

## LA MITOLOGÍA COMO HERMENÉUTICA POLÍTICA: HORKHEIMER LECTOR DE VICO

*Alberto Mario Damiani*



M. Horkheimer

En su temprano trabajo “Vico y la mitología” (1930), Max Horkheimer elogia a Giambattista Vico por su concepción sociológica y política del mito. En su posterior trabajo *Dialéctica del iluminismo* (1947), escrito junto con Theodor W. Adorno, Horkheimer estudia la relación entre pensamiento ilustrado y barbarie mítica. El propósito del presente artículo consiste en señalar las diferencias entre la concepción viquiana del mito y las tesis defendidas en *Dialéctica del iluminismo*.

In his early work “Vico and Mythology” (1930), Max Horkheimer praised Giambattista Vico for his sociological and political view of myth. Horkheimer’s later work, the *Dialectic of Enlightenment* (1974) jointly written with Theodor W. Adorno approaches the relationship between enlightened thought and mythological barbarism. This paper aims to pointing out the difference between Vico’s view of myth and that purported in the *Dialectic of Enlightenment*.

### I

La Teoría Crítica desarrollada por la Escuela de Frankfurt contiene un análisis de algunos presupuestos de la filosofía moderna. Este análisis es motivado tanto por los resultados de las investigaciones científico-sociales como por los acontecimientos históricos que modifican el paisaje político europeo durante el siglo veinte. Entre los presupuestos de la filosofía moderna cuestionados por la teoría crítica se encuentra la confianza ilustrada en el carácter emancipador de la racionalidad humana. La razón no representa para el pensamiento moderno sólo la diferencia específica del hombre, tal como venía caracterizada por la tradición filosófica occidental, sino que se expande hasta convertirse en la capacidad que le permite al hombre emanciparse gradual y progresivamente de la naturaleza. Esta última, investigada y desencantada a la vez por la nueva física, deja de ser percibida como una expresión amenazante de lo sobrenatural y pasa a ser objeto de conocimiento y usufructo humanos. De acuerdo a la autocomprensión ilustrada de la filosofía moderna, la ciencia libera al ser humano del pensamiento mítico primitivo y de los prejuicios que legitiman instituciones premodernas.

Esta confianza en el carácter emancipador del conocimiento racional es puesto en cuestión por la teoría crítica. Para los filósofos de Frankfurt, la racionalidad moderna genera nuevas formas de control y dominio intelectual y social que permitirían objetar los pre-

supuestos básicos que motivaron a la Ilustración. Lejos de emancipar al ser humano, la ilustración lo sometería a nuevos prejuicios y a nuevos tutores tan perjudiciales como los que ella denuncia en el pensamiento mítico y las instituciones bárbaras. Dentro del contexto general de la crítica al pensamiento ilustrado, que los miembros de la Escuela de Frankfurt desarrollan a lo largo de varias décadas, resulta interesante detenerse sobre algunas páginas que Max Horkheimer<sup>1</sup> dedica a la concepción histórico-filosófica de la mitología, que Giambattista Vico formula en su *Scienza nuova*. Horkheimer sostiene en esas páginas que Vico se distancia de la interpretación ilustrada de la religión y aporta, en el Siglo de las Luces, una concepción político-social del mito de amplio alcance.

El interés por las tempranas tesis de Horkheimer sobre Vico radica en que la relación entre mito e ilustración se volverá en las décadas siguientes un tema recurrente en los escritos de los filósofos de Frankfurt. El propósito del presente trabajo consiste en determinar los alcances de la influencia que pudieron haber tenido las tesis de Vico sobre la Teoría Crítica. Para ello se reconstruye, en primer lugar, la interpretación que Horkheimer formula en 1930 de distintas tesis del filósofo italiano. Ello permite determinar el lugar que Horkheimer asigna a las tesis de Vico dentro del contexto de la filosofía política moderna. La reconstrucción de las tesis de Horkheimer sobre Vico es confrontada con los argumentos del filósofo napolitano para determinar la base textual con la que cuentan. Por último, se encara el problema de la posible influencia de las tesis de Vico sobre las que Horkheimer defenderá junto con Theodor Adorno en *Dialektik der Aufklärung* y se extraen algunas conclusiones sobre los alcances del temprano interés de Horkheimer por la filosofía de Vico.

## II

El temprano interés de Horkheimer por la filosofía de Giambattista Vico no se ve motivado por el intento de formular una interpretación histórico-filológica que reconstruya los argumentos del filósofo napolitano, sino que depende de un diagnóstico general sobre la conciencia moderna y su relación con la situación de la cultura europea a comienzos del siglo XX. Horkheimer recurre a Vico conducido por la convicción metodológica de que su reflexión sobre la historia de la conciencia filosófica política de la modernidad se sitúa en un contexto que es el resultado de un desarrollo histórico, que se abre con el Renacimiento y culmina en el siglo XVIII. Esta convicción supone que los problemas a los que se enfrenta el filósofo contemporáneo pueden ser aclarados recurriendo a la historia de sus propias herramientas teóricas. Vico representa para Horkheimer un momento de la filosofía moderna que puede utilizarse para pensar el presente. A juicio del autor, los problemas filosófico-políticos contemporáneos se originan hace algunos siglos, cuando la sociedad moderna tiende, por un lado, a liberarse del pasado feudal y, por el otro, a afianzarse como nueva forma de organización económica y política. De esta doble tendencia de la sociedad moderna surgen las preguntas que tanto Vico como Horkheimer intentan contestar. Emancipación y autoafirmación son para Horkheimer dos tendencias contradictorias que conviven y se desarrollan a lo largo de la filosofía moderna en un conflicto creciente, cuyo resultado es el estado de cosas sociales y espirituales a comienzos del siglo XX.

El diagnóstico que Horkheimer formula de la modernidad tiene como núcleo la constitución de una nueva subjetividad que se concibe a sí misma como una instancia separada de la naturaleza. En el Renacimiento, el mundo físico deja de ser el modelo que las artes

humanas deben imitar y deviene una materia mecánicamente organizada que se encuentra frente a la subjetividad como un objeto cognoscible y aprovechable. El nuevo concepto de naturaleza es correlativo de una nueva manera de concebir al ser humano. Desaparecida la representación sacralizada de la naturaleza, la filosofía moderna se mueve entre dos representaciones contrapuestas de la naturaleza humana: el instrumentalismo y el naturalismo. El instrumentalismo elabora la escisión del hombre y la naturaleza concibiendo al primero como el nuevo amo de la segunda. Gracias al conocimiento científico el ser humano se libera del temor primitivo a una representación de la naturaleza mistificada y comienza a utilizar las fuerzas naturales para sus propios fines. El dominio creciente del mundo natural como materia útil a la producción y el control del proceso productivo permitirían elaborar la separación entre el hombre y la naturaleza como una emancipación del ser humano respecto de las fuerzas sobrenaturales que parecían someterlo bajo el pensamiento mítico. El naturalismo, por su parte, adopta una estrategia aparentemente contraria al instrumentalismo, que consiste en concebir al ser humano como un engranaje más de la maquinaria natural. El desencantamiento que resulta de la concepción científica del universo natural no se traduce en una comprensión del ser humano como amo tecnológico de la naturaleza mecánica. En la concepción naturalista, el hombre deja de concebirse como dominado por las fuerzas sobrenaturales para estar dominado por las leyes físicas. La naturaleza humana deja de distinguirse cualitativamente de la naturaleza física en la que se mueve. La acción del hombre puede ser explicada por las mismas leyes mecánicas que rigen el movimiento de los cuerpos en el espacio, como un eslabón más dentro de una cadena causal de una naturaleza cosificada. La escisión moderna del hombre y la naturaleza es concebida entonces, por un lado, como emancipación de la conciencia humana respecto del mito y, por el otro, como sujeción de la naturaleza humana bajo las leyes físicas.

La representación instrumentalista del ser humano como el soberano ilustrado de la naturaleza convive en la filosofía moderna con la representación naturalista que lo concibe como una cosa entre las cosas. Esta convivencia de dos concepciones antropológicas contrapuestas es posible porque cada una de ellas expresaría una tendencia objetiva que condiciona el desarrollo de la vida material y espiritual desde el Renacimiento hasta la Ilustración. Estas dos tendencias se presentarían filosóficamente no sólo en el plano la especulación metafísico-gnoseológica, sino también en el plano de la reflexión política. Las teorías del poder político formuladas por Maquiavelo, Hobbes, Moro y Campanella expresarían, según Horkheimer, diversos modos en que la emancipación y el dominio son elaborados filosóficamente en la modernidad.

