“Porque el mundo del hombre –dice Imaz– es la historia. Mundo, como el otro, que no se para, y, más que el otro, en perpetua creación. Decía Vico que el hombre conoce mejor aquello que hace y por eso puede conocer mejor la historia que no el mundo físico. Pero para conocerla es menester que la haga”⁶⁰.

De qué modo asume Imaz el ideario viquiano, es algo que se aprecia en la continuación de su discurso, que sintetizamos a renglón seguido:

“Nosotros los intelectuales, por lo menos los que llevamos dentro la experiencia vivida de la guerra de España no creemos que el mundo está ahí, como una bola mirífica, para que lo vayamos contemplando con delectación o con asco. El mundo, mundo nuestro, el histórico, [...] es algo que se está haciendo, que nos hace o nos deshace, que hacemos o deshacemos. No hay escape. Ésta es la tragedia y la grandeza de nuestro destino. [...]. Cuando el mundo está revuelto, alborotado, con sobresaltos de parto, hay que meterse en él para conocerlo y para, conociéndolo, hacerlo. Hay que tomar una postura y hay que tomar posiciones: o con las fuerzas creadoras, con el conocimiento, o contra las fuerzas creadoras, contra el conocimiento. Si para alguien no hay opción, es para el intelectual”⁶¹.

Si se ha perdido la guerra, ¿se ha perdido la *verdad*? Responde Imaz:

“El español sano que ha perdido la guerra recobra la verdad, su verdad. Esa verdad que el mundo nos hace y nosotros hacemos en el mundo. Si no recobramos el hilo de la verdad que teníamos, estamos perdidos [...]. Recojamos el hilo de nuestra verdad, una verdad que nos hace si la hacemos, que nos deshace si no la hacemos. No podemos sintonizar con el mundo revuelto de ahora si no recobramos o mantenemos el nervio que tuvimos en el mundo revuelto de nuestra guerra. Entonces comprendimos muy bien que la verdad no nace, sino que se hace”⁶².

El mundo de ahora empieza con nuestra guerra, sentenciará Imaz. Por eso, cuando el infatigable buscador de humanidad, que era este vasco universal, siempre desengañado de los racionalismos y escudado de sus antónimos, estudia a Vico o explica el historicismo de Dilthey, lo que busca –como muy bien definiera Picón-Salas en su *Memoria de Eugenio Imaz*, en 1951– es

“el combate antropológico por vencer la contingencia natural, por sufrir y padecer como ser histórico. De aquel concepto de Vico –tantas veces glosado por Imaz– de que el hombre sólo comprende lo que él mismo crea, surge la Ética activista de atreverse con el mundo, para que éste también se convierta en instrumento humano”⁶³.

No en vano en su ensayo de 1943, *El sentido histórico*, al exponer los avatares de este “sentido” (que Nietzsche denominaría como el sexto sentido del siglo XIX), Imaz aboga por continuar –contra todo historicismo o filosofía relativistas– la línea del *historicismo filosófico* sostenido por Croce y que tiene su ilustre precedente en Vico:

“El XVIII descubrió el mundo histórico, es decir, vió en la historia un mundo, algo con sentido; el verdadero mundo del hombre, el que nace y le hace, el que tiene que conocer para hacerlo conociendo. [...] La gran tradición humana, colectiva, universal, la mantiene con el mismo ardor que sus antepasados, el solitario de Nápoles: Croce”⁶⁴.

Es uno de los legados de Dilthey: que al hombre no se le conoce cavilando sobre uno mismo, sino que al hombre se le conoce en la historia. Vico venía a decir en el parágrafo 331 de la *Scienza nuova* (ed. 1744) que el hombre ha hecho y hace el mundo histórico humano y que por eso puede conocerlo con verdad, por lo que “se pueden, y se deben, hallar los principios en las modificaciones de nuestra propia mente humana”⁶⁵. Este mismo sentido, revierte diltheyanamente en Imaz, viéndolo patente también en las *antropologías filosóficas* de Groethuysen y de Cassirer: el hombre sólo cumplirá el mandato délfico si trata de comprender las manifestaciones y modificaciones (religiosas, artísticas, científico-filosóficas) con que “el hombre, conociéndose, revelándose a sí mismo en cada una de esas direcciones, ha ido también *haciéndose a sí mismo en la historia*”⁶⁶. Parece que Imaz ha fundido bien la herencia viquiana y la diltheyana, el valor del “hacer” y la conciencia de “humanidad”, el paso del sentido histórico a la conciencia histórica. No hace falta más que recordar a Dilthey en una sentencia de *El mundo histórico* para darnos cuenta de ello; aquella donde dice el alemán:

“Si la naturaleza humana quiere poseerse a sí misma en su realidad y poder, en la plenitud de posibilidades vivas de la existencia humana, sólo podrá hacerlo dentro de la conciencia histórica, tendrá que cobrar conciencia, de una manera comprensiva, de las manifestaciones máximas de sí misma y sacar de aquí los ideales concretos de un porvenir más bello y más libre. La totalidad de la naturaleza humana sólo se halla en la historia; el individuo cobra conciencia de ella y se regocija cuando conjura en sí los espíritus del pasado”⁶⁷.

