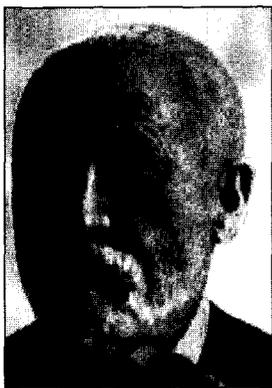


INDIVIDUALIDAD Y ÉTICA: VICO Y DILTHEY¹

Giuseppe Cacciatore



Este trabajo trata de explicitar cierta posibilidad de utilización de algunas coordenadas filosóficas elaboradas tanto por Vico cuanto por Dilthey que pueden incidir, con un lugar relevante, en el debate filosófico contemporáneo acerca de la individualidad en su nexa (de conjunción o de disyunción) con las formas y los contenidos de la ética. Propone un replanteamiento de la hipótesis de relación entre un orden normativo del obrar moral y las exigencias de vida radicadas en el individuo.

This paper aims to show a possible use of some philosophical trends elaborated both by Vico and Dilthey. It is assumed that those trends may have a certain influence in the contemporary philosophical controversy on individuality in close connection with the ethical issues related with normative order and life claims.

Creo que sería oportuno advertir enseguida que los contenidos de esta contribución no tienen como objetivo un análisis de tipo historiográfico-comparativo². No me he propuesto, por tanto, la tarea de reconstruir las posibles articulaciones a través de las cuales es posible explicitar el nexa ética-individualidad en las posiciones filosóficas y en las orientaciones interpretativas de los dos pensadores. Esto, naturalmente, no significa que vaya a dejar de tener en cuenta —a pesar de la necesaria síntesis de la exposición— los necesarios contextos histórico-culturales y filológico-textuales en cuyo interior nacen y se desarrollan particulares y autónomas reflexiones de los dos autores sobre el problema general de las relaciones, por ejemplo, entre sensibilidad y mente, entre filosofía y autoridad, entre metafísica y práctica en Vico, o sobre la íntima relación, en Dilthey, entre la experiencia originaria del *Leben* y de sus categorías, entre la dimensión psicológica y antropológica de la *Erlebnis* y su objetivación en las conexiones histórico-sociales, entre la moral individual del Sí o la ética social. La intencionalidad teórica de mi intervención quiere, justamente, explicitar una posible utilización de algunas coordenadas filosóficas elaboradas tanto por Vico como también por Dilthey (y no por esto necesariamente comparables) todavía capaz de incidir, o en cualquier modo de tener un espacio de problematización, en una general y reconocida continuación que, en el debate filosófico contemporáneo, parece haber conquistado el tradicional tema de lo pensable y decible de la individualidad en su nexa (de conjunción o de distinción, de composición o de conflicto) con las formas y los contenidos de la ética. Se tiene,

