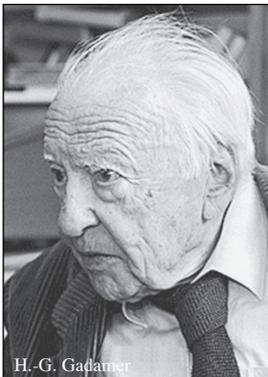


HUMANISMO CIVIL Y HERMENÉUTICA FILOSÓFICA. GADAMER LECTOR DE VICO

Alberto Mario Damiani



H.-G. Gadamer

El propósito de este trabajo es examinar la interpretación que Gadamer formula de la filosofía de Vico. El trabajo comienza con una confrontación entre las concepciones de Gadamer y de Heidegger sobre el pensamiento humanista. Luego es analizado el uso que hace Gadamer de dos nociones vichianas: *sensus communis* y *verum/factum*. La conclusión es que la hermenéutica filosófica y la ciencia nueva contienen dos concepciones del mito diferentes.

The aim of this paper is to examine Gadamer's interpretation of some Vico's assertions. It begins with a confrontation between Gadamer's and Heidegger's views on humanistic thinking. After that, Gadamer's utilization of two Vichian notions are analyzed: *sensus communis* and *verum/factum*. The conclusion is that the philosophical hermeneutics and the new science embrace two different conceptions of myth.

I. PRESENTACIÓN

En su obra *Verdad y Método* Hans Georg Gadamer¹ presenta el programa de una hermenéutica filosófica. Éste contiene una reflexión sobre los fundamentos de las ciencias del espíritu que cuestiona distintas concepciones heredadas de la filosofía del siglo XIX, tales como el neokantismo y el historicismo. Estas concepciones tienden a justificar el *status* epistemológico de las ciencias del espíritu intentando independizarlo del modelo dominante de las ciencias naturales. Para ello, por lo general se distinguen los objetos de ambos tipos de ciencias y sus respectivos métodos, adecuados para la aprehensión de los mismos. La objeción de Gadamer a esta manera tradicional de justificar la autonomía de las ciencias del espíritu consiste en sostener que, inadvertidamente, se les está atribuyendo las pretensiones de certeza científica propias de las ciencias naturales. Frente a las mencionadas concepciones sobre los fundamentos de las ciencias del espíritu, Gadamer recurre a algunas tesis formuladas por Giambattista Vico. El propósito del presente trabajo consiste en examinar la interpretación de estas tesis propuestas por Gadamer. Para ello se atiende, en primer lugar,

a la distancia que separa a Gadamer de su maestro Heidegger en cuanto a la valoración del significado filosófico del Humanismo. Luego se analizan el uso que hace Gadamer de la noción viquiana de *sensus communis* y las críticas que formula al principio *verum ipsum factum*. Por último se sugiere que el núcleo de las diferencias entre la ciencia viquiana y la hermenéutica de Gadamer se halla en el significado que ambos autores atribuyen al pensamiento mítico.

II. EL PROBLEMA DEL HUMANISMO EN HEIDEGGER Y GADAMER

Con el propósito de superar el privilegio que goza la perspectiva metódica en los diversos intentos de fundamentar epistemológicamente las ciencias del espíritu, Gadamer recurre a las nociones de comprensión e interpretación. La idea de comprensión formulada por la hermenéutica filosófica contemporánea parece contener dos raíces no del todo compatibles. Por un lado, Gadamer se reconoce heredero del análisis ontológico del *Dasein* formulado por Martin Heidegger en *Ser y tiempo*. Por el otro, cree encontrar en la tradición humanista una serie de conceptos imprescindibles para justificar la necesidad de una hermenéutica filosófica. A primera vista, estas dos raíces del programa de Gadamer no parecen resultar compatibles porque el propio Heidegger distingue su análisis ontológico del *Dasein* de los conceptos básicos con los que la tradición humanista concibió la esencia del ser humano. En su *Carta sobre el humanismo*² Heidegger sostiene que el humanismo occidental nace en la Roma antigua mediante una reelaboración de la idea griega de *paideia*. De acuerdo con esta manera de concebir la naturaleza humana, sólo aquel que ha sido formado por la *humanitas* puede ser considerado un ser humano en sentido estricto (*homo humanus*), frente a otras posibilidades no romanas de lo humano (*homo barbarus*). Según Heidegger, el humanismo renacentista consistiría centralmente en una rehabilitación del concepto grecolatino de formación, que también se afirmarí en contraposición a un tipo de barbarie: la que la humanidad ha experimentado en la edad que se encuentra en el medio entre la venerada antigüedad y el moderno Renacimiento de la *humanitas*.

Heidegger reconoce que la noción de humanismo ha sido aplicada a concepciones del ser humano tan diversas como las contenidas en la teología cristiana, el clasicismo alemán de J. W. Goethe y J. Ch. F. Schiller, el materialismo histórico de Karl Marx y el existencialismo de Jean Paul Sartre. En todos estos casos, advierte Heidegger, puede hallarse un esfuerzo por reivindicar la dignidad de la naturaleza humana. Estas concepciones se distinguen entre sí por las razones que cada una alega en favor de la *humanitas* y también en función de las metas y las vías propuestas para la realización efectiva de la esencia del ser humano. Sin embargo, a pesar de las características que distinguen a los diversos tipos de humanismo que han surgido en occidente, Heidegger cree encontrar un núcleo común a todos ellos. Este núcleo consiste en que todo humanismo determina la esencia del hombre (la *humanitas* del *homo humanus*) partiendo de presupuestos metafísicos sobre la naturaleza, la historia, el mundo y su fundamento. Todo humanismo presupone una interpretación metafísica del ente que, según Heidegger, vuelve imposible la formulación auténtica de la pregunta por la peculiar relación del ser con el hombre.

Según Heidegger, la necesaria presuposición del mencionado substrato metafísico por parte de todas las formas de humanismo conduciría a una suerte de paradoja. Por un lado se pretende reivindicar la dignidad del hombre por encima de todo ente y, a tal fin, se procede

buscando la diferencia específica que distingue al ser humano de otros entes como los vegetales, los animales o Dios. Este procedimiento conceptual conduce a concebir al ser humano como un ente más entre los demás entes, que puede ser distinguido por determinadas propiedades específicas. De este modo, todo humanismo pretendería concebir la esencia del ser humano y su realización ubicándola en el marco de un esquema metafísico previo que impide pensar la relación originaria que el *Dasein* mantiene con el ser.

Esta objeción de Heidegger a todas las formas posibles de humanismo ha sido rechazada por varios de sus discípulos. Valga como ejemplo la reconstrucción del humanismo filosófico propuesta por Ernesto Grassi. Contra la atribución de presupuestos metafísicos a la tradición humanista, este último muestra que en los textos de muchos autores humanistas del renacimiento puede encontrarse una concepción del habla independiente de la metafísica platónica y proveniente de la tradición retórica. Según Grassi, esta concepción del habla anticipa muchas tesis del propio Heidegger; hecho que este último no habría percibido por haber identificado incorrectamente al humanismo con una concepción metafísica del ser humano³.

Hans Georg Gadamer pertenece al grupo de discípulos de Heidegger que rechazan su interpretación del humanismo⁴. Lejos de atribuir al humanismo una concepción metafísica acorde al pensamiento científico-técnico moderno, Gadamer sostiene que los errores de la autocomprensión metódica de las ciencias del espíritu elaborada en el siglo XIX por el neokantismo y el historicismo residen en que se ha recurrido artificialmente a los conceptos modernos de ciencia y de método, originalmente surgidos de las pretensiones de las ciencias naturales. La hermenéutica filosófica busca evitar los errores de estos intentos de legitimar filosóficamente las ciencias del espíritu, sustituyendo el recurso a la idea de método propia de la ciencia natural moderna por el concepto de formación (*Bildung*) elaborado por la tradición humanista. Según Gadamer, las críticas que los humanistas del Renacimiento formularon contra la filosofía escolástica pueden ser retomadas y dirigidas contra la conciencia metódica de la ciencia natural del siglo XVII y contra la pretensión decimonónica de aplicar los criterios de dicha conciencia metódica a las ciencias del espíritu.