Si primeramente Vico ha sido recepcionado por Imaz a partir de Croce, también resulta nuevamente recepcionado y objeto de bastante atención a partir de Meinecke y a propósito del esclarecimiento acerca del historicismo. Este tratamiento se da en el ensayo de 1946 *Historia, lo demás son cuentos*⁶⁸, que Imaz incluye íntegramente también como capítulo primero de su obra *El pensamiento de Dilthey*⁶⁹. Analizando “puntos y comas del historicismo”, Imaz nos adentra en su densa interpretación del pensamiento de Dilthey intentando esclarecer la ubicación y dimensiones del historicismo. Porque el nombre y el pensamiento de Dilthey están asociados más que nada al término “historicismo”. Y ya en su primera página comienza exponiendo la misma consideración con la que arranca también Meinecke en su conocida obra: el término “fue empleado por primera vez “en su sentido justo, en el libro de Karl Werner sobre Vico, 1879, al hablar del ‘historicismo filosófico’ de Vico”⁷⁰. Imaz repasará las diversas acepciones del sustantivo porque, a pesar de la la calificación de la palabra, “no se puede decir que el historicismo filosófico de Vico, el de Meinecke o el de Croce, por ejemplo, sean lo mismo”. Con frecuencia el historicismo “se suele identificar, sin más, con su representante más poderoso, el alemán, y esto trae consigo no pocas confusiones en problemas tan decisivos como los de su origen o los de su supuesta crisis”⁷¹. En relación con los modos de “elaborar la historia”, existe una segunda acepción del término, que es la que tiene que ver con la Historiografía. Mas, cuando se llevó a cabo el primer salto significativo y preciso fue cuando se habló del “historicismo filosófico de Vico”. Es también la acepción filosófica la que, según Imaz, realmente encuadra el pensamiento de Dilthey dentro del pensamiento actual. Sin embargo, se exige aún más clarificación, pues lo que por historicismo filosófico entiende Meinecke se aplica bien a una parte del historicismo alemán, pero no por ejemplo al historicismo italiano (Croce) o al inglés (Collingwood), lo que hace necesario fijar un denominador común y radical para la denominación de “filosófico”.

Y aquí es donde entra de nuevo Vico:

“Efectivamente –dice Imaz–, con Vico aparece por primera vez, con plena conciencia, lo que pudiéramos apreciar como consideración historicista de la problemática filosófica. Habla Vico de que, hasta él, la filosofía ha sido siempre una teología natural y que ya ha llegado el momento en que se convierta en una teología civil. Es el giro de 90 grados que él lleva a cabo. En vez de metafísica lo que hay que hacer es meta-historia. La verdad última, que busca la filosofía, no se puede encontrar reflexionando radicalmente sobre el mundo físico, que no es radicalmente cognoscible, sino sobre el mundo humano: el mundo histórico*. La primera versión historicista del *conócete a ti mismo*”⁷².

Con esta delimitación reconoce Imaz que es posible cribar mucho de lo que pasa por historicismo filosófico sin serlo, pero por otro lado no excluye ninguna forma de historicismo (ni siquiera el que propende al relativismo), ni lo confina en las fronteras geográficas del espíritu alemán. Con ello da la impresión de que más que a Meinecke, a quien Imaz sigue es a Croce, el cual también ha desbrozado “El historicismo y su historia” en la parte segunda de *La storia come pensiero e come azione*, donde –como es sabido– se dice que historicismo, “en la acepción científica del término, es la afirmación de que la vida y la realidad

son historia y nada más que historia”; y que, por tanto, el historicismo se desenvuelve “en oposición y polémica” contra el *racionalismo abstracto* o *ilustración*, “y se levanta por encima de ella”⁷³. ¿Que el historicismo está en crisis?, se preguntará Imaz a mitad del pasado siglo. ¿Donde? En Francia se empiezan a traducir las obras de Dilthey, en Inglaterra está el exponente de Collingwood, en Italia su filósofo magistral Benedetto Croce, en EEUU está Dewey (que es historicista, a pesar suyo), en Alemania Troeltsch es un digno continuador de Dilthey, y en Hispanoamérica, además de la figura de Ortega están las de Francisco Romero y José Gaos, junto a la de Imaz y otros más. Si el historicismo está en crisis, dice Imaz, “será en las cátedras de filosofía” pero no en el pensamiento de nuestro tiempo. De modo parecido al fervor que Croce sentía por su su egregio paisano, Imaz tiene una reverenda devoción por Croce, como llegará a tenerla también por Collingwood, quien a su vez era entusiasta del “patriarca de la filosofía italiana”, cuya autobiografía –como se sabe– tradujo al inglés.

El caso español y americano no deja de ser curioso en la historización de esta recepción. Nos hemos empeñado en indagar el espíritu alemán descuidando aquel que nos es más propio y cercano. Muchas de las obras de Croce estaban traducidas al español, “y nadie en nuestros días se ocupó de él”, ni siquiera cuando Ortega había advertido de que convendría traer a España al filósofo italiano.

“Y sin embargo –dice Imaz–, la mejor preparación para entender a Dilthey hubiera sido el conocimiento de Croce. Su estilo está mas cerca de nosotros, y su ciencia y su invectiva también. Pero no es sólo esto. Croce viene de más atrás que Dilthey, su historicismo tiene raíces más viejas: Vico”⁷⁴.

Un Vico, además, más cercano a los españoles que cualquier otro pensador europeo⁷⁵. De todo ello cabe apreciar que, desde 1940 hasta 1950, valga decir hasta su muerte, lo que podríamos denominar la *década historicista* de Imaz, éste no sólo es un entusiasta reivindicador de Vico, sino que hace patente que su “actualidad” está ligada a la “actualidad” del historicismo, y viceversa. Vico es la introducción y el epílogo al problematismo historicista. En el balance que nos ha dejado Imaz de la actualidad del historicismo hay una conclusión clara en la que emerge de nuevo el espíritu del filósofo napolitano. La cuestión no es hablar tanto de “crisis” ni de “superación” del historicismo, como pretendían el postivismo tanto como el metafisicismo. De lo que se trata realmente es “de *hacer un buen historicismo*”:

“Un historicismo –alega Imaz– que, por fin, conciliara la filosofía y la historia, a filósofos e historiadores, lo universal con lo concreto: un historicismo que curara nuestra ‘conciencia desgarrada’”⁷⁶.

Y hay un hecho más, que es destacado frecuentemente por Imaz, “hecho sobre el que –según él– no se ha llamado bastante la atención”: “Vico escribe una autobiografía donde sigue el ‘curso histórico’ de su pensamiento”⁷⁷. Croce también tiene su autobiografía, con un perfil semejante. Sería hora de establecer un paralelo instructivo con la biografía de Dilthey y la de otros historicistas.