Para Horkheimer, un primer mérito de Vico consiste en haber eludido la alternativa entre instrumentalismo y naturalismo en la que se encontraría encerrada la filosofía política moderna. En su *Scienza nuova*, el filósofo napolitano concibe la relación entre el hombre y la naturaleza de un modo particular que lo distingue de las demás concepciones filosófico-políticas modernas reconstruidas por Horkheimer. La escisión moderna entre el sujeto y objeto, hombre y naturaleza, sería elaborada por Vico de un modo diverso a la corriente racionalista-ilustrada. Horkheimer presenta como prueba de esta peculiaridad de la filosofía de Vico, las críticas que éste formula a la filosofía de Renè Descartes. Según Horkheimer Vico habría descubierto el carácter filosófico que puede tener el estudio de la historia en su polémica con la filosofía cartesiana. La filosofía crítica de René Descartes abre una nueva

era tanto en la investigación científica de la naturaleza como en la teoría del conocimiento y al propugnar la duda como método se constituye en el punto de partida del espíritu ilustrado que florecerá en Europa un siglo más tarde. Asimismo, Horkheimer sostiene que los partidarios de la matematización de las ciencias naturales se habrían adherido a la filosofía de Descartes, utilizando tanto su terminología como su metodología. El desarrollo cultural iniciado con el desarrollo de una nueva mecánica puede registrarse no sólo en las tendencias filosóficas progresistas, sino también en las filas del catolicismo, que se ve obligado a adaptarse a los nuevos tiempos y confrontar con la moda filosófica cartesiana. Este sería, según Horkheimer el contexto de las críticas de Vico a Descartes, las cuales se verían motivadas por dos cuestiones: (I) si la matemática constituye el único conocimiento auténtico y (II) si el pensamiento matemático es la verdadera manifestación de la esencia del hombre.

Horkheimer postula que la filosofía de Descartes y la ciencia natural matematizada constituyen el correlato del desarrollo económico y tecnológico. El lugar que el intercambio de mercancías ocupa en la economía moderna y la exigencia de un creciente dominio de la “naturaleza muerta” mediante la tecnología consagran a las matemáticas como único conocimiento digno de confianza. La metafísica cartesiana, centrada en la primera verdad *cogito ergo sum*, funciona, según Horkheimer, como un conjunto de argumentos tendentes a justificar esta absolutización del pensamiento matemático. Ello se debe a que el criterio de verdad que Descartes extrae argumentativamente del *cogito* puede ser aplicado sólo en la matemática. Según Horkheimer, Descartes habría descubierto primeramente que las afirmaciones formuladas en esta ciencia resultan evidentes al espíritu humano y luego habría montado la estructura metafísica de sus *Meditaciones* sobre la evidencia reflexiva del pensamiento. El *cogito* cartesiano aparece en el argumento de Horkheimer como instancia de fundamentación última de la matemática, justo en un momento de la historia europea en que esta ciencia comienza a ser aplicada al dominio y control de la naturaleza en el marco de una economía de intercambio.

Vico, en cuanto crítico de la filosofía cartesiana, es presentado por Horkheimer, entonces, como un pensador que denuncia la primacía de las matemáticas y postula una concepción del ser humano independiente del modelo físico matemático en boga. Recurriendo a los párrafos 2 y 349 de la *Scienza nuova*, Horkheimer muestra que el principio *verum ipsum factum*, presente también en las obras de otros pensadores modernos, adquiere en la argumentación de Vico una significación peculiar. Descartes habría recurrido a este principio para justificar epistemológicamente el conocimiento matemático y otros autores modernos como Bacon, Hobbes, Leibniz, Kant y Fichte habrían admitido que “sólo conocemos por completo aquello que nosotros mismos hemos hecho”. En estos autores, el “nosotros” presentado como autor de su propio objeto de conocimiento sería el entendimiento reflexivo capaz de abstraer y conceptualizar, “según el modelo de la lógica tradicional”. Horkheimer advierte que si bien Vico extrae de la tradición filosófica moderna el principio *verum ipsum factum*, lo utiliza de manera totalmente novedosa respecto de sus predecesores y algunos de sus sucesores. A juicio de Horkheimer, la novedad que Vico imprime en el principio *verum ipsum factum* reside por un lado en el autor y por otro en la obra creada y conocida. No se trata ya de un entendimiento abstracto que conoce perfectamente sus propias construcciones logico-matemáticas, sino de los hombres de carne y hueso que, a lo largo de los siglos, han creado la realidad histórica en la que viven y expresan su esencia. Como prueba de la origi-

nalidad de la aplicación viquiana del principio *verum ipsum factum*, Horkheimer remite al parágrafo 349 de la *Scienza nuova* (1744) en el que Vico compara los procedimientos y los objetos de la matemática y de la historia<sup>2</sup>.

Por lo que antecede puede afirmarse que según Horkheimer dos cuestiones parecen separar a Vico de las tendencias filosóficas dominantes en los siglos XVII y XVIII en general y del racionalismo cartesiano en particular: una nueva concepción de la naturaleza humana y la postulación de un nuevo objeto científico. Respecto de la primera cuestión, el filósofo italiano no concibe al ser humano como un entendimiento autónomo que se puede pensar a sí mismo de manera clara y distinta, sino como un sujeto colectivo. Respecto de la segunda cuestión, Vico no se interesa ya por la ciencia matemática, considerada como modelo de todo posible conocimiento humano, sino por la historia. Ambas cuestiones se encuentran entrelazadas en cuanto el ser humano como sujeto colectivo se realiza históricamente en sus propias creaciones y sólo puede conocer científicamente su propia naturaleza, en cuanto esta se encuentra ya objetivada en sus obras. Para Horkheimer, un segundo mérito de Vico reside en haber descubierto que el ser humano no puede conocerse a sí mismo por medio de una reflexión introspectiva, sino sólo mediante un análisis de las obras que ha creado a lo largo del proceso histórico.

La aplicación del principio *verum ipsum factum* para justificar el conocimiento de la naturaleza humana plasmada en las obras del hombre le habría permitido a Vico eludir las dificultades inherentes a los diversos tipos de *idealismo subjetivo* que pueden registrarse a lo largo de la historia de la filosofía moderna desde Descartes hasta Fichte y abandonar la consideración ahistórica de la naturaleza humana tan común en la filosofía política de la temprana modernidad. Maquiavelo recurriría a la historia movido exclusivamente por fines pragmáticos. Suponiendo el carácter más o menos estable de las pasiones humanas, el conocimiento histórico resultaría útil al político que actúe en cualquier coyuntura, como un instrumento para lograr sus objetivos. Hobbes por su parte construye su hipótesis del pacto originario prescindiendo de lo que efectivamente haya ocurrido en la historia humana. Para ambos, la doctrina del hombre y del estado puede ser convertida en ciencia rigurosa en la medida en que se independice del conocimiento histórico.

De esta manera, Horkheimer destaca que tanto la metafísica de la conciencia como la filosofía política de comienzos de la modernidad se asientan sobre dos presupuestos comunes: el carácter ahistórico de la naturaleza humana y el carácter no científico de la historia. Vico rechaza estos dos presupuestos y con ello parece adelantarse a tesis defendidas un siglo más tarde por Hegel y sus epígonos. En este punto de su trabajo, Horkheimer parece acercarse a una de las corrientes interpretativas dominantes en los estudios viquianos de comienzos del siglo veinte: los trabajos sobre la filosofía de Vico desarrollados por diversos representantes del idealismo italiano<sup>3</sup>. Sin embargo, en la interpretación de la *Scienza nuova* esbozada por Horkheimer, la mención de las semejanzas entre las concepciones de Vico y Hegel sirve justamente para destacar las diferencias entre estos dos autores, sobre un tema que el idealismo italiano convirtió en objeto de una polémica hermenéutica que se extendió durante décadas: la noción viquiana de Providencia.

Horkheimer reconoce que hay pasajes de la *Scienza nuova* de los que parece desprenderse la asimilación de la filosofía con una teología de la historia, que se ocupe de desentrañar el sentido divino de los acontecimientos humanos. Advierte, sin embargo, que el uso

que Vico hace de la noción de Providencia, la convierte en una instancia civilizatoria que permite garantizar la existencia del mundo humano a pesar y a través de los instintos egoístas de los individuos. “Lo que ocurre más bien, es que, sin que los individuos tengan conciencia de ello y, por decir así, a sus espaldas, tiene lugar una sucesión de formas sociales que posibilitan los logros humanos en el terreno de la civilización”<sup>4</sup>. Esta caracterización de la noción viquiana de Providencia divina, la acerca evidentemente a la idea hegeliana de la “astucia de la razón”: los fines universales de la libertad objetiva se realizan a través del egoísmo, el dolor y la miseria de los individuos, sin que estos adviertan que sus acciones son meros instrumentos para la realización de la razón en el mundo. Luego de señalar la posible semejanza entre la noción viquiana de la providencia y la idea hegeliana de la espíritu objetivo, Horkheimer destaca una diferencia crucial entre ambas concepciones de la historia: el problema de la justicia respecto de la suerte de los hombres individuales en el curso de la historia universal.