De esta manera puede advertirse que la tradición humanista permite a la hermenéutica filosófica independizar la reflexión sobre la fundamentación de las ciencias del espíritu respecto de la conciencia metódica derivada de las ciencias naturales del siglo XVII. La estrategia argumentativa, consistente en identificar una tradición olvidada como correctivo de otra tradición incorrectamente admitida y aplicada, resulta coherente con el lugar que el propio Gadamer asigna a la tradición en el proceso de la comprensión en general y en la argumentación filosófica en particular. La hermenéutica filosófica concibe la pertenencia a una tradición como una instancia ineliminable de todo proceso de comprensión y de interpretación. Por ello, cuando la propia hermenéutica intenta justificarse como fundamentación de las ciencias del espíritu superadora de la comprensión metódica vigente en el siglo XIX, debe recurrir a una tradición ajena a la idea de método moderno. Gadamer encuentra en la tradición humanista el auténtico y olvidado ámbito de pertenencia de las modernas ciencias del espíritu.

En su reconstrucción de los elementos de la tradición humanista significativos para la fundamentación hermenéutica de las ciencias de espíritu, Gadamer comienza con el concepto de formación. A diferencia de Heidegger, quien retrocede en su indagación sobre el

humanismo a las nociones de *paideia* griega y *humanitas* romana, Gadamer caracteriza la noción humanista de formación partiendo de su formulación en los escritos de Hegel⁵ y Humboldt. Este último encuentra en la *Bildung* al modo de percibir más elevado e interior que forma el carácter de un individuo sin ningún fin técnico ulterior, sino para reconstruir la imagen (*Bild*) de Dios conservada en el alma humana. En Hegel la idea de formación se presenta como un componente esencial del espíritu humano, en cuanto este debe siempre superar su estado particular e inmediato (el deseo y las sensaciones) y elevarse a lo general. El trabajo aparece aquí como un medio de la formación espiritual. Mediante el trabajo el espíritu humano no sólo elabora un producto exterior sino que adquiere un sentido de sí mismo que le permite ser consciente de los límites de sus propias fuerzas. La formación permite que el espíritu se reconcilie consigo mismo.

Gadamer destaca que para la tradición humanista, la formación permite a la conciencia la adquisición de un tacto que no puede ser aprendido ni imitado y que sustenta la capacidad de juicio y el modo de conocer dentro del marco de las ciencias del espíritu. Este “tacto” sería el resultado de la formación espiritual y permitiría tanto comprender determinadas situaciones como actuar en ellas cuando no resulta posible orientarse recurriendo a principios generales. De esta manera, la formación permitiría al individuo adquirir una determinada sensibilidad que lo eleva por encima de su particularidad, en todas aquellas situaciones en las que no resulta posible recurrir a la generalidad abstracta del concepto y la razón. Esta sensibilidad, dice Gadamer, es un sentido general y comunitario que permite a la conciencia mantenerse abierta a la experiencia de fenómenos concretos y únicos que no se dejan subsumir como casos de reglas generales. De esta manera, el tacto adquirido en la formación permite a la vez elevarse por encima de la mera particularidad arbitraria y compartir con otro un sentido de la experiencia. Gadamer recurre a esta noción humanista de formación advirtiendo que en ella reside una fuente no reconocida de las ciencias del espíritu del siglo XIX. A su juicio, el concepto humanista de la formación en un sentido general y comunitario debe sustituir a la noción metódica de ciencia en la fundamentación filosófica de las ciencias del espíritu.

Frente a la identificación, postulada por Heidegger, del humanismo con una metafísica que concibe al hombre como un ente entre los entes, Gadamer remite a la tradición humanista como fuente obligada de una hermenéutica filosófica que pretenda independizarse de la conciencia metódica de la moderna ciencia natural. En esta tradición, Gadamer cree poder encontrar una concepción compatible con la noción de comprensión derivada de la analítica existencial del *Dasein*.

III. GADAMER LECTOR DE *DE RATIONE*: LA NOCIÓN DE *SENSUS COMMUNIS*

Dentro de su reconstrucción del significado de la tradición humanista para la fundamentación hermenéutica de las ciencias del espíritu, Gadamer conecta la mencionada noción de formación de un sentido general y comunitario con la idea de *sensus communis*⁶, tal como fue presentada por Giambattista Vico en su oración inaugural *De nostri temporis studiorum ratione* (1708)⁷. En este texto Vico formula un análisis comparativo de los métodos de estudio antiguo y moderno, identificando al primero con la *paideia* griega y la *humanitas* romana y al segundo con la aplicación jansenista del método cartesiano al ámbito pedagógico⁸. Vico sostiene que ambos métodos de estudio tienen ventajas y desventajas. Entre las des-

ventajas del moderno método de estudios se encuentra el hecho de que la crítica racional convertida en el único método de estudios aleja al espíritu de los estudiantes del sentido común compartido por los miembros de la comunidad política en la que viven. El sentido común es el conjunto de certezas compartidas que permiten a todos los miembros de un grupo humano participar de la experiencia de la misma realidad. Este sentido posibilita la comunicación y es la base de los acuerdos prácticos imprescindibles en la vida social.

El debilitamiento de las certezas que componen el sentido común podría conducir a una suerte de disolución social consistente en el encierro de cada individuo en la esfera de sus intereses privados y pasiones egoístas⁹. Por ello Vico cree que el descuido del *sensus communis* constituye uno de los más graves inconvenientes del moderno método de estudios. La formación del jurista, del político y del orador resulta imprescindible para el funcionamiento de la comunidad política y éstos sólo pueden cumplir su tarea desarrollando una especial sensibilidad hacia los juicios acrílicos y verosímiles compartidos por todos o la mayoría de los miembros de la comunidad a la que pertenecen. El sentido común cumple para Vico una función política fundamental porque mientras el sabio gobierna directamente las pasiones de su propio cuerpo, el cuerpo político requiere de la mediación del discurso persuasivo que dirige los ánimos de la mayoría hacia el bien común y ello sólo es posible sobre la base de un conjunto de creencias compartidas presupuestas como válidas.

En su reivindicación del *sensus communis*, Vico rehabilita contra el ideal cartesiano de ciencia metódica un conjunto de argumentos que la tradición retórica había dirigido contra la pretensión estoica de expandir el arte de juzgar (*crítica*) hacia ámbitos que serían ajenos a su competencia. Gadamer, por su parte, cree encontrar en los argumentos de Vico dos nociones que le permiten independizar la reflexión sobre la especificidad de las ciencias del espíritu respecto del ideal metódico de las ciencias modernas: las nociones de verosimilitud y de prudencia.

El ideal metódico contenido en el moderno sistema de estudios presupone que el único fin hacia el que éstos deben ser dirigidos es la búsqueda de la verdad y, por ello, extiende el ejercicio del juicio crítico como el único medio para acceder a ese fin. Vico, por su parte, advierte que en los asuntos más importantes para la vida en común la verosimilitud es, por lo menos, tan importante como la verdad. El hecho de que un juicio, una creencia o un argumento resulte admisible para el auditorio frente al que se enuncia es decisivo en cuanto a la influencia que pueda ejercer sobre los ánimos y las acciones de los miembros del mismo. Quien, educado por el moderno método de estudios, se acostumbra a atender sólo a la verdad de las afirmaciones, descuida aquel aspecto de la comunicación y la argumentación que posibilita la vida de los seres humanos en una comunidad: la verosimilitud asentada sobre el sentido común.

Vico conecta en su argumentación sobre el moderno método de estudios la noción retórica de la verosimilitud con la noción ética de prudencia. Si la primera se contrapone a una noción de verdad que ignora el carácter intersubjetivo del discurso, la segunda se presenta como un saber por principio distinto del conocimiento científico y de la habilidad técnica. Siguiendo una antigua tradición de filosofía práctica, Vico sostiene en *De ratione* que respecto de las acciones humanas, no es posible alcanzar un conocimiento de principios universales porque los seres humanos, por lo general, se dejan llevar por el capricho y las circunstancias en las que tienen que actuar, que son siempre novedosas. El único saber legíti-

mo sobre las acciones humanas es un conocimiento empírico y práctico que sólo puede forjarse a través de una larga experiencia política y no puede deducirse de principios abstractos generales. El hombre prudente es aquel que sabe aconsejar lo conveniente en una circunstancia novedosa e impredecible porque mantiene su juicio ligado al *sensus communis*.