II.d La autobiografía

En la autobiografía de un filósofo se viene a cumplir esa rigurosa exigencia de aunar la exposición sistemática con una historia evolutiva, “con la exhibición del desarrollo de su pensamiento, desde las primeras raíces de la vida”. Este proceder es del mismo tipo que Dilthey exigiera para la elaboración de la historia de la filosofía: histórico-evolutivamente. Así como la historia pivota sobre la biografía, la historia de la filosofía tiene que hacerlo sobre “la biografía del pensamiento filosófico”; y no hay mejor biografía filosófica que la autobiografía del filósofo. En ella, verdadera razón narrativo-histórica, las palabras se nos presentan como verdaderas vivencias⁷⁸. Así leemos en el *Asedio a Dilthey* (1945):

“Del significado, el valor y los fines, y de la efectividad en que se teje su urdimbre, el hombre se da cuenta por la experiencia de su propia vida. En ella aparecen estas categorías. En este sentido la *autobiografía* es un documento ejemplar, por tan pegada a la vivencia. El sujeto y el objeto siguen siendo el mismo: el sujeto trata de conocerse a sí mismo, autognosis, conociendo el curso de la vida que le marca su sentido. [...]. Viene después la *biografía*, donde ya no tenemos esa identidad entre sujeto y objeto y donde la revivencia tiene que funcionar íntegramente”⁷⁹.

En esta reflexión parece Imaz recordar a Vico, cuando nos señala que no hay que olvidar que el conocimiento de uno mismo no se logra por introspección sino que, conforme pensaban Vico, Dilthey o Unamuno, “el hombre se conoce mejor a sí mismo en lo que hace, en algo que ya se ha exteriorizado”, y ello implica “saltar de la vivencia a la comprensión”⁸⁰. Una estructura en desarrollo. Y el método para captar esos nexos efectivos no es otro que el hermenéutico.

En la *autobiografía* no basta la vivencia, sino que es necesaria la *revivencia*, la “comprensión”⁸¹. Y porque –como diría Ortega– el hombre más que *biología* lo que tiene es *biografía*, en el mundo de la historia nos vemos obligados a manejar realidades humanas, asuntos, usos, expresiones, ideas, etc. Por eso el método de las ciencias humanas es fundamentalmente el de la comprensión, que en un sentido extenso puede denominarse método hermenéutico. La hermenéutica es un *método* que “nos es impuesto por el análisis de la vivencia de comprensión: el método interpretativo de las manifestaciones de la vida”⁸². Porque del hombre no podemos saber más que lo que hay en él, lo que hay en su vida, en la historia. Por eso no es posible ir más allá de la vida. Por eso, por seguir a Vico y a Dilthey, Imaz asume también el sentido immanentista de un historicismo humanista ligado indeleblemente a la filosofía de la vida⁸³.

“Y aunque parece que los filósofos no tienen biografía –expresa Imaz–, no sólo la tienen sino que, a veces, hasta la describen. El ejemplo de Vico también en este terreno ha tardado en dar su fruto, pero hoy casi todos los filósofos dignos de este nombre, esos que se cuentan con los dedos de una mano, o han escrito su propia biografía –Croce, Collingwood, Santayana, Bergson– o se la han dictado a sus hijas –Dewey, Dilthey”⁸⁴.

La *autobiografía* es la narración vital e histórica de un proceso de entendimiento, y a su vez es el relato intelectual de la experiencia y las vivencias de un individuo. En el filósofo ésta debería ser la exigencia de confesar *el proceso vivo del pensamiento*. “La autobiografía de un hombre dedicado a pensar tiene que ser la historia de su pensamiento –dice Collingwood. He escrito este libro para contar lo que me parece pertinente acerca de la historia del mío.” “Esto mismo habían hecho antes otros dos pensadores de la familia: Vico y Croce”, apostilla Imaz en *El pensamiento de Dilthey*⁸⁵. Y como ya dijera el filósofo español en su *Introducción a Vico* del año 42, él que dejó todos sus fragmentarios escritos salpicados de biografía:

“Esta autobiografía de Vico que, escrita en tercera persona, está sembrada de anacronismos, chispea, sin embargo, con el relato ‘histórico’ del desarrollo de su mente. Por fin, lo histórico, personal o social, una de las grandes obsesiones de los humanistas, [...], estalla encendido y luminoso”.

Ese fulgor viquiano sirvió para iluminar en parte, como la luz en la caverna, aquella sombría década que acabó apagando la vida de Imaz.

NOTAS

1. Con motivo del Centenario de su nacimiento, se celebró en el año 2000 (San Sebastián, 12-15 de diciembre) un notable Congreso: “Eugenio Imaz en su centenario. San Sebastián-1900; Veracruz-1951”, organizado por la Universidad de Deusto, dedicado a analizar la vida, la obra y el pensamiento del autor.

2. Todos en FCE, México, 1943-1951: *Hegel y el idealismo* (versión y epílogo de E. Imaz; 1944); *Historia de la Filosofía* (trad., pról. y bibliografía de E. Imaz; 1951); *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII* (versión y pról. de E. Imaz; 1943); *Introducción a las ciencias del espíritu, en la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia* (versión y pról. de E. Imaz; 1944); *De Leibniz a Goethe* (Versión de J. Gaos, W. Roces y E. Imaz, pról. de E. Imaz; 1945); *El mundo histórico* (versión, pról. y notas de E. Imaz; 1944); *Psicología y teoría del conocimiento* (versión, pról. y notas de E. Imaz; 1945); *Teoría de la concepción del mundo* (versión y pról. de E. Imaz; 1945); *Vida y poesía* (versión de W. Roces, pról. y notas de E. Imaz; 1945).