Adelantando algunas posiciones que devendrán programáticas dentro de la Escuela de Frankfurt, Horkheimer señala aquí que el idealismo inmanentista de Hegel niega toda importancia a la vida individual. Esta aparece aplastada por el curso de la historia al que sirve, con su acción y sus pasiones, como un instrumento inconsciente de la realización progresiva de la libertad objetiva. Según el Hegel de Horkheimer, el individuo carecería de la posibilidad de apelar a un tribunal trascendente a la situación histórica que le tocó vivir y que considere su vida como un fin en sí mismo. Al identificar a la Historia Universal con el Juicio Final, el idealismo hegeliano sacrificaría al individuo el altar de la libertad objetiva y mistificaría el curso histórico como instancia de redención de la humanidad. Frente a esta concepción idealista de la historia, Horkheimer prefiere la noción viquiana de Providencia, ya que la misma no pretende sustituir la instancia religiosa de la salvación del alma individual. Un tercer mérito de Vico radicaría aquí en conservar la trascendencia del juicio sobre el alma individual. Ella será juzgada independientemente de las condiciones históricas que le tocan vivir a un individuo y de su función como operario inconsciente de la Providencia divina. De esta manera, Vico evitaría la mistificación hegeliana de la historia universal y lograría una perspectiva más objetiva sobre el mundo creado por los hombres. “Tomando a Hegel y a Vico como ejemplo se hace patente cómo la fe honesta en una religión trascendente revelada posibilita, al menos en la Modernidad, un examen de este mundo más libre de prejuicios que la confusión panteísta entre Dios y mundo, entre razón y realidad”<sup>5</sup>. Por lo tanto, puede afirmarse que para Horkheimer la perspectiva de Vico no sólo supera a la metafísica de la conciencia y a la temprana filosofía política de la modernidad en cuanto reconoce el carácter histórico de la naturaleza humana y el carácter científico de la historia, sino que también supera al idealismo hegeliano en cuanto concibe a la historia como una ciencia que gana en objetividad al independizar su objeto del juicio moral sobre las acciones individuales.

El lugar destacado que Horkheimer asigna a Vico en los “comienzos de la filosofía burguesa de la historia” se debe al modo en que el pensador italiano concibe la relación entre ideas e instituciones en su *Scienza nuova*. Buena parte de esta obra se dedica a reconstruir la “sabiduría poética” con que los primitivos paganos guiaron sus acciones mediante instituciones económicas y políticas. Dado que esta reconstrucción científica de las primeras ideas humanas corresponde a una etapa temprana de la civilización, en la que las ideas aún

no se registran por escrito, Vico recurre a los mitos grecolatinos como fuente privilegiada de su investigación histórico-política. En esta interpretación política de los mitos grecolatinos radica el principal motivo del interés de Horkheimer por la obra del filósofo napolitano. La mitología política viquiana consiste en un análisis de los primeros pensamientos humanos que los devela como pensamientos sobre lo que resulta útil y necesario para la vida de una sociedad. Las figuras míticas y los relatos que protagonizan brindan al historiador que las sabe interpretar gran cantidad de información sobre las condiciones materiales de sus autores y sobre el modo en que éstos actuaron en dichas condiciones. Horkheimer encuentra en Vico a un temprano pensador moderno que ha descubierto en los mitos el reflejo de las condiciones materiales de existencia de la sociedad primitiva.

Los mitos contienen información sobre las primeras instituciones de los gentiles. Estas son establecidas como una reacción humana a las condiciones materiales existentes, posible gracias a las disposiciones psíquicas de la mente primitiva. Sobre este punto, a Horkheimer le interesa, sobre todo el modo en que Vico concibe la relación entre el hombre y la naturaleza. A diferencia de la tendencia general en la modernidad, que presenta al hombre como una conciencia ilustrada que conoce la naturaleza y por conocerla puede controlarla y dominarla a voluntad, Vico presenta un ser humano primitivo que puebla, mediante su imaginación, la naturaleza externa con figuras míticas a las que obedece temerosamente. La proyección fantástica de su propia naturaleza animada sobre la naturaleza inanimada lo hace vivir en un mundo encantado y cruel a la vez, que lo induce a reprimir sus pulsiones animales mediante la amenazas de las sangrientas religiones que él mismo establece. En este momento la racionalidad todavía no ha resurgido de los cuerpos de los gigantes y estos ya han comenzado a modificar su propia naturaleza guiados por ideas míticas. Vico describe de modo original cómo el autor del mundo civil se relaciona mediante ideas e instituciones con la naturaleza que lo rodea de tal modo que esta relación sólo puede resultar claramente comprensible al científico. El autor del mundo civil se halla gobernado por las imágenes que él mismo proyecta irreflexivamente sobre la naturaleza.

En este punto cabe destacar un aspecto de la recepción de Vico en Horkheimer en relación con las tesis defendidas por el filósofo de Frankfurt en obras posteriores: la cuestión del origen de la religión. Horkheimer destaca como un aporte fundamental de Vico sobre este problema el carácter civilizatorio que Vico atribuye a la religión, distanciándose de la “explicación simplista” formulada por las corrientes iluministas del siglo XVIII. Las religiones no podrían depender, según Vico, de las artimañas con que los clérigos engañan a los fieles sino que tiene una raíz más profunda, que llega a la relación originaria del hombre con la naturaleza<sup>6</sup>. Los mitos y las ideas de las religiones paganas tienen un “fundamento civil de verdad” consistente en las condiciones objetivas del desarrollo institucional en que han surgido y se han conservado. Sin ese “fundamento civil” los mitos no habrían resultado verosímiles y las religiones primitivas no habrían podido establecerse. Vico habría explicado el carácter necesario del pensamiento mítico, mediante una reconstrucción de su génesis histórica en conexión con las instituciones que legitima.

Horkheimer sostiene que las tesis de Vico sobre el origen de la religión son una consecuencia de una concepción más general sobre la relación entre ideas e instituciones. Toda idea socialmente admitida expresa o refleja, de manera más o menos deformada, algún aspecto de la vida comunitaria. No sólo los mitos de las edades bárbaras, sino también la

metafísica de las edades ilustradas. Así como los mitos primitivos surgen de las condiciones del estado de naturaleza y de las repúblicas aristocráticas, la filosofía griega del período clásico surge de las condiciones políticas de la república ateniense.

“Si transponemos –dice Horkheimer– esta idea no ya sólo a la metafísica y al arte, tal como hizo Vico, sino a todas las formas ideológicas de la conciencia, nos encontramos con la formulación de una doctrina filosófica histórica de largo alcance. Las representaciones espirituales características de un período tienen su origen en el proceso de vida social, dentro del cual la naturaleza y el hombre se encuentran en interacción. Su contenido, ya se trate de la representación más confusa o del conocimiento más claro, es en realidad el ser; lo importante es llegar a conocer, en cada caso, la realidad subyacente que se refleja incluso en el más oscuro de los cultos”<sup>7</sup>.

Horkheimer cree encontrar en la interpretación viquiana de los mitos y en general en la metafísica de la mente humana formulada por el filósofo italiano, el germen de una teoría de la ideología. Los principios de esta teoría permitirían descubrir que el contenido de los sistemas de ideas admitidas por un grupo social es justamente la realidad social de ese grupo. Tanto las relaciones que los miembros del mismo mantienen entre sí como las que mantienen con la naturaleza se presentan necesariamente, de manera clara o confusa, en la conciencia de los mismos, o dicho en los términos que Horkheimer utiliza en 1930: estas relaciones se *reflejan* en la conciencia de los autores del mundo civil. La perspectiva científica asumida por Vico en su *Scienza nuova* se interesa por las ideas admitidas colectivamente por los autores del mundo civil sólo en la medida en que ellas contienen una representación, más o menos deformada, de la vida social y política. El mundo civil, objeto de la ciencia postulada por el filósofo italiano, resulta accesible al conocimiento científico sólo mediante una interpretación de las ideas comúnmente admitidas por los autores del mundo civil. Para la *scienza* viquiana, las ideas humanas tendrían, según Horkheimer, sólo el valor de testimonios históricos que pueden ser utilizados por el científico para reconstruir las transformaciones históricas de las relaciones sociales y de la relación que el ser humano mantiene con la naturaleza. La ciencia viquiana no se interesa tanto por la validez de las ideas socialmente admitidas por un grupo como por el contenido político que las mismas contienen. Incluso los “errores” en los que caen los autores del mundo civil, incluso el modo “deformante” con que conciben la realidad social que ellos mismos crean, brindan al científico una fuente para conocer la estructura y el desarrollo histórico de su objeto.

En su tratamiento de la mitología viquiana, Horkheimer se interesa sobre todo por los mitos en los que el filósofo italiano cree encontrar los rastros de los conflictos sociales que transformaron las sociedades bárbaras en civilizadas y los estados aristocráticos en democráticos. “Para Vico –dice Horkheimer–, la oposición entre las clases es el hecho social fundamental, la clave de la mitología griega”<sup>8</sup>. Vico cree identificar dos tipos de conflictos sociales en el curso histórico que recorren las naciones antiguas y modernas. El primer tipo, denominado “*contese agrarie*”, consiste en la lucha entre fámulos y padres de familia que tendría lugar en el estado de naturaleza. Estas luchas se originarían como una sublevación de los fámulos domésticos, motivada en el debilitamiento de la moral patriarcal y en el

hecho de que mientras los hijos pueden esperar emanciparse de la autoridad paterna, los fámulos se encuentran destinados por las instituciones económicas primitivas a permanecer sometidos a ella durante toda su vida. Estos primeros conflictos sociales habrían concluido con la instauración de la primera ley agraria y el establecimiento del estado político bajo una forma estrictamente aristocrática. La conflictividad social no se detiene con el establecimiento del estado sino que más bien se proyecta en una dimensión propiamente política en las denominadas *contese eroiche*. Este segundo tipo de conflicto social está según Vico protagonizado por los patricios gobernantes y los plebeyos gobernados, sería más o menos permanente bajo la forma de estado aristocrático y culminaría con el cambio de esta forma en una república popular.