en suma, la percepción neta de que hay en curso de realización –al menos a partir de este último ventenio– un sensible cambio de centralidad, en los paradigmas filosóficos, tanto de derivación analítica como de inspiración hermenéutica³, de la objetividad de la conexión estructural (tanto histórica como sociológica) a la subjetividad de la experiencia individual (tanto existencial como lingüístico-cognoscitiva). Este cambio de lugar incide, naturalmente, también en el terreno específicamente ético⁴ y en una situación, como ésta contemporánea, en la que se nos interroga siempre más sobre la posibilidad misma de poder declinar –utilizando esquemas clásicos de la reflexión filosófica (el modelo universalista kantiano, por ejemplo, pero también sus variantes depositarias en las teorías de la justicia y en la ética del discurso; pero también el modelo dialéctico hegeliano, tan depurado sin embargo por sus éxitos finalísticos; e incluso el modelo hermenéutico post-heideggeriano; y finalmente el modelo utilitarista)– una hipótesis de relación entre un orden normativo del obrar moral y las exigencias de vida radicadas en las necesidades y en las fenomenologías de la identidad personal. No es ésta, obviamente, la sede para examinar y proponer nuevamente los movimientos de las cuestiones abiertas sobre dicho terreno y de las diversas articulaciones que ha asumido el debate moderno sobre estos problemas. Aún, si se mira, por ejemplo, a los contenidos de uno de los libros que en los últimos años ha intentado un discurso sistemático sobre la identidad moderna⁵, se puede, aunque sea aproximadamente y prescindiendo del consenso o del disenso respecto a sus enunciados, redactar una agenda de los temas y los problemas que trae consigo el debate contemporáneo sobre el nexo ética-individualidad: la relación entre el espacio específico del yo y de su interioridad con la búsqueda del bien; el análisis de la naturaleza interior del hombre y las formas de la vida en común; el destino del Sí ante la redefinición y la reutilización modernas de la naturaleza y ante los rompientes conflictos histórico-culturales y socio-políticos de la modernidad. Aquello que, por tanto, parece caracterizar el actual escenario de las problemáticas éticas –sin embargo no en sentido exhaustivo respecto a otras líneas existentes de investigación– es el volver a presentarse un tema ciertamente clásico (el de la individualidad), repensado, no obstante, no a nivel de una mera reformulación de modelos bien conocidos de la tradición filosófica (desde Agustín a Descartes, desde kant al individualismo romántico, desde Hegel a Nietzsche), sino más bien de una reactivación crítica de éste en una fase, como la actual, en que el discurso en cuestión parece haber vuelto del revés su sentido de marcha: no ya del individuo a la historia (o a la sociedad o a la fuente normativa ética, política y jurídica), sino, podría decirse, de la vida histórica al individuo. Donde, naturalmente, un mero cambio de los centros de interés (historicidad/individualidad) sería –al menos desde mi perspectiva– del todo insatisfactorio. Justamente de lo que se trata es de comprender cómo algunas hipótesis teóricas –en este caso haré referencia por un lado a Vico y por el otro a Dilthey– puedan ser propuestas aquí de nuevo no ciertamente por simple gusto de rehabilitación histórico-antiquaria (también en el sentido de una no infundada, aunque sin embargo inútil, reivindicación de originalidad en la elaboración filosófica del tema de la individualidad), sino como posibles instrumentos críticos de comprensión de las inéditas articulaciones a través de las cuales se puede hoy declinar la relación entre ética de la individualidad y ética de la vida histórica, entre una normatividad ética que tiene su fuente en el individuo y en su búsqueda personal del bien (en sus pasiones y en sus necesidades, en sus pulsiones instintivas y en sus motivaciones psicológicas) y una normatividad cuyo universalismo no es ya dado ni garantiza-

do por principios metafísicos (y tampoco ya formales-trascendentales) sino por la investigación, histórica y culturalmente determinada en su pluralístico relativismo, de una vida buena⁶, de un bien común, de valores comunes, definidos y construidos en el libre juego de los consensos y de los conflictos de las comunidades histórico-políticas y de los contextos culturales.