3. E. IMAZ: (I) *La fe por la palabra*; (II) *Topía y utopía*; (III) *Luz en la caverna*; edición, ensayo preliminar y prólogos de José Ángel Ascunce Arrieta, Universidad de Deusto (Cuadernos Universitarios - Colección Peñaflores), San Sebastián, 1988-1989, 3 vols. J.A. ASCUNCE, “Eugenio Imaz. Tras las huellas de una utopía imposible. Vida, obra y pensamiento”, en E. IMAZ (I), pp. XI-CLVIII; y “Ensayo de bibliografía general”, en *ibid.*, pp. CLIX-CLXXIX. J.A. ASCUNCE, *Topías y utopías de Eugenio IMAZ. Historia de un exilio*, Anthropos, Barcelona, 1991; I. ADÚRIZ, *Eugenio IMAZ: una filosofía de la vida. Ciencia y espiritualidad*, Universidad de Deusto, San Sebastián, 1995. J.A. ASCUNCE (comp.), *Eugenio IMAZ: hombre, obra y pensamiento*, FCE, Madrid, 1990, p. 212.

4. Parece claro que al filósofo, más incluso que al poeta, le es necesario la propia lengua no sólo para pensar filosóficamente (la enseñanza orteguiana de pensar en español había cuajado realmente) sino también para discutir y “ensayar”, para que su obra tenga una ubicación y dimensión creadoras dentro de una cultura: al pensamiento filosófico y creador le son necesarias las raíces. La lengua del poeta es original, íntima y apátrida, como la imaginación misma. Razón tiene J.L. Abellán cuando sugiere que grandes poetas como Juan Ramón Jiménez, Luis Cernuda, Jorge Guillén, o Julio Salinas emigraron a EEUU y siguieron poetizando en la lengua propia que llevaban consigo. Por el contrario, el pensamiento del filósofo, tan experiencial y a la vez tan conceptual, sólo se desarrolla en otra lengua si ésta le es dada como propia: bilingüismo o trilingüismo, o tras largos años de aclimatación cultural (fue el caso, p.e., de Ferrater Mora). Porque la lengua no es sólo un instrumento, sino la hermana siamesa del pensamiento. Y con metafísica o sin ella, con el escepticismo que –como decía Dilthey– acompaña a la metafísica como su sombra, no podremos negar el indeleble vínculo ontológico entre la palabra y el desvelamiento del ser, la inextricable raigalidad entre ser, decir y pensar.

5. J.L. ABELLÁN, *Panorama de la filosofía española actual*, Espasa-Calpe, Madrid, 1978, pp. 108 ss. Cfr. del mismo autor, *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, FCE, México-Madrid, 1999; y

Filosofía española en América (1936-1966), Guadarrama, Madrid, 1967. Véase de LUIS DE LLERA, *El último exilio español en América. Grandeza y miseria de una formidable aventura*, Editorial Mapfre, Madrid, 1996.

6. J.L. ABELLÁN, *Panorama de la filosofía...*, cit., p. 123.

7. J. GAOS, “Los ‘transterrados’ españoles de la filosofía en México”, *Filosofía y Letras. Revista de la Universidad de México*, 36, oct.-dic. 1949.

8. Algunos notables filósofos se negaron a tomar parte en el conflicto, y salieron de España antes de comenzar la guerra. Han quedado clasificados como miembros de la “Tercera España”. Así, por ejemplo, José Ortega y Gasset, quien tras su exilio exterior, principalmente en Argentina, volvió a España en 1945, donde vivió hasta su muerte en 1955 una especie de exilio interior. Hubo quienes, incluso antes, como Julián Marías, Manuel García Morente o Xavier Zubiri retornaron a España tras la guerra. Vid. J.M. SEVILLA, “Ortega e la generazione del ‘56”, en *Ragione narrativa e ragione storica. Una prospettiva vichiana su Ortega y Gasset*, Edizioni Guerra, Perugia, 2002, Appendice 6.2, pp. 247-250. Cfr. J.L. ABELLÁN, *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*, Espasa-Calpe, Madrid, 2000; especialmente parte II.

9. Cfr. J.L. ABELLÁN, “Addenda a ‘Eugenio Imaz: un humanismo en agraz’”, en J.A. ASCUNCE (Comp.), *Eugenio Imaz: hombre, obra y pensamiento*, cit., p. 212.

10. JOSÉ MIRANDA, “Eugenio Imaz, petición y rendición de cuentas”, en J.A. ASCUNCE (Comp.), *Eugenio Imaz: hombre, obra y pensamiento*, cit., p. 48.

11. E. IMAZ, *La fe por la palabra*, cit. anteriormente, 1989 (vid. nota 3 *supra*).

12. Francisco J. Martín ha destacado el papel que en el contexto intelectual de Imaz tienen en el Madrid republicano el “nuevo liberalismo” propugnado por la generación de 1930 y la crisis de la modernidad que ha sido desvelada por Ortega. Cfr. F.J. MARTÍN, “Eugenio Imaz y el Nuevo Liberalismo”, ponencia leída en el Congreso por el centenario del nacimiento de Imaz, “Eugenio Imaz en su centenario. San Sebastián-1900; Veracruz-1951”, celebrado en San Sebastián en 2000, Actas en prensa. (Agradezco al Prof. Martín el haberme proporcionado copia del texto de su intervención).

13. No en vano citaba a Locke diciendo que “el soberano poder siempre reside en el pueblo”. Por esta razón, defendiendo la libertad del pueblo y su capacidad y derecho a elegir cómo dirigir su vida, Imaz se opuso claramente a cualquier totalitarismo político, fuese de derechas o de izquierdas (“totalitarismos porveniristas” – decía en su discurso de 1936 *En busca de nuestro tiempo* – sean “revolucionarios” o “imperialistas”; cfr. *La fe por la palabra*, cit., pp. 147-148). Desconfió tanto del fascismo como del marxismo revolucionario, igual que en filosofía desconfiaba y se oponía a Nietzsche, a Heidegger y a los existencialismos que proclaman la *nada*, a Spengler y su consumación histórica, o a Marx y su inversión del hegelianismo...

14. Así, le resultaba incomprensible que un pueblo “católico” pudiera conocer la dictadura. Su compromiso republicano ante la guerra española resulta significativo al respecto.

15. “Palabras de aniversario” (1945), en *Luz en la caverna*, cit., p. 52.