De esta manera, el interés de Horkheimer por la interpretación viquiana de los mitos no depende sólo de la tesis según la cual los relatos mitológicos contienen “verdades políticas”, sino también del hecho que el contenido de estas “verdades” reflejadas en los mitos no son otra cosa que el desarrollo y transformación de los conflictos sociales a lo largo del curso histórico que recorren las naciones. La realidad social reflejada y deformada en el relato mítico no es otra que el conflicto social entre amos y siervos o entre patricios y plebeyos. Ello agrega un elemento más a la lectura que Horkheimer hace del filósofo italiano en cuanto no cree encontrar en la *Scienza nuova* sólo los tempranos rudimentos de la teoría de la ideología en general, sino también de una específica teoría de la ideología que identifica el contenido de las representaciones de la conciencia con el conflicto social entre clases. El Vico de Horkheimer habría descubierto que los mitos paganos encierran la clave para reconstruir la lucha de clases en la antigüedad.

Por último, Horkheimer atiende en este texto de 1930 a la teoría viquiana del *ricorso* histórico. Esta teoría formulada en el libro quinto de su *Scienza nuova* sostiene que luego de la caída del imperio romano, los autores del mundo civil habrían recaído en una barbarie semejante a la que habrían vivido los pueblos paganos antes de unirse en unidades políticas. Las naciones modernas, de la época de Vico, surgen de esa barbarie medieval de acuerdo al mismo patrón histórico ideal bajo el que se desarrollaron las naciones antiguas. La idea del ciclo histórico que recorren las naciones antiguas unida a la tesis de la repetición del mismo en las modernas presenta, en la teoría de Vico, la posibilidad de una nueva recaída en la barbarie como una amenaza latente en toda sociedad civilizada. También en este punto Horkheimer encuentra motivos para señalar la vigencia del pensamiento de Vico:

“La doctrina de Vico acerca de la repetición no es más que una creencia en el retorno de las cosas humanas. Sin embargo podemos darle la razón en tanto que la posibilidad de una recaída en la barbarie nunca está del todo excluida. (...) Las migraciones de los pueblos son, efectivamente un hecho del pasado; pero también se descubren bajo la engañosa superficie del presente, dentro de los estados civilizados, tensiones que muy bien podrían tener horribles repercusiones. Lo cierto es que el Hado sólo gobierna los sucesos humanos en la medida en que la sociedad es incapaz de arreglar, segura de sí misma, los asuntos por su propio interés”<sup>9</sup>.

Horkheimer parece reproducir aquí la crítica de Vico a la concepción estoica de la acción humana, dentro de la cual no encuentra lugar el libre albedrío de los hombres para dirigir voluntariamente las instituciones del mundo civil que ellos mismos crean, conservan y transforman. Por una parte la postulación de una historia ideal eterna que se realizaría de modo más o menos uniforme en el curso que siguen las naciones parece servir como argumento para sostener la posibilidad amenazante de que las naciones modernas recaigan en la barbarie como las antiguas; por la otra, la postulación del libre albedrío humano impide concebir dicha posibilidad como una necesidad. La *Scienza* viquiana contendría ciertos conocimientos histórico filosóficos que pueden ser útiles no sólo para conocer el curso de las instituciones humanas en el pasado y en el presente, sino también y sobre todo para orientarlas voluntariamente en el futuro.

“En el mundo –concluye Horkheimer– no hay más sentido ni más razón que lo que los hombres realicen en él. Si lo importante es descubrir en la historia legalidades cuyo conocimiento puede servir de instrumento para la realización de ese sentido y de esa razón, en ese caso, Vico, ese temprano filósofo de la historia e intérprete de su sentido, ha sido una temprana mente que ha abierto brecha”<sup>10</sup>.

### III

Una vez presentadas las tesis que Horkheimer formula sobre la filosofía de Giambattista Vico, resulta posible analizarlas a la luz de los textos del filósofo napolitano. Este análisis permitirá, por un lado, determinar la base exegética con que cuentan las tesis hermenéuticas de Horkheimer y, por el otro, evaluar el lugar que le asigna a Vico en el desarrollo de la filosofía moderna.

En primer lugar, parece necesario considerar las tesis de Horkheimer sobre los argumentos anticartesianos de Vico. El aspecto problemático de estas tesis parece residir en que Horkheimer tiene su propia interpretación crítica de la filosofía de Descartes y parece atribuir implícitamente a Vico esta interpretación. Sobre esta cuestión resulta necesario destacar que, las críticas de Horkheimer a Descartes no son las mismas que formuló Vico contra el filósofo francés. Si esta diferencia pasa inadvertida, podría caerse en el anacronismo de considerar a Vico como un miembro dieciochesco de la Escuela de Frankfurt. Horkheimer entiende el pensamiento de Descartes, por una parte, como expresión filosófica de la nueva ciencia natural del siglo XVII y condición de la Ilustración europea del siglo XVIII, que él se encargará de analizar críticamente en sus obras posteriores. Por otra parte, Horkheimer presenta al racionalismo cartesiano como el correlato intelectual de las transformaciones que se abren en diversos ámbitos de la sociedad moderna. El desarrollo tecnológico, el consiguiente dominio de la naturaleza y la expansión de la economía mercantil parecen necesitar una nueva física matemática, de la que Descartes sería la conciencia filosófica. Horkheimer cree encontrar en la *mathesis universalis* cartesiana un signo más de la pretensión moderna de dominar racionalmente la naturaleza física que conduce a dominar la naturaleza humana.

Esta caracterización genérica del lugar que correspondería al pensamiento cartesiano en la cultura moderna responde, evidentemente, a los intereses teóricos del propio

Horkheimer, quien recurre a la historia de la filosofía moderna para encontrar los grandes problemas y las líneas rectoras que puedan iluminar las cuestiones vigentes a comienzos del siglo veinte. Cabe advertir, sin embargo, que esta caracterización del significado histórico-social de la filosofía cartesiana resulta demasiado genérica para ser atribuida a Vico. La consideración de los textos en que Vico critica a Descartes permite comprender que las dificultades que el filósofo italiano creyó encontrar en la filosofía de Descartes no pueden confundirse con las señaladas en la caracterización genérica de la misma presentada por Horkheimer.

Sobre este punto, resulta necesario advertir que Vico, a diferencia de Horkheimer, distingue cuidadosamente entre diversos programas científicos que en el siglo XVII pretenden aplicar el conocimiento matemático al estudio de la naturaleza. Vico contrapone el programa cartesiano de una *mathesis universalis* a la física matemática de Galileo y lo hace tan claramente que las objeciones a la primera se formulan sobre el fondo de una reivindicación de la segunda. En realidad, la distinción entre estos dos modos de concebir la moderna aplicación de la geometría a la física ya resultaba evidente también al propio Descartes, quien objeta a la física de Galileo no ascender hasta la investigación de las causas primeras y detenerse demasiado en detalles de la investigación empírica<sup>11</sup>.

La clave de la objeción viquiana contra la física matemática de Descartes no remite a la moderna voluntad de dominio denunciada por Horkheimer, sino a la distinción ontológica entre los objetos de la geometría y los de la física. Los primeros son para Vico creación humana y los segundos creación divina. A este hecho se debe el que los primeros puedan ser conocidos científicamente por el ser humano, mientras que sobre los segundos pueda obtenerse sólo un conocimiento verosímil y particular mediante experimentos repetibles. Estos son sólo, dice Vico, “obras particulares de la geometría” y la generalización de sus resultados se encontraría siempre sujeta a revisión. De lo que se desprende un aspecto del anticartesianismo viquiano que no parece haber sido reconocido por Horkheimer: En las obras en que Vico critica a Descartes coincide con su adversario en que la matemática constituye el único conocimiento auténtico; a pesar de que ambos justifiquen esta tesis epistemológica mediante distintas razones: Descartes mediante el criterio de evidencia y Vico mediante el principio *verum ipsum factum*.

El carácter genérico de las tesis de Horkheimer sobre la filosofía cartesiana parece atentar también contra la percepción de otra coincidencia entre Vico y Descartes: con sus respectivas metafísicas, ambos pretenden refutar al escepticismo y Vico cree lograrlo mediante el contraejemplo de la matemática. Contra la estrategia cartesiana de refutación del escepticismo, Vico argumenta que la evidencia del *cogito* bien podría ser concedida por el escéptico como mera certeza psicológica, distinta del conocimiento *per causas* que el escéptico reclama de la metafísica. Frente a esta posibilidad de que el escéptico eluda la refutación cartesiana, Vico elabora una estrategia argumentativa propia consistente en afirmar que el conocimiento matemático es un conocimiento *per causas*, porque el científico es el autor del objeto conocido, que como tal debe contener en su mente los principios que permiten diseñarlo. Contra lo que parece suponer Horkheimer puede afirmarse que la justificación epistemológica del conocimiento matemático mediante el principio *verum ipsum factum* es la contrapartida constructiva de las críticas de Vico a la filosofía de Descartes.