Puede advertirse una semejanza entre las estrategias argumentativas de Gadamer y Vico en el hecho de que ambos apelan a nociones tradicionales olvidadas, para hacer frente a los presupuestos generalmente admitidos por sus contemporáneos. En su oración de 1708, Vico rehabilita las nociones de *sensus communis*, verosimilitud y prudencia heredadas de la tradición retórica y de la ética antigua. Gadamer, por su parte, recurre a los argumentos de Vico para fundamentar la forma de trabajar de las ciencias del espíritu en estas mismas nociones reelaboradas por Vico. La hermenéutica filosófica de Gadamer encuentra en los argumentos formulados por Vico en *De ratione* un recurso para hacer valer la especificidad de la existencia moral de los seres humanos frente a las pretensiones de la ciencia metódica moderna. El papel decisivo que juegan las circunstancias en la acción humana y el interés práctico de cualquier consideración de la misma son asumidas por la hermenéutica filosófica como presupuestos ineliminables de la comprensión de las ciencias del espíritu.

Vico extrae de la tradición retórica nociones como las de sentido común, tópica y verosimilitud para destacar los inconvenientes de la conciencia metódica de la ciencia moderna. Este recurso de Vico a la tradición resulta significativo para la hermenéutica filosófica porque en él encuentra un “momento de verdad” que ya no podría registrarse en la reflexión metodológica efectuada por las ciencias del espíritu en el siglo XIX. De esta manera puede señalarse una suerte de analogía entre las posiciones de Vico y de Gadamer en cuanto ambos reivindican el *sensus communis* frente a la conciencia metódica moderna. Sin embargo, el límite de esta analogía se hace patente si se atiende por un lado a las condiciones históricas en que Vico recurre a la tradición retórica para enfrentar el moderno método de estudios y la situación de la hermenéutica filosófica contemporánea a dicha tradición. Mientras que Vico, a comienzos del siglo XVIII, todavía puede remitir al *sensus communis* como elemento de una herencia espiritual no interrumpida desde la antigüedad, Gadamer advierte que esa tradición se habría atrofiado con la aplicación decimonónica del moderno concepto de método a las ciencias del espíritu. Por ello, según Gadamer, la hermenéutica filosófica contemporánea debería poder “abrirse penosamente el camino” hasta una tradición con la que Vico aún convivía. En este punto cabría advertir que Gadamer no hace más que reproducir la actitud del propio Vico, cuando éste recuerda frente a su auditorio las nociones, los argumentos y las artes cultivadas por los antiguos que podrían ser rehabilitadas para corregir los errores de los modernos.

Según Gadamer, la tradición retórica aún operante en Vico llevaría a concebir el *sensus communis* como una instancia comunitaria y pre-reflexiva, o en términos de Shaftesbury, una virtud del corazón más que de la cabeza. La reflexión metódica realizada en el siglo XIX por las modernas ciencias del espíritu habría recibido una influencia decisiva de la filosofía alemana posterior a Kant, que la habría desconectado de la antigua tradición retórica. La filosofía alemana concibe al sentido común como una capacidad teórica de juzgar en la que se habría desvanecido el contenido político y social que la tradición atribuía al mismo hasta Vico. Por ello, la subordinación de las ciencias del espíritu a los parámetros metódicos de la ciencia natural moderna provendría, según Gadamer, de la intelectualiza-

ción y formalización del sentido común, esto es, de su transfiguración kantiana en capacidad de juzgar. En la representación de esta capacidad se ha hecho abstracción de los contenidos normativos compartidos que determinan los ánimos de los miembros de una comunidad política. Como representante filosófico de la ilustración alemana, Kant excluye el *sensus communis* de la filosofía moral, lo priva de todo significado lógico y lo reduce a sentido estético del gusto. La mencionada transfiguración del sentido común en facultad del juicio estético habría interrumpido una tradición retórico-política proveniente de la antigüedad que Vico intenta rehabilitar a comienzos del siglo XVIII contra los epígonos de Descartes y que Gadamer pretende rescatar para su proyecto de una fundamentación hermenéutica de las ciencias del espíritu.

El recurso de Gadamer a la noción viquiana de *sensus communis* ha sido objeto de algunas observaciones críticas, que en este punto parece conveniente examinar. En primer lugar, puede advertirse que Gadamer no analiza el *De ratione* viquiano como lo haría un historiador de la filosofía, sino que remite a este texto llevado por sus propios intereses teóricos. Ello significa que utiliza en su argumentación sólo aquellos aspectos de la noción viquiana de *sensus communis* que parecen abonar su intento de fundamentación hermenéutica de las ciencias del espíritu. Este uso hermenéutico de la noción de *sensus communis* elaborada por Vico tiene consecuencias tanto sobre la interpretación de los argumentos de Vico ofrecida por Gadamer como sobre las propias tesis hermenéutico-filosóficas que se apoyan sobre dicha interpretación. Se ha advertido que uno de los puntos problemáticos del uso de la noción de *sensus communis* por parte de Gadamer reside justamente en la definición de esta noción. En la *Scienza nuova*, Vico había definido al sentido común como “un juicio sin reflexión alguna, comúnmente sentido por todo un orden, por todo un pueblo, por toda una nación o por todo el género humano”¹⁰. Sin hacer referencia a esta definición viquiana del sentido común, Gadamer la fracciona para definir por un lado al sentido del gusto como un “juicio sin reflexión compartido”, estableciendo una analogía con el juicio ético, y por el otro al sentido común como una “generalidad concreta” que representa a la comunidad de un grupo, un pueblo, una nación o todo el género humano. Mediante dicha operación conceptual Gadamer omitiría el hecho de que para Vico el sentido común contiene criterios utilizados por la facultad de juzgar. Con ello atribuye el interés moderno por la facultad de juzgar únicamente al olvido de la tradición retórica, registrable en la ilustración alemana del siglo XVIII, sin reconocer que el propio Vico, como heredero de esta tradición, había definido el sentido común justamente como un “juicio”¹¹. La reconstrucción de la noción de sentido común presentada por Gadamer brinda como resultado la contraposición entre el formalismo, interesada sólo en la capacidad de emitir un juicio, y el consenso moral que constituye el contenido del sentido común sin mediación de juicio alguno o, en términos de Schafesbury el sentido común como una “virtud del corazón”.

En segundo lugar, respecto de la definición viquiana de sentido común y de su fraccionamiento, efectuado por Gadamer en “virtud del corazón” por un lado y facultad del juicio estético, por el otro, cabe advertir que Vico formula la mencionada definición de la noción de *sensus communis* en su *Scienza nuova* (1725-1730-1744) y que Gadamer se limita a reconstruir el significado de esta noción tal como aparece formulada en *De ratione* (1708). La determinación de las fuentes de la recepción del pensamiento de Vico resulta aquí significativa en la medida en que la noción de sentido común amplía su alcance en los últi-