16. “Cristalizaron los sueños” (1950), en *Luz en la caverna*, cit., p. 233.

17. En su formación filosófica también buscó integrar el pensamiento germánico con el “latino” y mediterráneo. A los 24 años se marchó de España y estuvo 8 años en el extranjero, principalmente en Alemania, hasta su vuelta en 1932. Fue en Alemania donde conoció y estudió con afamados maestros, entre ellos Husserl y Heidegger. En Alemania vivió la amistad de Zubiri, que compartía desde su juventud; vivió el amor y volvió a España casado con una alemana; vivió la filosofía frecuentando las Universidades de Friburgo, Múnich y Berlín; pero también experimentó el declive de la democracia y el auge del nazismo.

18. Véase de LUIS DE LLERA, “Eugenio Imaz: Revista de Occidente, Cruz y Raya, Diablo Mundo, etc.”, ponencia presentada al Congreso por el centenario del nacimiento de Imaz, “Eugenio Imaz en su centenario”, cit., Actas en prensa.

19. Entre otras: obras de Goethe, A. Hoffmann, I. Kant, Th. Litt, A. Muller, A. Schopenhauer, G. Simmel, O. Spann, F. Tönnies,...

20. Imaz estuvo influido –como casi toda la generación– por las ideas orteguianas, pero él nunca fue “orteguiano” (cfr. I. ADÚRIZ, *Eugenio Imaz: una filosofía de la vida. Conciencia y espiritualidad*, cit.; y cfr. J.L. ABELLÁN, *Panorama de la filosofía...*, cit. 127). Basta, además, sólo ver la crítica despechada que normalmente contienen sus referencias a Ortega en los escritos en el exilio.

21. JOSÉ MIRANDA, “Eugenio Imaz, petición y rendición de cuentas”, in J.A. ASCUNCE (Comp.), *Eugenio Imaz: hombre, obra y pensamiento*, cit., p. 49.

22. El Fondo de Cultura Económica se convirtió en el mayor centro difusor de ideas y tendencias filosóficas contemporáneas, con una fuerte apuesta por obras de difícil acceso para el público hispano. Buena parte de la labor de selección, traducción y prólogos la llevaron a cabo durante años los españoles; y también a través de la

editorial mexicana realizaron su aportación cultural numerosos autores españoles y americanos. En el F.C.E. se encuentran las traducciones que por aquellos años Gaos hiciera de Husserl, Heidegger, Jaeger...; o Wenceslao Roces de Hegel, Marx...; o Imaz de la obra prácticamente completa de Dilthey, pero también de obras de Auerbach, Buber, Burkhardt, Cassirer, Collingwood, Dewey, Huizinga, Kant, Ranke, Szilasi, Troeltsch, M. Weber, etc.

23. Institución académica que fundara el presidente Lázaro Cárdenas para que los exiliados continuaran las labores de investigación y enseñanza, dirigida por Alfonso Reyes.

24. Cfr. "En busca de nuestro tiempo" (1936), en *La fe por la palabra*, cit., pp. 146-148.

25. Cfr. J.M. SEVILLA, "La presencia de Giambattista Vico en la cultura española (II)", *Cuadernos sobre Vico*, 1, Sevilla 1991, pp. 97-132, pp. 101 ss. (también Id., "Giambattista Vico nella cultura spagnola (1735-1985)", *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XIX, Napoli 1989, pp. 69-92).

26. JUAN BAUTISTA VICO, *Sabiduría primitiva de los Italianos*, trad. esp., pról. y notas de J. Cúccaro, Ediciones del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional, Buenos Aires, 1939. Id., *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, trad. esp. y pról. de J. Carner, El Colegio de México, México, 1941, 2 vols. Id., "Textos: Vico 1688-1744", nota, selecc. y trad. de M. Cardenal, *Revista de Ideas Estéticas*, 7, 1944, pp. 99-115. Id., *Crítica del Ideal de la formación humana en nuestro tiempo* (Selecc.), trad. y selecc. de R. Krebs, Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales, Santiago de Chile, 1945. Id., *Autobiografía*, trad. esp. de F. González Vicén, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1948. Cfr. J.M. SEVILLA, "La presencia de Giambattista Vico en la cultura española (II)", cit., pp. 101 ss.

27. A. POVIÑA, *Vico*, Imprenta de la Universidad de Córdoba (Argentina), Córdoba, 1937. J. CÚCCARO, "Descartes y Vico", en AA.VV., *Descartes. Homenaje en el Tercer Centenario del "Discurso del Método"*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1937, II, pp. 142-171.

28. J. FERRATER MORA, "Vico y la historia renaciente", *Cuadernos Americanos*, 5, 1943, pp. 165-180; Id., "Vico o la visión renacentista", en *Cuatro visiones de la historia universal. San Agustín, Vico, Voltaire, Hegel*, Losada, Buenos Aires, 1945.

29. J. VILLAVERDE, "América en el pensamiento de Vico", *Philosophia* (Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza), 2-3, 1945, pp. 111-115; J. RUSSO, "Gnoseología e historia en Vico", *Letras* (Lima), 12, 1946, pp. 448-451; O. NICOLÁS DERISIS, "Ubicación espiritual y concepción metafísico-gnoseológica de Giambattista Vico", *Revista Universidad* (Buenos Aires), 2, 1948, pp. 391-460.