Respecto del principio gnoseológico viquiano debe advertirse también que Horkheimer no se detiene a considerar los diversos argumentos en que Vico incluye alguna formulación del mismo. Una somera consideración de estos argumentos permite reconocer que en el *Liber metaphysicus* este principio se presenta contra el programa cartesiano de la *mathesis universalis* sin mencionar siquiera la posibilidad de aplicarlo para justificar epistemológicamente el conocimiento del mundo civil y que en la *Scienza nuova* Vico no formula ninguna crítica contra Descartes y aplica el principio mencionado para sostener que el ser humano puede conocer científicamente el mundo civil porque él mismo lo ha establecido.

El grado de generalidad con que Horkheimer trata el principio *verum ipsum factum* no le impide, sin embargo, reconocer que Vico utiliza (en la *Scienza nuova*) este principio de una manera que no puede registrarse en sus predecesores y que consiste en sostener que el ser humano puede conocer científicamente la sociedad porque es el autor colectivo que la establece, conserva y transforma. Horkheimer destaca la originalidad del argumento de Vico sosteniendo que el mismo lo habría inmunizado de los errores cometidos tanto por la metafísica idealista de la conciencia (de Descartes a Fichte) como por la filosofía política de la modernidad temprana (Maquiavelo, Moro y Hobbes).

Evidentemente, el énfasis puesto por Horkheimer en la novedosa aplicación viquiana del principio *verum ipsum factum* a la historia depende de sus propias tesis filosófico-políticas y de las discusiones vigentes dentro del así llamado “marxismo occidental. Se ha señalado que la recepción del pensamiento de Vico dentro de esta corriente teórica no ha sido homogénea y que distintos autores han considerado significativas distintas tesis del filósofo napolitano<sup>12</sup>. Algunos autores, en coincidencia con la interpretación idealista de Benedetto Croce, se interesaron por la idea viquiana de una “historia ideal eterna” como un antecedente de la idea hegeliana de “astucia de la razón” que gobierna el mundo valiéndose de las acciones de los individuos y sin que éstos lo adviertan y de su correspondiente secularización en la idea marxiana de fuerzas históricas objetivas, que se realizan en la sociedad sin que sean conscientemente comprendidas ni voluntariamente seguidas por los individuos<sup>13</sup>. Otros autores marxistas, en cambio, parecen haberse interesado por la filosofía de Vico motivados por cierta interpretación del principio *verum ipsum factum*. Este interés podría rastrearse hasta en el propio Marx, quien hace mención del principio viquiano para sostener que como la tecnología es una creación humana, su historia debe ser más fácil de conocer que la historia de la naturaleza<sup>14</sup>. Este interés por el principio viquiano dentro del pensamiento marxista comienza a extenderse en la medida en que comienza a ser criticada la idea de una determinación objetiva de la acción humana que presupondría una realización casi automática de supuestas leyes históricas. Es justamente cuando la conciencia y la praxis son concebidas como momentos centrales del análisis sociopolítico que una determinada interpretación del principio *verum ipsum factum* es incorporado en los argumentos de ciertos autores marxistas.

Un ejemplo de este uso del principio viquiano puede hallarse en un texto fundacional de esta versión antideterminista del pensamiento marxista: “La cosificación y la conciencia del proletariado” de G. Lukács<sup>15</sup>. Este autor presenta el principio *verum ipsum factum* de Vico nada menos que como la clave que permitiría superar las antinomias kantianas entre fenómeno y noumeno, entre descripción y prescripción, entre hechos y valores. Estas antinomias impedirían al pensamiento burgués captar al mundo humano como una totalidad. Siguiendo las tesis de Marx, Lukács sostiene que el proletariado industrial moderno por ser

un sujeto creador, adquiere la única perspectiva desde la cual es posible conocer el mundo histórico; llegando a identificar a este sujeto con el objeto por él creado. Si bien las condiciones imperantes en la sociedad capitalista presentarían al mundo social como un objeto ajeno a la conciencia de sus productores, sólo desde la perspectiva de sus intereses objetivos este mundo podría ser concebido de modo transparente por la conciencia de sus autores.

Esta asociación del principio viquiano *verum ipsum factum* a la cuestión de la identidad sujeto/objeto en las discusiones del marxismo hegeliano puede registrarse no sólo en el mencionado texto de Lukács sino también en un artículo publicado diez años más tarde por Horkheimer: “Zum Problem der Voraussage in den Sozialwissenschaften” Se trata de la versión ampliada de una conferencia que el filósofo de Frankfurt pronuncia en el XI Internationale Soziologen Kongress, realizado en Genf en octubre de 1933. En este artículo Horkheimer distingue dos tipos de afirmaciones científico-naturales que remiten a un referente futuro: previsión (*Voraussicht*) y predicción (*Voraussage*). La primera es una ley natural abstracta que une de forma condicional dos tipos de hechos y afirma que si se dan determinadas condiciones iniciales se producirán también determinadas consecuencias. Estas leyes naturales, afirma Horkheimer, son sólo instrumentos de las ciencias, cuyo fin consiste en la formulación de proposiciones con referentes reales (*Existenzialurteilen*). Estos referentes pueden ser pasados, presentes o futuros y en este último caso nos encontramos frente a una predicción científica.

El problema que plantea Horkheimer en esta conferencia se refiere a la capacidad que la sociología tiene de formular predicciones de hechos futuros, tal como lo hacen las ciencias naturales. La respuesta de Horkheimer a este problema se basa en la siguiente tesis: las predicciones son tanto más probables cuanto más dependen de la voluntad humana las condiciones iniciales del proceso que se pretende predecir. Esta dependencia, garantizada por el científico natural mediante el control de los experimentos que realiza en su laboratorio, debería poder ser presupuesta también en sociología. Ello no se debe a que la ciencia social pueda controlar experimentalmente las condiciones iniciales de los fenómenos que pretende explicar y predecir, sino a que estos fenómenos están constituidos de acciones humanas.

En este punto de su conferencia, Horkheimer recurre a la tesis de Vico según la cual la historia sería la única ciencia auténtica porque su objeto es una creación humana. La comparación entre la capacidad predictiva de las ciencias naturales y la de las ciencias sociales parece contener, sin embargo, un aspecto paradójico. Por un lado el argumento que recurre al principio *verum ipsum factum* conduciría a concluir que las predicciones sociológicas son lógicamente más probables que las predicciones físicas. Pero, por otro lado, advertimos que efectivamente resulta más difícil predecir fenómenos sociales que fenómenos naturales. Esta aparente paradoja parecería exigir el rechazo del principio *verum ipsum factum*. Sin embargo, Horkheimer sostiene que si las predicciones sociológicas son actualmente más improbables que las físicas ello se debe a que los fenómenos estudiados por la sociología no son, por ahora, el resultado de la libertad humana; esto es, de acciones deliberadas y conscientes de los agentes sociales, sino que se reducen a “efectos ciegos de fuerzas antagónicas”. Por ello, estos fenómenos se le presentan al sociólogo como algo tan ajeno como los fenómenos naturales. De acuerdo con el argumento presentado por Horkheimer en esta conferencia, los seres humanos no serían *aún* los autores del mundo

civil y el principio viquiano podría justificar las predicciones sociológicas recién cuando éstos lleguen a serlo. La inseguridad con que la sociología actual pronuncia juicios respecto de fenómenos futuros no hace más que reflejar la inseguridad misma de su objeto. Esta última consiste en que las actuales relaciones sociales no se encuentran organizadas libremente por los agentes sociales. De esta manera, la posibilidad de predicciones sociológicas, justificables mediante el principio *verum ipsum factum* no dependería, según Horkheimer, de un progreso del conocimiento sociológico sino de una transformación de su objeto de estudio.

El uso que el filósofo de Frankfurt hace en 1933 del principio *verum ipsum factum* conduciría a pensar que este principio sólo cobraría plena vigencia en el marco de una sociedad en la que los seres humanos determinan racional y libremente la organización de sus relaciones mutuas. Sólo bajo esas condiciones podrían identificarse el hacer y el conocer como una actividad de organización y planificación social transparente para sí misma. En este artículo Horkheimer no parece todavía advertir la posibilidad de un mundo social racionalmente administrado en el que sus miembros no sean libres ni tengan conciencia transparente de sus relaciones sociales, tal como lo denunciará en obras posteriores.

De acuerdo con el argumento de Horkheimer, el principio viquiano sería aplicable sólo a acciones voluntarias cuyas consecuencias se encuentran enteramente previstas en los propósitos de los agentes. Sobre esta interpretación del principio viquiano cabe advertir que Vico no restringe la aplicación de su principio a la mencionada clase de acciones, sino que en su *Scienza nuova* lo aplica sobre todo a acciones cuyas consecuencias no estaban previstas por los agentes. Al aplicar el principio *verum ipsum factum* para justificar el conocimiento de la naturaleza común de las naciones, Vico no presupone un autor del mundo civil que consciente y deliberadamente planifique racionalmente su obra, sino que, por el contrario, sostiene explícitamente que los hombres hacen todo sin entender (*homo non intelligendo fit omnia* [Sn44, § 405]). La posibilidad de conocer científicamente las obras humanas no está garantizada, para Vico, en el presupuesto de que los propósitos humanos contienen todas las consecuencias de las acciones por ellos motivadas. Por el contrario, Vico parece caracterizar a las obras humanas conocidas por la *Scienza nuova* como resultados voluntarios de acciones humanas voluntarias.