mos escritos del filósofo napolitano. En *De ratione*, el sentido común es una noción heredada de la tradición retórica¹² que funciona como criterio tanto para la elocuencia como para la prudencia política. En esta oración inaugural el sentido común es la única instancia que salva, en parte, las tesis de Vico del relativismo derivado de la convicción de que las acciones humanas son imprevisibles y de que las circunstancias en las que el ser humano actúa son siempre novedosas. El sentido común como conjunto de creencias compartidas por una comunidad permite remitir el discurso y la acción a un ámbito común más o menos seguro. De todas maneras, este ámbito no deja de ser relativo a una comunidad política. Por ello, respetando la escisión clásica entre ciencia y prudencia, Vico aún sostiene en *De ratione* que no resulta posible una ciencia del mundo civil. En la *Scienza nuova*, en cambio, se presenta la idea de un sentido común compartido por todo el género humano¹³ que funciona como portador de principios universales. Estos principios son los de la ciencia del mundo civil. Evidentemente, esta última versión de la noción de *sensus communis* cae fuera de los intereses de Gadamer porque él interpreta la idea de una ciencia del espíritu con principios universales como dependiente de la conciencia metódica de la ciencia natural moderna. Gadamer concentra su atención sobre la idea de sentido común formulada en *De ratione* y desatiende a la elaboración de esta idea presentada en la *Scienza nuova* porque busca en Vico una concepción del mundo civil que le sirva de antecedente de su propia fundamentación hermenéutica de las ciencias del espíritu. Contra la reconstrucción de la noción de sentido común presentada por Gadamer en *Verdad y método* cabe advertir que no resulta necesario esperar hasta la ilustración alemana y la autorreflexión decimonónica de las ciencias del espíritu para encontrar el abandono de la concepción del mundo humano, heredada de la tradición retórico-prudencial. La hermenéutica de Gadamer no puede asimilar siquiera el desarrollo de la noción de sentido común dentro de la obra de Vico que culmina atribuyendo al sentido común un carácter universal. Por ello puede afirmarse que Gadamer pretende asentarse sobre una tradición sin asumir sus resultados, porque reivindica la noción de *sensus communis* que Vico formula contra la crítica cartesiana pero elude el hecho de que dicha concepción conduce al filósofo napolitano a una idea de ciencia del mundo civil incompatible con la fundamentación hermenéutica de las ciencias del espíritu.

Gadamer ha respondido al reproche de no haber considerado la extensión universal del sentido común, postulada por Vico en la *Scienza nuova*, indicando que él ha descrito y justificado esta extensión universal mediante la noción de lingüisticidad¹⁴. Esta noción, sin embargo, no resulta suficiente en el marco de la hermenéutica filosófica de Gadamer para justificar la posibilidad de formular principios universales de una ciencia del mundo civil, como la propuesta por Vico. Por lo tanto, pareciera que el carácter universal de la lingüisticidad humana, presentada por Gadamer como sustituto hermenéutico-filosófico del sentido común del género humano no acerca a Gadamer al desarrollo del humanismo civil viquiano. Este desarrollo se puede apreciar, justamente, atendiendo a las modificaciones que sufre la noción de *sensus communis* en la obra de Vico: desde las convicciones contingentes compartidas por los miembros de esta o aquella comunidad, defendidas en *De ratione* frente al racionalismo, hasta los juicios sin reflexión compartidos por todo el género humano, postulados en la *Scienza nuova*. Mientras que la primera concepción del *sensus communis* lleva a impugnar la aplicación del juicio científico a la vida civil, la segunda, identifica al sentido común con los principios universales de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones.

Por último, respecto de la definición viquiana de *sensus communis*, no sólo se le ha reprochado a Gadamer haber desatendido al carácter judicativo señalado por Vico y haber omitido toda referencia a la idea de un sentido común del género humano, sino también haber dejado a un lado que Vico habla de un *juicio sin reflexión*¹⁵. En efecto, llevado por su interés filosófico (y no meramente histórico) por reconstruir el sentido de un concepto mediante el recorrido de una tradición, Gadamer parece terminar analizando los textos de Vico y de Shaftesbury bajo la influencia de la filosofía alemana de Kant a Hegel; esto es, bajo la influencia que –según él mismo denunciaba– habría distorsionado la autorreflexión de las ciencias del espíritu durante el siglo XIX. Sobre esta cuestión, la objeción podría formularse en los siguientes términos: al concebir su propio programa filosófico como una reflexión hermenéutica sobre la comprensión de los contenidos transmitidos por la tradición, Gadamer hace a un lado tanto el carácter no reflexivo del *sensus communis* viquiano como las advertencias de Vico sobre los peligros contenidos en la “barbarie de la reflexión”.

Mientras que las dos objeciones anteriores al uso gadameriano de la noción viquiana de *sensus communis* pueden justificarse mediante referencias a los textos del filósofo napolitano, esta última objeción parece depender de una interpretación que –a nuestro juicio– no respeta ni la letra ni el espíritu de los mismos¹⁶. Sería un error suponer que el carácter irreflexivo que Vico atribuye al sentido común implica una impugnación del juicio reflexivo en general. Ni la conceptualización abstracta, propia de las mentes humanas totalmente desplegadas, ni su uso filosófico-científico para conocer los principios universales del mundo civil son el blanco de las advertencias de Vico sobre la “barbarie de la reflexión”. Para el humanismo civil viquiano, sólo las filosofías que desconocen los principios del sentido común pueden contribuir (involuntariamente) al desarrollo de esa barbarie. A estas filosofías, denominadas por Vico “filosofías monásticas”, él contrapone las “filosofías políticas” que, mediante una reflexión sobre los juicios irreflexivos del sentido común del género humano formulan los principios (universales abstractos) del mundo civil¹⁷. Sólo quien atribuya a Vico la pretensión de formular una ciencia carente de conceptos racionales, reductible a un agregado de imágenes fantásticas, y confunda la edad racional de la razón totalmente desplegada, en la que Vico creía vivir, con la barbarie de la reflexión, que él denunciaba, puede creer justificado impugnar el carácter “reflexivo” de la hermenéutica filosófica. Contra esta impugnación debe recordarse que Vico no sólo advierte que nos resulta imposible desprendernos de nuestra concepción secularizada del mundo social y natural y reconoce al entendimiento reflexivo como la facultad propia del pensamiento filosófico y científico, sino que este reconocimiento es incluso más radical que el atribuible a la hermenéutica filosófica, en cuanto de él depende la posibilidad de formular los principios universales de una ciencia del mundo civil sobre la naturaleza común de las naciones.

IV. GADAMER LECTOR DE LA *SCIENZA NUOVA*: EL PRINCIPIO *VERUM IPSUM FACTUM*

En lo que respecta a la noción de *sensus communis*, Gadamer se interesa por la significación que Vico le había atribuido en su temprana oración inaugural *De ratione* y deja a un lado la consideración “científica” de esta noción elaborada por el filósofo napolitano en su última obra *Principi di scienza nuova*. Esta obra se vuelve objeto del análisis crítico de Gadamer cuando considera el desarrollo del problema epistemológico de la historia como un antecedente de su propuesta de fundamentación hermenéutica de las ciencias del espíri-

tu. Este problema se presenta en términos filosóficos cuando cae en descrédito el presupuesto idealista de una correspondencia necesaria entre *logos* y ser, o sea cuando durante el siglo XIX se toma distancia de la tesis central de la filosofía hegeliana de la historia: la razón gobierna el mundo histórico. Gadamer encuentra en la obra de Dilthey la formulación radical del problema epistemológico de la historia. El pensamiento de Dilthey se movería, según Gadamer, dentro de una ambivalencia entre dos raíces heterogéneas: la experiencia histórica y la herencia idealista de la escuela histórica. Dilthey no habría podido resolver esta ambivalencia sino que más bien la presenta de un modo explícito. Gadamer reconoce que Dilthey elabora el problema epistemológico del conocimiento histórico desde un punto de vista más elevado que el neokantismo, en cuanto distingue no sólo las ciencias de la naturaleza de las ciencias del espíritu, sino que también enfatiza una diferencia fundamental entre las experiencias sobre las que se basan cada uno de estos tipos de ciencias. Mientras que el neokantismo parece transponer la noción de experiencia propia de las ciencias naturales a las ciencias del espíritu, limitándose a conectar a estas últimas con los valores, Dilthey habría advertido que en el conocimiento del mundo histórico no puede plantearse un problema básico de la epistemología de las ciencias naturales: el problema por el fundamento de la posibilidad de que nuestros conceptos coincidan con el “mundo exterior” al que se refieren. A diferencia de lo que ocurre con el mundo natural, el mundo histórico es el resultado de la actividad del espíritu humano. Por ello, el espíritu no encontraría en el mundo creado por el hombre nada ajeno a sí mismo, sino siempre sólo su propia obra.