La investigación internacional sobre Vico de los últimos años ha acentuado progresivamente el alejamiento de una tradición interpretativa que había puesto en el centro de la filosofía del pensador napolitano por un lado el tema de la constitución de la historia como «ciencia nueva» de las naciones humanas (privilegiando entonces el aspecto epistemológico y a la vez filosófico-antropológico de una experiencia y de un saber humanos autónomos respecto a la sabiduría divina y al mundo de la naturaleza) y, por otro lado, la dimensión histórico-civil (concretable en la reconstrucción genética de las instituciones humanas y sociales y en la función también ético-pedagógica del saber y del conocimiento). No es que estos tratamientos no perseveren en caracterizar algunos de los movimientos esenciales de la reflexión viquiana. El problema es que demasiado frecuentemente en la densa filigrana de esta trama interpretativa han perdido consistencia y significado algunos elementos que, aun no interrumpiendo —en mi opinión— la dirección de fondo, expresan menos rígida y problemática la imagen de una compacta filosofía, por así decir, práxica y constructivista. Me refiero, por ejemplo, a las direcciones de indagación encauzadas por Grassi y Verene⁷ sobre el papel de la fantasía y del universal fantástico, esto es, sobre una forma de comprensión de la experiencia humana conscientemente sustraída a los rígidos esquemas del racionalismo y dirigida a devolver operatividad y dignidad a aquellas operaciones de la creatividad y del ingenio que representan, por así decirlo, el originario aparecer del obrar y del conocer humanos⁸. Es significativo, por ejemplo, que uno de los mayores sostenedores del *topos* historiográfico de una tradición de «constitución ontológica del mundo social», a partir de Vico para llegar a Marx, y de la productibilidad de ello en el hacer social, o sea Habermas, reconozca en uno de sus recientes ensayos la necesidad de relación entre construcción e invención y, por tanto, de la intervención de la fantasía, para los fines del conocimiento del mundo objetivo⁹. Pero me refiero también al nuevo impulso que han recibido los estudios y las indagaciones sobre la «filosofía práctica» de Vico¹⁰, los cuales no sólo propiamente han vuelto a proponer la relación significativa entre dimensión filosófica y dimensión «civil» de la reflexión viquiana, sino que han destacado algunos motivos con mucha frecuencia descuidados o incluso sacrificados dentro de una imagen global de la historiografía filosófica marcadamente histórico-política y ético-pedagógica. Con ello, lo advierto enseguida, no intento sustituir un proceder interpretativo unilateral con otro, una visión, esto es, de una ética del bien común de la *polis* por una visión que exalte el sentido, los sentimientos, las pasiones, el ingenio y la creatividad del individuo. Mi intento —conmensurado también, como se ha dicho, por algunos motivos emergidos en el debate contemporáneo— es mostrar, a través de Vico, qué espacios de autonomía cognoscitiva y ética quedan para la individualidad, si bien en el ámbito de un dispositivo teórico en el que progresivamente toma cuerpo el problema de la socialidad y de la politicidad, de sus formas históricas de génesis y cumplimiento desde la antigüedad hasta la modernidad.

En este lugar puedo limitarme sólo a algunos motivos, no pudiendo obviamente dilatarme en una exhaustiva proposición de nuevo de todo el trayecto de la reflexión viquiana.

No hay duda, por ejemplo, de que en los textos viquianos haya una prevalencia no sólo teórica sino también semántica de los términos «bien civil», «vida social», «sociedad civil» y que sea también, como es sabido, central el convencimiento de la necesaria conquista por el hombre moderno de una filosofía política capaz de traspasar los límites de una «moral de solitarios» como la de los epicúreos y los estoicos¹¹. Y, con todo, no debe escaparse que el intento viquiano de fundación de un método de estudios conscientemente dirigido a flanquear a la «crítica», la «tópica», a la indagación del mundo natural, la del mundo humano y de su peculiar sabiduría, tiene entre sus objetivos de fondo «la moral, especialmente aquella parte que se ocupa de la índole de nuestro ánimo y de sus tendencias a la vida civil»¹². Pero también cuando no se quiera desmentir aquello que he definido como el prevalecer de la dimensión civil de la ética viquiana, queda de todos modos una indicación de método que nace propiamente de la observación según la cual la necesaria función de la prudencia en la vida civil se origina propiamente por la constatación de una ineliminable y constitutiva naturaleza de lo humano caracterizada por las pasiones, por el arbitrio, por las ocasiones. Mas, justamente por esto, se necesita un método adecuado para comprender las «acciones de la vida humana», las cuales, en la medida en que nacen y se constituyen en un proceso genético de tipo histórico y en la diversidad de las situaciones culturales y temporales, ciertamente no pueden ser confiadas, para su análisis y para su valoración, a una «rectilínea y rígida regla mental», sino a una «medida flexible»¹³. Se echan aquí las bases de un itinerario que conduce Vico en las proximidades de una problemática que aún hoy se afianza con prepotencia en el interior de las discusiones sobre la investigación de una ética que sepa mantener unidas la exigencia del universalismo normativo (aunque sea mitigado por la historicidad crítica en la que son conmensuradas su misma génesis, transformabilidad y crisis) y las especificidades, poco a poco determinadas, tomadas «in prudentiae usum» o, como se lee en la traducción aquí utilizada, en la «praxis de vida»¹⁴. Por eso el método de la ciencia es tenido por inadecuado para Vico. Ante las inciertas apariencias de la empeiría histórica y los arbitrios de la casualidad que son propios de la vida práctica, de aquello que tiene necesidad aquel que se prepara para la tarea civil no es la razón universal de la verdad científica, sino la razón intuitiva (*ingeniosa ratio*) que trata de interpretar, gracias al método tópico y al arte de la retórica, los motivos de utilidad que pueden brotar de las formas del común sentir del hombre¹⁵.