30. AA.VV., *Vico y Herder. Ensayos Conmemorativos*, Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía, Buenos Aires, 1948. Los autores dedicados a Vico son: J. CÚCCARO ("La teoría del conocimiento en la filosofía de J.B. Vico", pp. 11-26); C. ASTRADA ("Vico y Descartes", pp. 27-35); M.A. VIRASORO ("J.B. Vico y el problema del saber histórico", pp. 37-90); L.F. de ONRUBIA ("Francisco Sánchez y la primera gnoseología de Vico", pp. 91-105); J. IMBELLONI ("La Ciencia Antigua y el Antiguo Discurso", pp. 107-161); A. POVIÑA ("Significación sociológica de la ley de evolución en Vico", pp. 163-172); G. MARONE ("Vico escritor y poeta", pp. 173-203); R.A. PIÉROLA ("Vico y la estética", pp. 205-216); L.M. RAVAGNAN ("Religión y poesía en J.B.V.", pp. 217-225); N. RODRÍGUEZ BUSTAMANTE ("Las ideas pedagógicas de J.B.V.", pp. 227-245); R. TREVES ("Vico y Alberdi, notas para la historia de la filosofía jurídica en la Argentina", pp. 331-356); e I. WEISS ("Pedro de Angelis y la difusión de la obra de J.B.V.", pp. 357-388). Cfr. J.M. SEVILLA, "La presencia de Giambattista Vico en la cultura española (II)", cit., pp. 121-122.

31. J. XIRAU, reseña de G. Vico, *Ciencia Nueva* (trad. y pról. de J. Carner, El Colegio de México, 1941), *Filosofía y Letras*, vol. 3, n° 6, abril-junio 1942, pp. 261-264.

32. Es un meritario juicio de Asuncce, que compartimos plenamente. Cfr. J.A. ASCUNCE, "Eugenio Imaz. Tras las huellas de una utopía imposible", cit., p. CXIX. Coincidencia igualmente merecida con Gaos, como se puede apreciar en sus comentarios a la obra, como también al anterior *Asedio a Dilthey*. Cfr. J. GAOS, "El Dilthey de Imaz", en J.A. ASCUNCE (Comp.), *Eugenio Imaz: hombre, obra y pensamiento*, cit., pp. 87-109; y del mismo Gaos, "La jornada de Dilthey en América", en *ibid.*, pp. 110-120.

33. "Introducción a Vico" (1942), en *Topía y Utopía*, cit., p. 82.

34. "Conquista de la libertad" (1942), en *Luz en la caverna*, cit., p. 26.

35. "Introducción a Vico" (1942), en *Topía y Utopía*, cit., p. 82.

36. "Filosofía contemporánea" (1942), en *Luz en la caverna*, cit., p. 34.

37. "Estudio del hombre" (1942), en *Luz en la caverna*, cit., p. 38: "A comienzos de ese siglo [XVIII] Vico tratará de adivinar la naturaleza del hombre ferino, fiero, fundando en esa adivinación su explicación de la historia, y al final del siglo habrá una curiosidad científica para conocer empíricamente a los primitivos —bárbaros o salvajes—, establecer entre ellos paralelos y alumbrar así los orígenes de la historia y las entrañas de la sociedad." Años después referirá Imaz cómo gracias a los jesuitas Vico tiene conocimiento de los pueblos americanos: cfr. "El

Orinoco ilustrado" (1947), en *Luz en la caverna*, cit., p. 80. Vid. también "Introducción a Vico" (1942), en *Topía y Utopía*, cit., p. 86.

38. "Introducción a Vico" (1942), en *Topía y Utopía*, cit., pp. 82-83.

39. *Ibid.*, p. 82.

40. "El Orinoco ilustrado" (1947), en *Luz en la caverna*, cit., p. 80.

41. Cfr. "Introducción a Vico" (1942), en *Topía y Utopía*, cit., p. 83.

42. *Ibid.*, p. 84.

43. Imaz cita un fragmento de la *Autobiografía* en italiano cuando se refiere a Platón, y otro fragmento –esta vez en español– cuando se refiere a Bacon. Cfr. "Introducción a Vico" (1942), en *Topía y Utopía*, cit., p. 85 y pp. 86-87 respectivamente.

44. "Introducción a Vico" (1942), en *Topía y Utopía*, cit., p. 86.

45. "Filósofos y moralistas" (1944), en *Topía y Utopía*, p. 91.

46. "Introducción a Vico" (1942), en *Topía y Utopía*, cit., p. 86.

47. "El sentido histórico" (1943), en *Topía y Utopía*, p. 109. Cfr. *El pensamiento de Dilthey* (1946), cit., p. 40: "Vico trata de demostrar que 'tres vicios, el orgullo feroz, la avaricia, la ambición... capaces de destruir el género humano, producen la felicidad pública'" ["**Principi di una Scienza Nuova* (1730), lib. 1, cap. 2, 7]". A esta "dialéctica pasional" le ha dedicado Imaz anteriormente su atención en su "Introducción a Vico" (1942), tratándola entre la respuesta anticartesiana de Vico al problema de las pasiones y su alineamiento con Tácito y con Bacon (cfr. en *Topía y Utopía*, cit., pp. 85-87).

48. "El problema humano se resiste a la solución violenta, prematura, del racionalismo del diecisiete. Lo mismo Vico que los empiristas volverán de nuevo a la historia, vengando así el fracaso de Hobbes. El método será distinto, pero idéntica la finalidad. Analíticamente buscarán el camino de la historia los empiristas todos; el método sintético será el grito de guerra de Vico." ("Introducción a Vico" (1942), en *Topía y Utopía*, cit., p. 84).

49. "El sentido histórico" (1943), en *Topía y Utopía*, p. 109. Cfr. *El pensamiento de Dilthey*, cit., pp. 36-37.

50. *El pensamiento de Dilthey*, cit., p. 36. Imaz cita a pie de página un fragmento viquiano de una "Carta a Francesco Polla, 1729".

51. *Ibid.*, p. 37.

52. Además del ya citado "Conquista de la libertad" (1942), dedicado a Croce; el de "Historia y lo demás son cuentos" (1946), dedicado a Meinecke, en *Luz en la caverna*, cit., pp. 57-71; y el de "Oxford nos envía un filósofo" (1946), dedicado a Collingwood, *ibid.*, pp. 73-77.

53. "Oxford nos envía un filósofo" (1946), en *Luz en la caverna*, cit., p. 76. Véase una valoración semejante en *El pensamiento de Dilthey*, cit., p. 25.

54. "Platón, loco de amor" (1945), en *Topía y Utopía*, p. 39.

55. "Miguel de Unamuno" (1944), en *Topía y Utopía*, cit., p. 140.