Gadamer sostiene que Dilthey habría superado, en este sentido, la perspectiva epistemológica del neokantismo gracias al principio formulado por Giambattista Vico: *verum ipsum factum*¹⁸. Este principio remite a una homogeneidad entre el sujeto y el objeto con la que no puede contarse en el conocimiento del mundo natural. Vico concibe al ser humano como el creador del mundo civil y a Dios como el creador del mundo natural. Esta concepción le permite construir un argumento en favor de la posibilidad de la ciencia social. Mientras los principios que rigen la naturaleza residirían en una mente distinta de la mente humana, siéndole a ésta por principio inaccesibles, los principios que gobiernan las instituciones humanas deben poder ser encontrados dentro de la propia mente humana, porque ésta ha creado las instituciones guiada por esos principios. Vico fundamenta su *Scienza Nuova* acerca de la naturaleza común de las naciones sobre la identidad de la mente humana a lo largo de sus modificaciones históricas. El acceso científico a los principios que rigen el mundo civil se encontraría garantizado por el hecho de que la sede de los mismos es la propia mente que se propone conocerlos.

Según Gadamer, Dilthey se asentaría sobre el principio formulado por Vico cuando postula la posibilidad de que una conciencia individual reviva las vivencias experimentadas por otras conciencias individuales. El giro individualista que Dilthey imprime al principio *verum ipsum factum* se hace patente en el hecho de que su teoría de la comprensión considera a la biografía como el modelo paradigmático del conocimiento histórico. Dentro de esta teoría, el contexto vital de un individuo es el punto de partida para la comprensión de todo contexto histórico supra-individual. A juicio de Gadamer, la preponderancia no justificada de la biografía en la teoría de la comprensión de Dilthey conduce a ocultar el problema del pasaje del plano psicológico de la vivencia al plano hermenéutico de la interpretación histórica referida a nexos vitales objetivos que ningún sujeto individual pudo nunca vivir.

Dilthey tematiza este pasaje en términos de la experiencia que los individuos tienen de sus propias fuerzas ante las barreras objetivas de su contexto vital. Estos límites espirituales objetivos o poderes morales no constituyen algo totalmente ajeno o extraño, como son las limitaciones naturales, meramente dadas, sino algo producido por el espíritu humano. La distinción establecida por Dilthey entre la objetividad natural y la histórica es referida por Gadamer nuevamente al principio viquiano *verum ipsum factum*. Este principio fundamentaría la posibilidad de comprender universalmente el mundo histórico.

A juicio de Gadamer, Dilthey no logra plantear correctamente el pasaje que va desde el análisis psicológico de la vivencia a la hermenéutica histórica de los nexos vitales objetivos. La propuesta de fundamentación de las ciencias del espíritu formulada por Dilthey no terminaría de desprenderse de una tesis central del idealismo hegeliano según la cual en el concepto filosófico se cancelaría toda la extrañeza del espíritu objetivo, concibiéndose a sí mismo de un modo totalmente transparente. Por esta razón, Gadamer cuestiona el principio *verum ipsum factum* formulado por Vico como una transposición ilegítima del espíritu artístico al mundo histórico. Este último, sostiene Gadamer, no puede concebirse correctamente como el resultado de un “hacer” que se reduzca a la ejecución voluntaria de planes, cuya plasmación en una obra podría ser luego conocida científicamente por la conciencia del historiador. Por ello una tesis central de la hermenéutica filosófica respecto de los alcances del conocimiento histórico y, en general, científico espiritual consiste en afirmar que los condicionamientos históricos de la conciencia humana le impiden una autocomprensión transparente de sí misma en sus realizaciones objetivas. Para Gadamer los límites de la teoría de la comprensión que Dilthey formula para fundamentar las ciencias del espíritu radican justamente en la asunción del principio de Vico. “Pues el que el hombre tenga que ver aquí consigo mismo y con sus creaciones (Vico) sólo es una solución aparente al problema que nos plantea el conocimiento histórico. El hombre es extraño a sí mismo y a su destino histórico de una manera muy distinta a cómo le es extraña la naturaleza, la cual no sabe nada de él”¹⁹. Al parecer, el principio viquiano se asentaría sobre algunos presupuestos antropológicos incorrectos que la hermenéutica filosófica de Gadamer se propone identificar y corregir. El hecho de que las instituciones civiles sean creaciones humanas no garantizaría la posibilidad de conocerlas científicamente porque estas no habrían sido establecidas por un sujeto dueño de sí mismo sino por un ser finito atravesado por las condiciones históricas que de modo contingente le tocan vivir²⁰. Para la hermenéutica filosófica de Gadamer, el ser humano no es el autor del mundo civil que puede llegar a conocerlo científicamente como su propia obra, sino un ser espiritualmente constituido por un conjunto de tradiciones y prejuicios de los que no sería posible ni deseable desprenderse por completo.

Gadamer, por lo tanto, intenta rescatar un momento de la comprensión científico espiritual mediante una doble operación sobre los argumentos de Vico. Por un lado, recurre a la noción de *sensus communis* tal como aparece formulada en *De ratione* para impugnar al ideal metódico de la ciencia moderna como la única vía de acceso a la verdad. Por otro lado, Gadamer rechaza la teoría del conocimiento que el propio Vico edifica sobre el principio *verum ipsum factum* en su obra madura. Este principio implicaría para Gadamer una suerte de traición al patrimonio humanístico encarnado en el *De ratione* viquiano. En la *Scienza nuova* Vico se habría finalmente conformado con el modelo de racionalidad metódica propio de las ciencias naturales que él mismo había rechazado en su temprana oración inaugu-

ral. Por las pocas referencias a la *Scienza nuova* que aparecen en *Verdad y método* puede advertirse que la crítica de Gadamer a Vico se centra en el problema de la fundamentación de la posibilidad del conocimiento propio de las ciencias del espíritu. Vico atribuye al principio *verum ipsum factum* un papel decisivo para resolver este problema. Gadamer entiende que la homogeneidad sujeto-objeto postulado por este principio desatiende el carácter finito de la existencia humana²¹. Sobre esta cuestión debe advertirse que la objeción de Gadamer a Vico se desplaza desde el plano epistemológico consistente en la posibilidad de justificar las ciencias del espíritu al plano antropológico referido a las características de la condición humana. Efectivamente parece haber aquí una importante diferencia entre las concepciones de ambos autores, aunque quizás Gadamer no la haya reconstruido de manera adecuada. Gadamer atribuye a Vico la tesis de la homogeneidad del sujeto y el objeto del conocimiento histórico asimilando prácticamente la posición del filósofo napolitano a las tesis defendidas por el idealismo absoluto. Sin embargo, cabe advertir que Vico no concibe el conocimiento del mundo civil como la autoconciencia filosófica de lo absoluto sino que, al igual que Gadamer, reconoce el carácter finito de la existencia humana. La diferencia entre la antropología de ambos autores radica más bien en el modo de concebir la finitud.

Gadamer impugna la ingenuidad y el dogmatismo con que el idealismo alemán ha intentado fundamentar la posibilidad de un conocimiento absoluto del mundo histórico. Lejos de poder identificarse con la autoconciencia que un espíritu siempre idéntico a sí mismo adquiere de sus propias manifestaciones objetivas, el sujeto del conocimiento histórico es, para Gadamer, un ser históricamente finito, esto es, perteneciente al mundo histórico que condiciona su existencia y su perspectiva. La imposibilidad de hacer abstracción de esta pertenencia cuando se intenta determinar filosóficamente el carácter de las ciencias del espíritu es la base de la advertencia hermenéutica sobre lo inapropiado que resulta aplicar la racionalidad metódica moderna al conocimiento del mundo humano.