La sabiduría, entonces, no es sólo un don divino (que de todos modos es conquistado en el ejercicio de la ciencia y del conocimiento) ni tampoco es únicamente el punto de apoyo de esa dimensión civil de la filosofía que no puede ejercitarse más que en la educación en la política y en la legislación. Hay un punto de la primera oración en la que significativamente Vico concreta en la sabiduría la palanca esencial para la constitución de una comunidad política tendente a realizar no sólo una vida «moral», sino también «feliz»¹⁶. Al lado del universalismo necesario de la norma procedente del mandamiento moral o de la autoridad política se pone la conciencia de un método y de una praxis que no relega al fondo la originaria datidad de la sensibilidad y de la corporeidad. Por esto, podría decirse, el universalismo ético es corregido conscientemente desde el uso de la prudencia que es ante todo «arte de la vida» (*ars vitae*), instrumento de orientación y regulación en la «conducta vital» (*ratio vitae*)¹⁷. La sabiduría prudencial, en tal sentido, podría llevar a término ese papel de mediación (hallable por ejemplo en algunas reformulaciones contemporáneas del juicio fronético) entre el universalismo ético de los principios y la continua y siempre nueva obra humana del

descubrir (ingeniosa y creativamente), gracias al rol del sentido común y a la invención de los universales fantásticos, la permanencia en lo diverso, la identidad en la diferencia¹⁸. En la instalación filosófica viquiana, efectivamente, la sabiduría termina por llegar a ser el crucial punto de encuentro y de interdependencia entre la *civitas* divina y la humana, pero también el indispensable punto de acceso a través del cual el conocimiento humano (que no es innato, sino siempre expuesto a la perfección constitutiva de la posibilidad del comprender) puede remontarse desde la diversidad temporal, antropológica y cultural a una ideal ciudadanía universal del saber¹⁹.