56. "El Orinoco ilustrado" (1947), en *Luz en la caverna*, cit., p. 83. Cfr. "El mundo de los sueños" (1950), *ibid.*, p. 197; y *El pensamiento de Dilthey* (1946), cit., pp. 19-20, 295-296. Sobre la influencia del primitivismo (Tácito) en el concepto de "naturaleza ferina" de Vico cfr. la "Introducción a Vico" (1942), cit., p. 86.

57. Cfr. J.M. SEVILLA, "Vico y Ortega: razón narrativa y razón histórica", en E. HIDALGO-SERNA, M. MARASSI, J.M. SEVILLA, J. VILLALOBOS (Eds.), *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, Edizioni La Città del Sole, Nápoles, 2001, 3 vols, t. III, pp. 985-1018; o véase *Id.*, *Ragione narrativa e ragione storica. Una prospettiva vichiana su Ortega y Gasset*, citado.

58. "Introducción a Vico" (1942), en *Topía y Utopía*, cit., p. 87.

59. *Ibidem*.

60. En *Topía y Utopía*, p. 20.

61. *Topía y Utopía*, pp. 20-21.

62. *Ibid.*, p. 21.

63. M. PICÓN-SALAS, "Memoria de Eugenio Imaz" (1951), en J.A. ASCUNCE (Comp.), *Eugenio Imaz: Hombre, Vida, Pensamiento*, cit., pp. 40-44, cit. p. 43.

64. "El sentido histórico" (1943), en *Topía y Utopía*, cit., p. 111.

65. Cfr. G. VICO, *Opere filosofiche*, a cargo de Paolo Cristofolini, Sansoni, Florencia, 1971, p. 461 (y cfr. la formulación de este principio en la edición de 1725 de la *Scienza nuova*: en *Opere Filosofiche*, cit., p. 185). Vid. J.M. SEVILLA, *Giambattista Vico: metafísica de la mente e historicismo antropológico*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1988.

66. "Asedio a Dilthey", cit., p. 230.

67. W. DILTHEY, "La conciencia histórica y el siglo XIX", en *El mundo histórico*, trad. y pról. de E. Imaz,

FCE, México, 1944, p. 409.

68. “Historia y lo demás son cuentos” (publicado originalmente en *Cuadernos Americanos*, México, mayo-junio de 1946), en *Luz en la caverna*, cit., pp. 57-71.

69. Capítulo titulado “Puntos y comas sobre el historicismo”, en *El pensamiento de Dilthey*, cit., pp. 13-29. Dado que el libro de Dilthey aparece en el mismo año que el ensayo anteriormente citado, no disponemos aquí de elementos para saber si el ensayo fue escrito como primer capítulo y dado a la vez separadamente a la revista para su publicación, o bien a la inversa.

70. F. MEINECKE, *El historicismo y su génesis*, trad. esp. de J. Mingarro y T. Muñoz Molina, FCE, México, 1943; 1983 1ª reimpr. Madrid, p. 11.

71. *El pensamiento de Dilthey*, cit., p. 13. (En “Historia, y lo demás son cuentos”, en *Luz en la caverna*, cit., p. 57).

72. *Ibid.*, p. 15; cfr. p. 14. (En “Historia, y lo demás son cuentos”, cit., p. 59; cfr. p. 58). *Imaz cita (en nota 4, p. 15 y p. 59 de las respectivas ediciones citadas): “*Scienza nuova*, 1730, lib. primero, al ocuparse del método”.

73. B. CROCE, *La historia como hazaña de la libertad*, trad. esp. de E. Díez-Canedo, México, FCE, 1942; 1960 (2ª ed.) reimpr. 1971, cit. p. 53. Cfr. Parte Segunda.

74. *El pensamiento de Dilthey* (1946), cit., p. 322. “Croce tiene sus raíces bien italianas en Vico, pero se ha nutrido jugosamente del idealismo alemán, de Fichte y de Hegel, sobre todo. Ya el idealismo alemán se había tragado a Vico, a través de Herder. Pero, en general, el historicismo alemán hace grandes reverencias a Vico pero no le presta la debida atención al buscar sus propias raíces en Leibniz. La reivindicación viquiana de Croce ha sido, pues, muy justificada. Si los alemanes tenían la idea de desarrollo, Vico la de verdad como lo hecho –lo verdadero es lo verificado–, que buscaba sus raíces etimológicas en la ‘antigua sabiduría de Italia’. De aquí arranca una de las diferencias fundamentales entre Croce y Dilthey. Pero a su paso por el idealismo alemán, Croce trae, como Dilthey, la preocupación por la unidad del espíritu.” (*El pensamiento de Dilthey*, p. 323). A pesar del parentesco de pensamiento de los dos inmanentistas y del paralelismo que siguen la marcha de sus críticas históricas, ahí se da la manifestación principal de sus diferentes raíces: el *desarrollo* para Dilthey y la *acción* para Croce, la tradición “cultural” alemana y la tradición “política” italiana. “La acción para Dilthey se puede resolver en la dirección de las tres concepciones del mundo; para Croce se tiene que resolver en la dirección única de la libertad, de la acción pura del espíritu.” (*Ibid.*, p. 325).

75. “Ese Vico que consideró la guerra de sucesión española como la más importante después de la segunda guerra púnica, y que se lamentaba de una época que no producía ningún historiador de ese acontecimiento universal. Me sospecho, además, que a Vico le despertaron del sueño ‘cartesiano’ los relatos de los jesuitas sobre las civilizaciones de América. ‘Se puede decir, nos cuenta G. Bourgin en una introducción a unos fragmentos de Vico, que todos los que han hecho o relatado la revolución de 1799 [en Nápoles] están familiarizados con la obra de Vico: Pagano, Lomonaco y, sobre todo, Vincenzo Cuoco, cuyo *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana* tiene una importancia capital. Vico se convirtió así en uno de los pensadores más comentados del Risorgimento...’” (*El pensamiento de Dilthey*, cit., p. 322).