Vico no concibe la existencia humana ni como un sujeto absoluto asimilable a la concepción idealista ni como una finitud histórica incapaz por principio de elevarse por sobre las determinaciones que la tradición imprime en el modo de comprender el mundo histórico. Para aclarar el lugar que Vico asigna a la finitud en su concepción antropológica es necesario referirse a una definición de la naturaleza humana que Vico formula en sus escritos jurídicos, publicados algunos años antes de la primera edición de la *Scienza nuova*. En su *Diritto Universale* Vico sostiene que el ser humano es “entendimiento, voluntad y poder finito que tiende al infinito”²². Esta definición de la naturaleza humana ha sido interpretada como una de las claves antropológicas de la *Scienza nuova*²³. En lo que aquí nos interesa resulta necesario advertir que ella contiene un modo de concebir la finitud de la existencia humana distinta a la que encontramos en la hermenéutica filosófica de Gadamer. A Vico no le interesa sólo enfatizar que las facultades del ser humano se encuentran limitadas sino también que las mismas son siempre capaces de librarse de sus límites fácticos. En ello consiste, para Vico, la “tendencia al infinito” que distingue la naturaleza del ser humano de la de otras especies. Esta posibilidad de permanente mejoramiento de la naturaleza humana contiene a la vez la herencia humanista presente en sus tempranas *Oraciones inaugurales* y un presupuesto antropológico que justifica la posibilidad de una ciencia universal del mundo civil. Vico entiende que esta ciencia es capaz de conocer “la naturaleza común de las naciones”. A este objeto no puede accederse mediante la comprensión de las vivencias de los

agentes históricos, al modo de Dilthey, sino más bien mediante el descubrimiento de principios universales comunes a todas las naciones, principios que no son otros que los del sentido común del género humano. Estos principios contienen lo común al género humano, que según Vico nos permitiría “entender” científicamente las obras de los autores del mundo civil.

El carácter universal de los principios del mundo civil contenidos en el sentido común del género humano remiten a un problema no resuelto en la hermenéutica de Gadamer: el de sus propias condiciones epistemológicas. Si la conciencia hermenéutica se encuentra siempre sometida a los efectos de la tradición, se vuelve incapaz por principio de elevar pretensiones de validez universal. De este modo, la limitación de la validez de la comprensión humana a determinadas condiciones históricas vuelve limitadas también a las pretensiones de la hermenéutica filosófica²⁴.

V. HUMANISMO E ILUSTRACIÓN

En la hermenéutica filosófica parece presentarse una tensión difícil de resolver. Por un lado, esta concepción acentúa el carácter finito de la existencia humana y sobre él se asienta la naturaleza históricamente condicionada de todo posible conjunto sistemático de ideas. Por otro lado, la hermenéutica filosófica debe concebirse a sí misma también como una teoría históricamente condicionada por la finitud de la existencia humana y con ello se ve llevada a una limitación de sus propias pretensiones filosóficas de validez, identificándose con una perspectiva que se reconoce dependiente de la pertenencia a un conjunto de tradiciones que, por principio, no pueden volverse claras y distintas a la conciencia del intérprete. Esta tensión entre las tradiciones heredadas e interpretadas y las capacidades de la conciencia del intérprete puede verse claramente expuesta en la crítica de Gadamer a los presupuestos de la Ilustración.

A juicio de Gadamer, la Ilustración europea del siglo XVIII ha modificado radicalmente la relación entre la razón humana y la autoridad de los textos consagrados por la tradición²⁵. La confianza que anteriormente se depositaba en el juicio de los autores, al punto de considerarlos infalibles es desactivada por la crítica ilustrada. Dicha confianza comienza a ser percibida como el resultado de un conjunto de prejuicios, que deben ser juzgados por el tribunal de la razón. Por ello, a la vez que la ilustración deprecia los prejuicios transmitidos por la tradición como fuente de autoridad, instauro al mencionado tribunal como juez exclusivo de la validez y la verdad. Los dictámenes de la crítica racional se transforman en la única autoridad legítima. Bajo la perspectiva ilustrada, los textos escritos dejan de considerarse como portadores de una verdad infalible y pasan a ser considerados como objeto de investigación histórica. El vuelco provocado por la interpretación ilustrada es tan intenso que cuando el romanticismo intenta reaccionar frente a este tipo de crítica racional debe adoptar un punto de partida establecido por la Ilustración: la oposición abstracta entre el mito y la razón.

La ilustración postula una concepción progresiva del espíritu humano y presupone como un hecho la mencionada oposición mediante un esquema de superación del *mythos* por el *logos*. El conocimiento racional de la naturaleza y la sociedad emanciparía al espíritu humano del temor a las fuerzas sobrenaturales que la conciencia mítica habría imaginado. La historia del espíritu humano estaría signada por esta emancipación y consecuentemente

por un progresivo desencantamiento del mundo. El *logos* ilustrado como *telos* histórico espiritual garantizaría la liberación de la conciencia humana frente a la fuerza irracional de la superstición y el prejuicio. Gadamer advierte que el romanticismo rechaza los criterios valorativos de la Ilustración pero comparte con ella el mismo esquema abstracto de oposición entre mito y razón. El romanticismo se habría limitado a invertir la valoración de los términos de este esquema. Si la ilustración consideraba sólo al *logos* como meta y fuente de toda verdad posible, el romanticismo pretende restaurar el paraíso perdido del mundo mítico y la sociedad natural. Respetando el mencionado esquema ilustrado, el romanticismo se habría empeñado en abandonar conscientemente el ámbito del conocimiento racional en favor de una restauración consciente de lo inconsciente, que atribuye al mito una sabiduría originaria, superior al conocimiento que pueda obtener el análisis racional. Por ello, el romanticismo rechaza el ideal ilustrado de una conciencia emancipada que podría lograrse en el futuro para postular la perfección perdida de la conciencia mítica. La conclusión a la que arriba Gadamer es que la conciencia histórica desarrollada por el romanticismo no hace más que radicalizar la oposición ilustrada entre tradición y racionalidad. El contenido transmitido por la tradición no podría ser juzgado racionalmente, porque se lo considera absurdo, volviéndose, por ello, objeto exclusivo de una consideración “histórica”. Cuando el romanticismo devalúa la racionalidad crítica llega a la conclusión de que todo pensamiento, incluso el contemporáneo, sólo puede ser considerado históricamente, llevando a término la ruptura con la continuidad del sentido de la tradición instaurada por el pensamiento ilustrado.

A diferencia de lo que ocurre con los argumentos que Gadamer formula con respecto a la noción de *sensus communis* y a la fundamentación epistemológica de las ciencias del espíritu, la caracterización que presenta Gadamer del prejuicio ilustrado contra todos los prejuicios no contiene ninguna referencia explícita al pensamiento de Vico²⁶. Sin embargo, una comparación con la perspectiva del filósofo italiano parece en este punto necesaria para confrontar el esquema de oposición abstracta entre *mythos* y *logos*, que Gadamer atribuye a la Ilustración y al Romanticismo y la idea de una sabiduría poética presentada por Vico en su *Scienza nuova*. La necesidad de esta confrontación reside, por un lado, en la importancia que Vico atribuye a esta idea como “llave maestra” de su ciencia y, por el otro, en que Gadamer asienta sobre esta cuestión uno de los pilares de su hermenéutica filosófica.

En 1710 Vico publica el primer libro de su obra *De antiquissima italorum sapientia*, en la que pretende demostrar que el idioma latino contiene los vestigios de una doctrina filosófica elaborada por los antiguos italianos. En esta obra, Vico reconstruye esa supuesta doctrina mediante la etimología de algunos términos latinos, tales como *verum, factum, causa animus, anima, brutum*, etc. la perspectiva de esta obra contiene un presupuesto que el propio Vico cuestionará años más tarde: los pueblos primitivos tuvieron una sabiduría filosófica. En su *Scienza nuova*, Vico sostiene que la clave para interpretar los orígenes de la humanidad consiste en admitir que los primeros pueblos gentiles fueron “poetas”, que crearon un mundo con imágenes fantásticas a las que atribuyeron poderes sobrenaturales. Vico dedica buena parte de su *scienza* a analizar esta sabiduría poética de los primeros gentiles, contenida fundamentalmente en sus mitos. Esta *sapientia* pre-reflexiva y pre-racional sería, según Vico, el resultado de determinadas condiciones antropológicas. Los primeros gentiles, como “niños del género humano” habrían sido incapaces de comprender la realidad natural y social mediante conceptos porque carecían de la facultad racional de abstracción. La satis-

facción de sus necesidades, por otra parte, requeriría la formación de alguna comprensión de la realidad a la medida de su estadio antropológico. Vico denomina “sabiduría poética” a esta primitiva comprensión mítica de la realidad natural y social.