Para Vico, conocer científicamente el mundo civil no consiste en conocer las intenciones que mueven a obrar a los seres humanos y que pueden plasmarse más o menos en sus obras, sino más bien en conocer el orden ideal y eterno plasmado en las acciones humanas con independencia de las intenciones de los agentes. Los principios universales del mundo civil, dice Vico, deben encontrarse “dentro de las modificaciones de nuestra mente humana” porque el mundo civil es una obra humana. Vico pretende demostrar justamente que, a pesar de que el ser humano no crea el mundo civil mediante una planificación deliberada es, sin embargo, capaz de conocerlo porque la actual naturaleza humana (la que comparte también el científico social) es el resultado del proceso histórico en el que ha sido modificada por la influencia de las instituciones que los hombres sucesivamente han establecido a lo largo del curso histórico. En la actual naturaleza humana deben estar contenidos los principios del mundo civil al modo de huellas que su establecimiento ha dejado en la naturaleza del ser humano.

El carácter científico del conocimiento histórico y el carácter histórico de la naturaleza humana, que según Horkheimer distinguen a la concepción de Vico de la moderna metafísica de la conciencia y de las filosofías políticas de su época, se encuentran hasta tal punto

entrelazadas que sólo suponiendo que la naturaleza humana se constituye históricamente resulta justificado sostener que el ser humano puede encontrar los principios del mundo civil dentro de las modificaciones de su propia mente humana. Por lo tanto, puede afirmarse que el principio *verum ipsum factum* tiene en Vico un significado distinto al que le atribuye Horkheimer en conexión con las predicciones sociológicas. En el argumento de Vico no tiene lugar el presupuesto de un autor racional que planifica deliberadamente su obra, la realiza y la conoce siguiendo el plan que él mismo ha trazado, sino más bien el de un agente ignorante que realiza sin saberlo un plan ajeno que se plasma mediante su acción y luego puede ser reconocido científicamente en la misma. Para Vico el libre albedrío de los individuos no es el arquitecto del mundo civil sino sólo el operario que lo establece a pesar de sus propósitos<sup>16</sup>.

Vico relaciona los propósitos individuales y la regularidad de los ciclos ideales que la *Scienza nuova* descubre en la historia de todas las naciones mediante la idea de providencia divina. Sobre esta cuestión se ha objetado a Horkheimer que su interpretación tergiversa la noción viquiana de providencia<sup>17</sup>. La dificultad de dicha interpretación residiría en que, por un lado, reduce la función de la providencia a la de una “legalidad histórica” y, por el otro, pretende distinguir la idea viquiana de providencia de la idea de “astucia de la razón”, que según Hegel gobierna el mundo histórico de manera inmanente. En efecto, Horkheimer distingue entre algunas expresiones de Vico que presentan a la providencia como la “reina de las actividades humanas”, que parecen remitir a un sentido divino de la historia y la función concreta que Vico asigna a la noción de providencia. En esta función Horkheimer encuentra sólo una ley objetiva consistente en que los impulsos egoístas de los autores del mundo civil contribuyen al establecimiento y la conservación de las instituciones.

La providencia como legalidad histórica objetiva permanecería oculta para la conciencia de los agentes sociales; quienes, movidos por su “amor propio”, realizarían involuntariamente una sucesión invariable de formas sociales y políticas. Por otra parte, la asimilación de la noción viquiana de providencia a una legalidad inmanente al curso histórico resulta del todo compatible con la noción hegeliana de espíritu objetivo, porque parece negar toda dimensión trascendente al sentido del mundo humano. Esta crítica a la interpretación de Horkheimer pretende señalar una instancia providencial, más allá del curso histórico, que habría sido olvidada por el filósofo de Frankfurt. Esta objeción, sin embargo, parece desatender a la circunstancia de que, de acuerdo con el propio Vico, el científico sólo puede conocer la obra humana y le estaría vedado por principio acceder a una instancia que no estuviera contenida, de alguna manera, en lo que los hombres efectivamente han establecido.

El riesgo de insistir demasiado en esta línea de argumentación contra una presunta reducción inmanentista de la noción de providencia operada por Horkheimer consiste en que puede conducir a presentar como válidos presupuestos inadmisibles desde los parámetros epistemológicos establecidos por el propio Vico. Si la función del concepto de providencia en la *Scienza nuova* contuviera una instancia independiente de la historia, lo “aporético” no residiría en la interpretación de Horkheimer, sino en la propia concepción de Vico; quien, por un lado, niega al hombre la capacidad de conocer otra cosa que su propia obra y por otro señalaría un más allá de la historia como posible objeto científico. Sobre la cuestión de la providencia, que ha devenido tan polémica entre los especialistas en la filosofía de Vico, Horkheimer realiza una distinción que puede ser fecunda al momento de reconstruir cohe-

rentemente las tesis de Vico. Se trata de la distinción entre el objeto de la ciencia del mundo civil y el juicio moral sobre el alma individual. Mientras que el primero sólo puede ser inmanente al mundo histórico, el segundo sólo puede trascenderlo.

La *Scienza nuova* puede, efectivamente dar cuenta de que las ideas de providencia, deber moral e inmortalidad del alma han sido admitidas por los autores de todas las naciones antiguas y modernas y que estas ideas han incidido en el ánimo de los mismos para crear, conservar y transformar instituciones. Tanto las ideas como las instituciones a ellas ligadas son una obra humana que sólo como tal puede ser conocida por el científico. Pero aquí resulta necesario destacar el límite que Vico establece al conocimiento científico del ser humano: si las ideas de providencia, deber e inmortalidad remiten a una instancia trascendente, dicha instancia no puede formar parte del objeto de la ciencia del mundo civil. Ello no significa que el significado trascendente de la providencia carezca de valor en la concepción viquiana, sino sólo que la función objetiva que Vico asigna a la noción de providencia en la *Scienza nuova* debe excluir toda referencia trascendente. Como advierte Horkheimer, el catolicismo del filósofo napolitano permitiría conservar como objeto de la fe lo que por principio el ser humano no puede considerar desde una perspectiva científica.

A diferencia de lo que ocurre con otros aspectos de la interpretación que Horkheimer presenta de Vico, los intereses teóricos del filósofo de Frankfurt parecen incidir positivamente para entender la noción viquiana de providencia. El interés por la independencia del individuo respecto de la racionalidad objetiva y totalizante del mundo social que desarrollará en sus obras posteriores se presenta aquí como un presupuesto iluminador. La trascendencia del valor del individuo respecto del curso objetivo de la historia no implica, para Horkheimer, una dimensión trascendente de la providencia, que exigen sus críticos, sino el reconocimiento de un aspecto de la vida humana que no podría comprenderse mediante el juicio científico porque escapa a toda objetivación y a toda universalidad. Por ello, puede decirse que mientras algunos intérpretes del filósofo napolitano insisten en atribuirle una idea de providencia que no sería coherente con sus principios epistemológicos, Horkheimer reconoce en la concepción de Vico una instancia de lo humano que no sólo trasciende el curso histórico que recorren las naciones sino también la ciencia que lo tiene por objeto.

#### IV

El problema de la posible influencia de la filosofía de Vico en las obras de Horkheimer posteriores a 1930 no parece admitir una respuesta única para los diversos temas abordados en *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*. Existen algunos indicios que podrían inducir a pensar que esta influencia ha crecido a medida que Horkheimer modificaba sus posiciones teóricas<sup>18</sup>. Entre estos indicios puede contarse el hecho de que Horkheimer parece sostener en sus primeros escritos cierto optimismo respecto de la posibilidad de un progreso histórico dependiente de la iniciativa humana. Este optimismo no habría sido compartido por Vico y será revisado por el propio Horkheimer en sus obras posteriores, sobre todo en *Dialéctica del iluminismo*<sup>19</sup>. En este trabajo, publicado junto con Theodor Adorno en 1947, se caracteriza al Iluminismo como un proceso histórico que contiene dos tendencias simultáneas. La primera conduce a la liberación del ser humano respecto de las cadenas del mito y la superstición mediante el conocimiento y el dominio de la naturaleza. Por

la segunda tendencia de la dialéctica del iluminismo el ser humano queda atrapado en la lógica de la dominación que él mismo ejecuta.