76. *El pensamiento de Imaz*, cit., p. 345.

77. *Ibid.*, p. 322.

78. Cfr. *Asedio a Dilthey* (1945), cit., pp. 180-181.

79. *Asedio a Dilthey*, cit., pp. 204-205.

80. Por otro lado, la certeza de la biografía implica también su propia limitación: el estar centrada en el individuo. Pero la historia es interacción e interrelación de individuos, de las “comunidades” que constituyen las sociedades y culturas. Y el individuo es un punto de cruce de variados y numerosos “nexos finales” en lo que se despliega su vida. Si, como podemos apreciar en la estructuración de la historia de las culturas que nos ofrece Vico, los “nexos efectivos” (culturales y sociales) se asientan en las “comunidades” individuales, son entonces “trozos de vida con los mismos caracteres estructurales”. “En los nexos efectivos encontramos también el significado, el valor y el fin que encontramos en la vida individual.” *Asedio a Dilthey*, cit., p. 206; cfr. 205. “El nexo efectivo, que es un producto de la interacción entre los individuos, participa de los mismos ‘momentos’ estructurales que ellos. Es decir, que el nexo efectivo –el sistema cultural o la organización– se puede considerar como el sujeto *supraindividual* con respecto al cual se enuncian los mismos tres predicados que para el individuo: realidad, valor, fines. Pues tiene, como el individuo, su centro en sí mismo, y le corresponden las mismas categorías reales que la teoría estructural ha encontrado en la vivencia: temporalidad, ser, desarrollo, efectividad, significado, valor, fin.” (*Ibid.*, pp. 224-225).

81. “Si el análisis de la vivencia nos proporciona las categorías de la vida, el análisis de su comprensión nos descubre los secretos del método peculiar de las ciencias del espíritu, que tendrán que trabajar con esas categorías,

pues en la comprensión se trata de una revivencia, y el control último se halla en algún género de vivencia mentada.” (*Ibid.*, p. 206).

82. *Asedio a Dilthey*, cit., p. 217.

83. Él ha visto en Dilthey, y así lo ha interpretado (y en parte asumido), que el impulso de su pensamiento es la “unión inextricable” de “*filosofía de la vida y crítica de la razón histórica*” (cfr. *El pensamiento de Dilthey*, cit., p. 60). De hecho, teniendo presente junto a esta indicación también una concepción histórico-evolutiva del pensamiento, es como Imaz elabora su criterio para ordenar las Obras de Dilthey. Dice él mismo destacando la característica de su propia edición de Dilthey: “si alguna originalidad pretende la edición española que yo he preparado es la de haber presentado toda su obra como el cumplimiento de un programa vital, gracias precisamente a una interpretación histórico-evolutiva de su pensamiento” (*ibid.*, p. 56).

84. “La luna en el río” (1949), en *Luz en la caverna*, cit., p. 142. A propósito del tema, sobre la conexión Vico-Collingwood cfr.: J.M. LEVINE, “Collingwood and Vico”, en G. TAGLIACOZZO (Ed.), *Vico. Past and Present*, Humanities Press, Atlantic Highlands NJ, 1981, pp. 72-84; y A. GREPPI OLIVETTI, “Collingwood e Vico”, *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, VIII, 1978, pp. 115-118; y sobre el interesante tema del autobiografismo cfr.: J.M. LEVINE, “Collingwood, Vico and the Autobiography”, *An Interdisciplinary Journal of Literature, History, and Philosophy of History*, IX, 1980, 3, pp. 379-392; G. COSTA, “La posizione di Vico nella storia dell’autobiografismo europeo”, *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, X, 1980, pp. 143-146; M. COTTINO-JONES, “La Autobiografia vichiana: il rapporto vita-scrittura”, in AA.VV., *Vico-Venezia*, Olshcki, Firenze, 1982, pp. 131-141; D. DELLA TERZA, “L’autobiografia di G.B. Vico: razionalità e scrittura”, *Quaderni di Retorica e Poetica*, II, 1986, 1, pp. 97-104; y B. HADDOCK, “La significación filosófica de la autobiografía de Vico”, *Cuadernos sobre Vico*, 11-12, 2000, pp. 163-172.

85. “Cristalizaron los sueños” (1950), en *Luz en la caverna*, cit., p. 233.

SUMARIO DE CITAS de Vico en las Obras de E. Imaz:

- “Discurso in partibus” (1940), en *Topía y Utopía*, p. 20.
- “Conquista de la libertad” (1942), en *Luz en la caverna*, cit., p. 25, p. 26.
- “Introducción a Vico” (1942), en *Topía y Utopía*, pp. 82-87.
- “Filosofía contemporánea” (1942), en *Luz en la caverna*, cit., p. 34.
- “Estudio del hombre” (1942), en *Luz en la caverna*, cit., p. 38
- “El sentido histórico” (1943), en *Topía y Utopía*, p. 109, p. 111.
- “Filósofos y moralistas” (1944), en *Topía y Utopía*, p. 91.
- “Platón, loco de amor” (1945), en *Topía y Utopía*, p. 39.
- “Historia y lo demás son cuentos” (1946), en *Luz en la caverna*, cit., pp. 57-59, 61, 63. [También en *El pensamiento de Dilthey*, pp. 13-15, 17, 20].
- “Oxford nos envía un filósofo” (1946), en *Luz en la caverna*, cit., p. 76.
- “El Orinoco ilustrado” (1947), en *Luz en la caverna*, cit., p. 80, p. 83.
- “Heidegger y el humanismo” (1948), en *Luz en la caverna*, cit., p. 87.
- “La luna en el río” (1949), en *Luz en la caverna*, cit., p. 142.
- “El mundo de los sueños” (1950), en *Luz en la caverna*, cit., p. 197.
- “Cristalizaron los sueños” (1950), en *Luz en la caverna*, cit., p. 233.
- *El pensamiento de Dilthey* (1946), FCE, México, 1979 1ª reimpr., 13-15, 17, 20, 40, 46, 295, 322-323, 325.

* * *