En conexión con el esquema de oposición abstracta entre *mythos* y *logos*, que Gadamer atribuye tanto a la ilustración como al romanticismo, puede advertirse que Vico admite una versión de este esquema. Las dificultades que se presentan en el desciframiento de los mitos paganos radican en que nosotros, los intérpretes ilustrados, somos incapaces de pensar míticamente, esto es, de crear mediante nuestra fantasía una imagen de lo sobrenatural y creer que se trata de un ser independiente de nuestra conciencia. Según Vico, la adquisición de la capacidad de abstracción racional, a lo largo de un proceso histórico institucional, impediría a la mente humana pensar mediante imágenes míticas. Por lo tanto, la coincidencia de Vico con el esquema abstracto de oposición *mythos/logos* consiste en sostener que una misma mente humana no puede a la vez concebir a la realidad míticamente y entenderla racionalmente. En segundo lugar, Vico concibe el pasaje del *mythos* al *logos* como un “despliegue” de la mente humana, compartiendo la valoración ilustrada de la comprensión racional como superadora de la comprensión mítica de la realidad y oponiéndose a la nostalgia romántica por una realidad arcaica idealizada. Los tiempos poéticos son, para Vico, tiempos de barbarie y crueldad primitiva, en los que las asimetrías sociales (entre padres y fámulos o entre patricios y plebeyos) son legitimadas institucionalmente mediante imágenes míticas. El pasaje del *mythos* al *logos* implica para Vico un despliegue de la mente humana que debe ser entendido como el desarrollo que va de la niñez a la edad adulta de un pueblo. Por último, debe advertirse que la concepción de Vico contiene algunas tesis que impiden identificarla totalmente con la valoración ilustrada del esquema de oposición abstracta entre *mythos* y *logos*. La primera tesis a considerar reside en la crítica de Vico a lo que él denomina “vanidad de los doctos”²⁷. Esta vanidad consistía en un vicio metodológico cometido por cierto intelectualismo tendente a atribuir al pensamiento mítico las categorías del pensamiento racional. Vico cree haber descubierto que el mito es un tipo de pensamiento y de lenguaje anterior y, por tanto, independiente de la racionalidad y de las lenguas que conocemos. La mitología, por tanto, debería evitar la tentación de atribuir a la conciencia mítica conocimientos y modos de comprensión propios de las edades ilustradas. En segundo lugar, la concepción de Vico contiene cierto tipo de relativismo en la medida que conecta cada estadio del despliegue mental a un tipo óptimo de forma de gobierno: Las organizaciones sociales y políticas que los seres humanos instituyen serían siempre las adecuadas para cada estadio del desarrollo antropológico. En tercer lugar, el desarrollo antropológico e institucional no es indefinido, sino que una vez que se han desarrollado las facultades racionales y que se han establecido las instituciones ilustradas existe el peligro de una recaída en la barbarie y el pensamiento mítico. De lo anterior puede inferirse que la versión que Vico presenta de la oposición *mythos/logos* no se identifica ni con la versión ilustrada ni con la romántica²⁸.

NOTAS

1. HANS GEORG GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 4. Auflage, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1975. En adelante, WM. (Hay traducción española, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, trad. A. Agudo, R. de Agapito, Sígueme, Salamanca, 1988).

2. MARTIN HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, 2ª ed., Berna, 1954.
3. Vid. ERNESTO GRASSI, *La filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra*, trad. M. Canet, Anthropos, Barcelona, 1993; ID., “Vico, Marx y Heidegger”, en: G. TAGLIACCOZZO (ed.), *Vico y Marx. Afinidades y contrastes*, trad. S. Ordiales de la Garza, FCE, México, 1990, pp. 219-233; ID., “L’Umanesimo italiano e la tesi di Heidegger della fine della filosofía”, en: ID., *Vico e L’umanesimo*, Guerini, Milano, 1992, pp. 113-132. He comentado el primer libro mencionado en: *Cuadernos sobre Vico*, 7, 1997, pp. 423-424. Para un examen de la obra viquiana de Grassi véase el *dossier* “Centenario de E. Grassi (1902-2002)”, en: *Cuadernos sobre Vico*, 13-14, 2001-2002, pp. 13-69 y también la compilación editada por E. HIDALGO SERNA Y M. MARASSI (EDS.), *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, La Città del Sole, Napoli, 1996.
4. Vid. DONALD PHILLIP VERENE, “Gadamer and Vico on sensus communis and the Tradition of Humane Knowledge”, en: LEWIS EDWIN HAHN (ed.), *The Philosophy of Hans Georg Gadamer*, Chicago and Lasalle, 1997, pp. 137-153, esp. p. 137.
5. Vid. ANTONIO DE SIMONE, “Gadamer tra Hegel e Vico. Ragionevolezza pratica e figure della coscienza interpretante”, en: A. QUARTA, P. PELLEGRINO (eds.) *Humanitas. Studi in memoria di Antonio Verri*, Congedo, Lecce, 1999, I, pp. 183 ss.
6. Cf. WM, pp. 16 ss.
7. Cf. G.B.VICO, *Opere*, a cargo de A. Battistini, Mondadori, Milano, 1990, I; pp. 87-215. Hay trad española de F.J. Navarro Gómez en GIAMBATTISTA VICO, *Obras. Las Oraciones Inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos*, Anthropos, Barcelona, 2002.
8. Vid. ROBERT CAPONIGRI, “*Umanità and Civiltà: Civil Education in Vico*”, *The Review of Politics*, XXXI, 1969, pp. 477-494; GIUSEPPE COLAGERO, *Aspetti e problemi della pedagogia vichiana*, IEM, Catania, 1955; GIUSEPPE FLORES D’ARCAIS, “La topica e la critica nella pedagogia di G.B. Vico”, *Studi pedagogici*, Cedam, Padova, 1951, pp. 85-90; EUGENIO GARIN, “Antichi e moderni”, en *L’educazione in Europa 1400/1600*, Laterza, Bari, 1976, pp. 261-279; J. PERKINSON, “Giambattista Vico and The method of Studies in our Times: a criticism of Descartes’ Influence on Modern Education”, *History of Educational Quarterly*, II, 1, 1962, pp. 30-46; ID., “Giambattista Vico Philosopher of Education”, *Pedagogica Historica*, XIV, 2, 1965, pp. 401-433; MARÍA JOSÉ REBOLLO ESPINOSA, “El educador viquiano”, *Cuadernos sobre Vico*, 7-8, 1997, pp. 181-190; ID., “Vico: la permanente educabilidad”, *Cuadernos sobre Vico*, 9-10, 1998, pp. 163-174
9. En su *Oración sexta* (1707), Vico se había referido a las uniones humanas que parecen sociedades, pero que en realidad se reducen a un conjunto de cuerpos que mantienen encerrados a sus respectivos ánimos, como si se tratara de calabozos contiguos. Cf. GIAMBATTISTA VICO, *Opere Filosofiche*, ed. P. Cristofolini, Sansoni, Firenze, 1972 (hay trad. de F. Navarro en *Cuadernos sobre Vico*, 5/6, 1995/6, pp. 437-446, ahora también en GIAMBATTISTA VICO, *Obras*, edición citada. Sobre esta cuestión me permito enviar al lector a ALBERTO M. DAMIANI, “La idea de *animus* en las primeras obras de Giambattista Vico”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires, vol. XXVI, nº 1, otoño 2000, 85-109. En su *Scienza nuova*, Vico utilizará el concepto de barbarie de la reflexión para referirse a esta disolución social. Cf. Sn44, 1006; vid. MOISES GONZÁLEZ GARCÍA, “De la racionalidad a la barbarie de la reflexión en Giambattista Vico”, en E. HIDALGO SERNA, M. MARASSI, J. M. SEVILLA, J. VILLALOBOS (Eds.), *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, La Città del Sole, Napoli, 2001, pp. 1041-1060; ALAIN PONS, “Vico and Barbarism of Reflection”, *New Vico Studies*, 16, 1998, pp. 1-24; S.T. HOLMES, “The Barbarism of Reflection”, en G. TAGLIACCOZZO (ed.), *Vico Past and Present*, Humanities Press, Atlantic Highlands, N.J., 1981, pp. 213-22.
10. GIAMBATTISTA VICO, *Principi di scienza nuova d’intorno alla comune natura delle nazioni* (1744), parágrafo142, en *Opere*, a cargo de A. Battistini, citada. (Trad. castellana en Tecnos, Madrid, 1995) En adelante: Sn44,142.
11. Véanse los trabajos de JOHN D. SCHAEFFER, *Sensus Communis. Vico, Rhetoric, and the Limits of Relativism*, Duke University Press, Durham and London, 1990, pp. 100-126; ID., “Sensus communis in Vico and Gadamer”, *New Vico Studies*, 1987, pp. 117-130.
12. Cfr. HANS GEORG GADAMER, “Rhetorik und Hermeneutik”, en *Hermeneutik II*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1986, pp. 276 ss.; ID. “Die Idee der praktischen Philosophie”, en: *Hermeneutik im Rückblick*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1995, pp. 238 ss.
13. Sobre este punto insiste, con razón, DONALD PHILLIP VERENE en su artículo “Gadamer and Vico on sensus communis and the Tradition of Humane Knowledge”, en LEWIS EDWIN HAHN (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, cit., pp. 137-153.
14. Cf. HANS-GEORG GADAMER, “Repley to Donald Phillip Verene”, en Lewis Edwin Hahn (ed.), *op. cit.*, pp. 154-155.