El segundo aspecto de la dialéctica del iluminismo que Horkheimer y Adorno denuncian residiría en que el dominio del hombre sobre la naturaleza propugnada por el progreso moderno se extiende también sobre la naturaleza humana; la que, apenas liberada por el conocimiento científico de las fuerzas sobrenaturales imaginadas por la conciencia mítica, resulta sometida a los mecanismos de una racionalidad calculadora, que tiende a administrar todas las esferas de la vida material y espiritual. En el develamiento de este aspecto negativo del proceso del iluminismo se han creído encontrar los ecos de la “barbarie de la reflexión” denunciada por Vico en su *Scienza Nuova*<sup>20</sup>. La posibilidad de hablar de una “barbarie” en los tiempos de la racionalidad ilustrada o “edad humana” parece indicar ciertamente una semejanza entre las tesis de ambos pensadores. Sin embargo, si se considera la cuestión más de cerca, puede advertirse que Vico no concibe la barbarie de la reflexión como un aspecto de la edad humana que se desarrolle simultáneamente con la idea de equidad natural y la racionalidad de las instituciones democráticas de la república popular. Por el contrario, Vico alude a la idea de una barbarie de la reflexión para hacer referencia justamente al momento de disolución de las instituciones ilustradas. Esta barbarie no se debe, según Vico, a la capacidad de concebir y gobernar racionalmente el mundo civil, sino a un tipo de egoísmo que atenta contra esta capacidad porque no puede ser encauzado institucionalmente hacia el bien común. La diferencia entre la perspectiva de Vico y las tesis de la dialéctica del iluminismo reside, en este punto, en que para el filósofo italiano la barbarie de la reflexión no es un aspecto oscuro de la edad ilustrada consistente en el dominio de la naturaleza humana sino en una situación indeseable que puede emerger cuando los autores del mundo civil pierden la confianza en los lazos institucionales que ellos mismos han establecido consciente y voluntariamente.

A diferencia de Horkheimer y Adorno, Vico no denuncia un tipo de barbarie contenida en la ilustración sino que más bien advierte sobre el peligro de que la ilustración se degrade en un tipo de barbarie. La “barbarie de la reflexión” aparece en el curso de las naciones cuando, por un lado, las instituciones ilustradas no pueden gobernar al egoísmo propio de la naturaleza humana caída y, por el otro, el libre albedrío de los individuos no puede ser determinado por las certezas míticas que lo dirigían en las edades bárbaras. Por ello, frente al intento de encontrar en Vico una fuente inspiradora de las tesis defendidas por Adorno y Horkheimer en la *Dialéctica del iluminismo* resulta necesario recordar la perspectiva general de la *Scienza nuova* y en particular la pretensión de haber descubierto una “sabiduría poética” de los primeros gentiles. El punto clave de la cuestión radica en el hecho de que en la obra mencionada Adorno y Horkheimer presentan la relación entre mito y pensamiento ilustrado de un modo totalmente distinto al que encontramos en la obra fundamental del filósofo italiano.

Vico presenta la novedad de su ciencia frente a otros intentos filosóficos y filológicos de desentrañar la naturaleza de las naciones y atribuye el error de esos intentos a lo que él denomina “vanidad de los doctos”. La misma consiste en la inadvertida tendencia que tienen los estudiosos a proyectar lo conocido sobre lo desconocido cuando suponen que los primitivos autores del mundo civil eran tan racionales e ilustrados como ellos. Frente a esta forma de intelectualismo ingenuo, Vico pretende haber descubierto los orígenes oscuros y

olvidados de la humanidad ilustrada: el pensamiento mítico y las instituciones bárbaras. El mito es concebido en la *Scienza nuova* como una creación de la conciencia primitiva, que siendo incapaz de entender mediante conceptos abstractos, se ve limitada a dar sentido a la realidad mediante universales de la fantasía. La concepción mítica del mundo natural y social habría inducido, según Vico, a los ánimos de los primitivos a obedecer las instituciones bárbaras en el “estado de naturaleza” y en las primeras repúblicas aristocráticas. Vico sostiene que la naturaleza poética de los primeros gentiles era tan distinta a nuestra naturaleza ilustrada que nos resulta difícil entenderla y directamente imposible imaginar tal como lo hicieron los primitivos<sup>21</sup>. Por ello, los eruditos de nuestra edad ilustrada habrían ignorado los orígenes oscuros de la civilización.

Por lo que antecede, puede advertirse claramente que los argumentos de Vico sobre la relación entre mito y pensamiento ilustrado tienden a probar tesis distintas a las defendidas por Horkheimer y Adorno en 1947, hecho que parece atentar contra la postulación de una presunta influencia. La crítica a la “vanidad de los doctos” puede entenderse como el rechazo de una interpretación idealizada y alegórica del pensamiento mítico, formulada por la racionalidad ilustrada. La tesis de la *Dialéctica del iluminismo*, por el contrario, piensa la ilustración como un proceso que comenzaría ya con el pensamiento mítico (cuando el panteón olímpico se impone sobre las religiones aborígenes) continúa con la elaboración metafísica de las categorías racionales y culmina con la lógica formal y la denuncia de todo compromiso ontológico como una herencia indeseable del pensamiento mítico. El análisis de Horkheimer y Adorno enfatiza una continuidad entre el mito y la ilustración de tal modo que los instrumentos de la crítica se convierten en objetos de la misma en una instancia ulterior del proceso del iluminismo. Esta continuidad entre el pensamiento mítico y el pensamiento ilustrado postulada por Horkheimer y Adorno no sólo cree reconocer ya en el mito al pensamiento ilustrado sino que también presupone la comprensión de cada progreso en la crítica iluminista como un regreso hacia el pensamiento mítico.

Para Horkheimer y Adorno el iluminismo recae constantemente en el pensamiento mítico del que pretende liberarse, así como cada progreso civilizatorio contiene una regresión hacia la barbarie. Las ideas de legalidad natural y de deducción racional no serían para estos autores más que reapariciones de la fatalidad mítica y la coacción jerárquica respectivamente. Por otra parte, cabe advertir que la interpretación “iluminista” de los mitos que Horkheimer y Adorno rechazan como una “solución estereotipada” en 1947 no se distingue de la que Vico defiende en su *Scienza nuova* y que el propio Horkheimer se ocupaba de reivindicar en su escrito sobre Vico de 1930. La reducción del mito a una proyección mental que el bárbaro realiza inadvertidamente es justamente la clave de la lógica poética viquiana: los gigantes espantados por el trueno creen percibir con ánimo perturbado y conmovido al cielo como un gran cuerpo animado que quiere decirles algo. En 1930 Horkheimer veía en esta solución, por un lado, un aporte de Vico sobre el problema del origen de la religión que evitaba la explicación simplista sostenida por la ilustración contemporánea, según la cual la fe de los creyentes se originaría en el engaño de los clérigos y, por el otro, el germen de una teoría de la ideología que habría superado las tesis sobre las pasiones de Hobbes y Maquiavelo. En el escrito de 1947, en cambio, esta teoría sobre el origen de la religión es identificada con la teoría iluminista del mito. Esta ya no se entiende como el recurso al engaño clerical de los fieles, sino como la postulación de una proyección psicológica. En la

*Dialéctica del iluminismo* Horkheimer rechaza la explicación del origen de los mitos que él mismo, en la década anterior, había reivindicado como un aporte original de Vico sobre la cuestión.

Lejos de las tesis defendidas por Horkheimer y Adorno, Vico sostiene una teoría progresiva del curso histórico que recorren las naciones. Esta teoría se basa en una particular concepción de la naturaleza humana y reconoce la posibilidad de una recaída en la barbarie. La concepción antropológica formulada por Vico en su *Scienza nuova* se centra en que las facultades constitutivas de la mente humana surgen históricamente a medida que los hombres, como autores del mundo civil establecen, conservan y transforman instituciones. El curso histórico que recorren las naciones implica, por tanto, no sólo el orden sucesivo en el surgimiento de instituciones, sino también un “despliegue de la mente humana”. Este despliegue comienza con una sensorialidad cuasi animal, propia del estado salvaje, pasa por un estadio de fantasía mítica en las edades poéticas o bárbaras y culmina con la racionalidad propia del ser humano contemporáneo. La concepción histórica de la naturaleza humana, defendida por Vico en su *Scienza nuova* contradice la tesis de una dialéctica entre ilustración y mito o entre barbarie y civilización defendida por los filósofos de Frankfurt. En la *Scienza nuova*, el mito es presentado como una forma de pensamiento tan ajena a la racionalidad que resulta difícil de entender mediante las categorías del entendimiento ilustrado. En ningún caso Vico acerca mito e ilustración al punto de fusionarlos y confundirlos. Por ello, resulta problemática la postulación de una presunta influencia de las tesis de Vico sobre la crítica al iluminismo formulada por Horkheimer y Adorno en 1947.

A fin de constatar el cambio que ha sufrido el juicio de Horkheimer sobre Vico pueden compararse las referencias a un mismo pasaje de la *Scienza nuova* (1744) que aparecen en “Vico y la mitología” (1930) y en *Dialéctica del Iluminismo* (1947). Ambos textos de Horkheimer hacen referencia a un Corolario de la *Scienza nuova* en el que Vico sostiene que “entre los griegos surgió la filosofía a partir de las leyes”. Según Vico, el descubrimiento filosófico del concepto, realizado por Sócrates, la teoría platónica de las ideas y la filosofía política aristotélica se origina en una reflexión sobre el funcionamiento de la asamblea legislativa de la democracia ateniense. En esta asamblea las voluntades de los individuos se desligan de su particularidad y se unifican en la idea de una utilidad común, encarnada en las leyes votadas. La observación filosófica de este mecanismo político habría permitido a Sócrates esbozar la idea de un “universal inteligible” que se eleva por encima de los casos particulares. Del mismo modo, la abstracción de los intereses individuales realizada políticamente en la asamblea democrática habría motivado la noción platónica de una Idea perfecta de justicia como algo independiente de las mentes que la piensan y la noción aristotélica de ley como “voluntad sin pasiones”. Vico considera a este Corolario como una “pequeña parte de la historia de la filosofía narrada filosóficamente” (Sn44, 1043). Por lo tanto, el mismo puede entenderse como un ejemplo del modo en que podría ser explicado el surgimiento de cualquier teoría filosófica en un momento histórico determinado.

En “Vico y la mitología”, Horkheimer atiende a este Corolario de la *Scienza nuova* porque en él se advierte que Vico no se limitó a concebir sólo a la mitología “como un reflejo de las relaciones sociales” sino que también “puso en conexión a la metafísica con la realidad histórica” en la que surge. Si las tesis de Vico respecto del origen social de las ideas

es extendida a “todas las formas ideológicas de la conciencia” nos encontraríamos, según Horkheimer, con “la formulación de una doctrina filosófico-histórica de extraordinario alcance”, según la cual el contenido de las ideas es la realidad social de la que surgen. Puede advertirse que en 1930 Horkheimer encuentra en el mencionado Corolario de la *Scienza nuova* el germen de una teoría de la ideología que él mismo parece estar dispuesto a defender contra otras posibles<sup>22</sup>.

En *Dialéctica del iluminismo*, el mismo Corolario de la *Scienza nuova* aparece interpretado con otro sentido en un contexto argumentativo distinto al presentado por Horkheimer en la mencionada referencia de 1930. El contexto en el que se menciona el Corolario viquiano es un argumento sobre las consecuencias intelectuales de la ilustración. A medida en que se supera el pensamiento mítico, se separan dos ámbitos que en él se hallaban sólidamente fusionados: conocimiento y mimesis. Mientras la ciencia tiende a transformarse en un puro cálculo racional, del que se han expurgado todas las imágenes sensoriales, la poesía deviene una combinación de sonido e imagen, carente de toda pretensión veritativa. Platón expulsa a los poetas de su república porque encuentra en ellos los restos de una forma de pensamiento sensible que no pueden ser asimilados por la racionalidad filosófica gobernante. Los conceptos generales, liberados de su aspecto figurativo, sustituyen a las imágenes míticas en su función de emblemas del dominio de un grupo social sobre otro. La división social del trabajo crece con el proceso de racionalización social y con ella se desarrolla la coacción y la jerarquía, que se va depositando en las formas racionales del pensamiento. De ello se derivaría, según Horkheimer y Adorno la siguiente consecuencia: las pretensiones de validez universal de los conceptos filosóficos elevan las relaciones sociales racionalmente fundamentadas al grado de verdadera realidad.

“Tales conceptos surgían, como dice Vico, de la plaza del mercado de Atenas, y reflejaban con igual pureza las leyes de la física, la igualdad de los ciudadanos de pleno derecho y la inferioridad de las mujeres, niños y esclavos”<sup>23</sup>.

Esta referencia al Corolario viquiano mencionado no es, como en el texto de 1930, sólo un medio para indicar el hecho de que las ideas humanas contienen de alguna manera la realidad social de la que surgen. El interés que orienta las tesis de la *Dialéctica del iluminismo* radica en el carácter presuntamente opresivo de las formas racionales del pensamiento en general, del que se derivaría la atribución de una función ideológica al pensamiento filosófico en particular. Este se limitaría a consagrar las relaciones de dominación social dadas en un momento histórico determinado como una realidad esencial y racionalmente justificada. Con este oscuro diagnóstico sobre la función política de la filosofía, Horkheimer y Adorno se han alejado de las tesis de Vico. Para el filósofo napolitano la filosofía surge como una reflexión sobre el poder legislativo de las repúblicas democráticas y tiene la tarea de orientar el gobierno del mundo civil en la edad de la razón totalmente desplegada; esto es, cuando el ser humano se ha vuelto consciente de que las instituciones políticas son su propia obra. Vico pretendía que su *Scienza nuova* fuese una filosofía política, que como tal contribuyese a evitar que los autores del mundo civil recayesen una vez más en la barbarie y el pensamiento mítico.

## NOTAS

1. Cfr. MAX HORKHEIMER, *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Verlag von W. Kohlhammer, Stuttgart, 1930, 95-114. (Hay trad. cast. de M. del Rosario Zurro: MAX HORKHEIMER, *Historia, metafísica y escepticismo*, Alianza, Madrid, 1982). En adelante: HORKHEIMER (1930).
2. GIAMBATTISTA VICO, *Principi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (1744), § 349, en *Opere*, a cargo de A. BATTISTINI, Mondadori, Milano, 1990. (Hay trad. castellana de R. de la Villa: G. VICO, *Ciencia nueva*, Tecnos, Madrid, 1995). En adelante: Sn44, § 349.
3. Sobre esta cuestión me permito remitir al lector a ALBERTO DAMIANI, "Vico y Hegel: Historia de una clave hermenéutica", en: *La dimensión política de la 'Scienza Nuova' y otros estudios sobre Giambattista Vico*, Eudeba, Buenos Aires, 1998, pp. 75-87.
4. HORKHEIMER (1930), p. 100 (trad. cit.: p. 104). Véase: EUGENIO GARIN, "Max Horkheimer su Vico", *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, V, 1975, pp. 143-144.
5. HORKHEIMER (1930), p. 101 (trad. cit.: pp. 105-106).
6. Cf. Sn44, § 191: "le false religioni non nacquero da impostura d'altrui ma da propria credulità".
7. HORKHEIMER (1930), p. 107 (trad. cit.: p. 111).
8. HORKHEIMER (1930), p. 109 (trad. cit.: p. 113).
9. HORKHEIMER (1930), p. 116 (trad. cit.: p. 117). Esta afirmación de Horkheimer coincide con el hecho, señalado por Vico, "de que la calamitosa fortuna gobierna con soberbia los asuntos humanos y el de que, sobre la fortuna, la sabiduría obtiene un reino firme y estable": GIAMBATTISTA VICO, "Della mente heroica" *Opere* vol. VII, edic. de F. Nicolini, Bari, Laterza, 1940, p. 13. Cito la traducción de F. J. Navarro Gómez: "De la mente heroica", *Cuadernos sobre Vico*, n° 7/8, 1997, p. 465.
10. HORKHEIMER (1930), p. 113 (trad. cit.: pp. 117-118).
11. Sobre esta cuestión me permito remitir al lector a ALBERTO DAMIANI, *Giambattista Vico. La ciencia anticartesiana*, Almagesto, Buenos Aires, 2000, pp. 19-40.
12. Cfr. MARTIN JAY, "Vico and Western Marxism", en *Fin de Siècle Socialism and other essays*, Routledge, New York & London, 1988, pp. 67- 81.
13. Hemos señalado más arriba la interesante reivindicación de Vico frente a Hegel, que Horkheimer formula en 1930 contra esta tendencia.
14. Cfr. KARL MARX, *Das Kapital*, Libro I; secc. IV, cap. 13, n. 89, en *Marx Engels Werke* (Berlín, 1956 ss) vol. 23, pp. 392-393. Sobre los diversos aspectos de la relación Vico/Marx véase el volumen compilado por GIORGIO TAGLIACOZZO (Comp.), *Vico y Marx, Afinidades y contrastes*, FCE, México, 1990.
15. Cf. G. LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewusstsein, Studien über marxistische Dialektik*, Der Malik Verlag, Berlín, 1923. (Hay trad. cast. de M. Sacristán: Grijalbo, México, 1969).
16. GIAMBATTISTA VICO, *Principi di una scienza nuova* (1725), II, II, parágrafo 47, en *Opere*, cit.
17. Cfr. UMBERTO GALEAZZI, "Vico e Horkheimer: poiesi mitologica, ideologia e Provvidenza di Dio nella storia", en AAVV, *G.B. Vico. Poesia, Logica, Religione*, Morcelliana, Brescia, 1986, pp. 185- 227.
18. FRED. R. DALLMAYR defiende esta tesis en su trabajo "Natural History and Social Evolution: Reflections on Vico's Corsi e Ricorsi", en G. TAGLIACOZZO, M. MOONEY, D.P. VERENE (eds.), *Vico and Contemporary Thought*, Humanities press, Atlantic Highlands, NJ, 1979, II; 199-215. (Hay trad. castellana en: FCE, México, 1987). También PERICLES LEWIS señala coincidencias entre las tesis de Vico y las de la *Dialektik der Aufklärung* en su artículo: "The 'Thru' Homer: Myth and Enlightenment in Vico, Horkheimer and Adorno", *New Vico Studies*, X, 1992, pp. 24-35.
19. Cfr. M. HORKHEIMER - TH. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt a/M. 1969. (Hay trad. castellana en: Sudamericana, Buenos Aires, 1969).
20. Cfr. Sn44, § 1106.
21. Cfr. Sn44, § 338.
22. Véase el comentario crítico del libro de Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie* que Horkheimer publica el mismo año que su trabajo sobre Vico. Cf. M. HORKHEIMER "Ein neuer Ideologiebegriff?", *Archiv für Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, 15, 1930, pp. 33-56; luego publicado en: VOLKER MEJA, NICO STEHR, *Der Streit um die Wissenssoziologie, Zweiter Band: Rezeption und kritik der Wissenssoziologie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1982, pp. 474-496.
23. M. HORKHEIMER - TH. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, cit., p. 28 (trad. cast. cit.: p. 37).

\* \* \*