15. Vid. DONALD PHILLIP VERENE en su artículo “Gadamer and Vico on *sensus communis* and the Tradition of Humane Knowledge”, citado.

16. Una presentación in extenso de la interpretación a la que nos referimos se encuentra en: D. P. VERENE, *Vico's Science of Imagination*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1991. Para la crítica de esta interpretación véanse los trabajos de LEON POMPA, “La fantasía in Vico”, en AA.VV., *Leggere Vico*, Spirali Edizioni, Milano, 1982; ID., *Vico. A Study of the “New Science”*, 2ª ed, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, pp. 222-241. Las objeciones a la interpretación de Verene las he presentado en: ALBERTO M. DAMIANI, *Giambattista Vico. La ciencia anticartesiana*, Buenos Aires, Almagesto, 2000, pp. 153-177.

17. Sobre la distinción entre filosofías monásticas y políticas cf. *Sn*44, 130,333, 334; *Sn*25, 12. He desarrollado la cuestión en: ALBERTO M. DAMIANI, “El concepto viquiano de “filosofía política”, en E HIDALGO-SERNA, M. MARASSI, J. M. SEVILLA, J. VILLALOBOS (eds.), *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, cit., vol. II, pp. 775-795.

18. Para los alcances de la relación del pensamiento de Vico con el de Dilthey me permito remitir al lector mi “Vico y Dilthey. La comprensión del mundo histórico”, *Cuadernos sobre Vico*, n°7, 1997, pp. 357-375, luego publicado en *La dimensión política de la “Scienza Nuova” y otros estudios sobre Giambattista Vico*, cit., pp. 89-112. Véase también: GIUSEPPE CACCIATORE, “Individualidad y ética: Vico y Dilthey”, *Cuadernos sobre Vico*, 11/12, 1999/2000, pp. 81-96; ID., “Vico e Dilthey. La storia dell’ esperienza umana come relazione fondante di conoscere e fare”, en *Storicismo problematico e metodo critico*, Guida, Napoli, 1993, pp. 18-58; H. A. HODGES, “Vico and Dilthey”, en GIORGIO TAGLIACOZZO (ed.), *Giambattista Vico. An International Symposium*, John Hopkins Press, Baltimore, 1969, pp. 371-377. H. P. RICKMAN, “Vico and Dilthey’s Methodology of the Human Studies”, en *ibid.*, pp. 447-456, HOWARD N. TUTTLE, “The Epistemological Status of the Cultural World in Vico and Dilthey”, en G. TAGLIACOZZO, DONALD PHILLIP VERENE (eds.), *Giambattista Vico's Science of Humanity*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1976, pp. 241-250.

19. WM, p. 260 (trad. 343).

20. Pretendiendo criticar, en clave providencialista, la interpretación que Gadamer presenta del principio viquiano, Verene sostiene: “However, Vico never held that man makes history” (D. P. VERENE, “Gadamer and Vico on *sensus communis* and the Tradition of Humane Knowledge”, cit., p. 148). También sobre esta cuestión, la interpretación de Verene parece contradecir abiertamente el texto interpretado. Cf. *Sn*44, 331, 1108.

21. Cf. CH. JERMANN, “La recezione di Vico in Gadamer”, *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XXII-XXIII, 1992-1993, pp. 325-343.

22. GIAMBATTISTA VICO, *Sinopsi del Diritto Universale*, en *Il Diritto universale*, a cura di F. Nicolini, 3 vols, Laterza, Bari, 1936, p. 3. [Hay trad. en castellano de la “Sinopsis” a cargo de J.M. Sevilla en *Cuadernos sobre Vico*, 9-10, 1998, pp. 439-459].

23. Cf. ROBERT CAPONIGRI, *Time and idea. The Theory of History in Giambattista Vico*, University of Notre Dame Press, Notre Dame-London, 1953.

24. Véanse las objeciones formuladas por Habermas y Apel a la hermenéutica de Gadamer en: J. HABERMAS (hrsg.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, 1971. K. O. Apel presenta su propia interpretación de Vico en “Die transzendentalphilologische Entfaltung der geheimen Philosophie des (römisch-italienischen) Sprachhumanismus bei G. B. Vico”, en *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bouvier, Bonn, 2. Auflage, 1975; así como en “Giambattista Vicos Anticartesianismus und sein programm einer Neuen Wissenschaft. Ein topologischer Beitrag zur Wissenschaftsprogramatik der Frühen Neuzeit”, *Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit*, Band 3, Heft 1/2, 1999, pp. 209-245.

25. Cf. WM, pp. 256 ss.

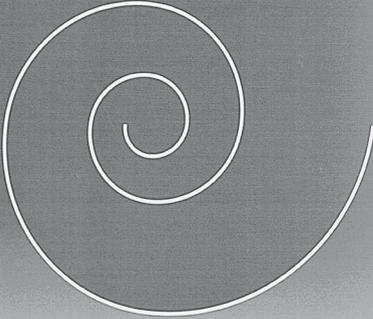
26. Algunas referencias a la mitología viquiana aparecen en H. G. GADAMER, “Der Mythos im Zeitalter der Wissenschaft”, en *Ästhetik und Poetik I*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1993, pp. 180 ss.

27. Cfr. *Sn*44, 127.

28. Este trabajo fue realizado mediante un subsidio de la Fundación Antorchas.

* * *

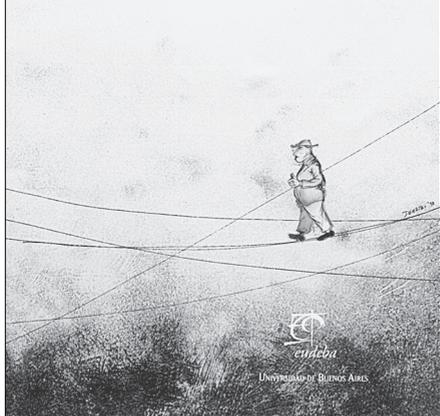
ALBERTO MARIO DAMIANI
GIAMBATTISTA VICO:
LA CIENCIA ANTICARTESIANA



Editorial Almagesto

La dimensión política de
la *Scienza Nuova*
y otros estudios sobre
Giambattista Vico

ALBERTO MARIO DAMIANI




UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Marcel Danesi

Lingua, metáfora, concepto
Vico e la linguística cognitiva

Presentación de Augusto Ponzio

Edizioni dal Sud