Hay otro pasaje crucial de la reflexión viquiana que merece ser señalado en este contexto y que, al menos me lo parece a mí, expresa al menos problemáticamente la linealidad de una concepción viquiana constreñida en el rígido esquema evolutivo cuerpo / pasiones / sensibilidad-virtud / sabiduría / razón. Deseo referirme a los movimientos esenciales a través de los cuales –a partir del *De ratione* hasta la obra mayor– Vico define la relación de reciprocidad entre «tópica» y «crítica». El problema, naturalmente, no inviste sólo la cuestión del método del conocimiento histórico. Se trata, también y quizás sobre todo, de la sabida revaloración que, tanto en la actividad cognoscitiva como en la práctica, asumen aquellos que, con lenguaje moderno-contemporáneo, podríamos definir los contenidos de una autónoma y originaria dimensión de la vida individual. Y tales contenidos son fundamentalmente los de la actividad «poética», del ingenio y de la fantasía, de los verosímiles, de las fenomenologías del sentido común. Vico había sostenido ya en las *Orazioni* y en el *De ratione* cuán erróneo era dar el primado, en los procesos educativos del individuo en formación, a las «primeras verdades» respecto a «toda imagen corpórea»²⁰. Por esto, en los jóvenes, es potenciada no sólo la fantasía, no sólo las dotes y las modalidades de comprensión ingeniosas y tópicas, sino también, y en primera instancia, la educación en el sentido común²¹. Prudencia²² y sentido común conquistan su merecido rescate respecto a una situación en la que les era atribuida una forma inferior y subordinada de conocimiento y se imponen como el lugar peculiar a partir del cual resulta posible comprender la génesis de las necesidades de la vida y articular la variable estructura de las utilidades del mundo práctico. En suma, para constituir la posibilidad misma del acceso cognoscitivo al mundo del obrar humano y de las formas históricamente cambiantes de orientación en la práctica de la vida, no es ya solamente la crítica racional, y tampoco sólo los, a pesar de todo, nunca negados principios universales de la religión y del derecho natural, sino que son ante todo la fantasía inventiva de las creaciones verosímiles (que son también, como es conocido, una forma temporalmente definida en la génesis de la cultura y de la civilización de las naciones), la experiencia individual del sentido común y la virtud prudencial.

Creo que, más allá de cualquier forzamiento interpretativo y de cualquier intención actualizante, se puede ver al modelo viquiano como una de las posibles fuentes para la activación del discurso filosófico contemporáneo sobre la plausibilidad de una ética individual que, también sustrayéndose al universalismo abstracto-formal de principios *a priori*, quiera de todos modos indagar una normatividad del valor a partir de la compleja multiplicidad de la vida y de sus raíces antropológicas y existenciales. Queda por ver si sería posible –y sobre este aspecto manifiesto algunos motivos de perplejidad– que la individuación del elemento ético ordenador de la multiplicidad y fragmentariedad de las formas y de los contenidos del obrar ético pueda producirse al solo, aunque necesario, nivel de la validez ética conseguida

en los procesos de autocomprensión de la experiencia del ser y de reconocimiento de la autenticidad del Sí²³, o si en cambio no sería útil implicar la dimensión del conocimiento histórico, advirtiendo rápidamente que con él no se entiende cierto reproponer alguna hipótesis, también renovada, de filosofía de la historia, ni tampoco resolver la cuestión del objetivo conflicto de multiplicidad y fragmentariedad del operar ético individual recurriendo a la certificación objetiva del dato histórico. El problema es, de nuevo una vez más, sobrepasar el nivel de la cansada discusión acerca del primado del individuo sobre la historia / sociedad y viceversa y de experimentar, en cambio, en presencia de las arrolladoras modificaciones de la modernidad y del ocaso del universalismo ético y gnoseológico, las formas posibles de integración recíproca entre dos normatividades –la individual y la histórico-social– cuya autonomía está garantizada precisamente por el siempre nuevo y continuo reenvío de una a otra y no por preconstitutivos esquemas evolutivos de pasaje entre jerarquías y órdenes diversos. En tal sentido puede llegar a ser funcional y significativo un más estrecho nexo problemático entre Vico y Dilthey.

De hecho, si se mira al Vico de las obras maduras (del *De Uno* a la *Scienza nuova*), se puede observar cómo, sin darse una renuncia de fondo al esquema platónico-cristiano de la relación entre la mente infinita divina y la mente finita y limitada del hombre y, por tanto al reconocimiento de la existencia de primeros principios, el fulcro de su investigación filosófica se concentra en el intento de construir una adecuada teoría del conocimiento (fundada, como es sabido, en el nexo de la convertibilidad *verumfactum*) dirigida a definir y articular formas y contenidos de una ciencia histórico-antropológica que, propiamente moviéndose desde el reconocimiento de los dos órdenes distintos (la finitud del *nosse, velle, posse* de la naturaleza humana y la infinitud de Dios), sea capaz de activar instrumentos cognitivos y hermenéuticos a la luz de una formulación de un más amplio y comprensivo concepto de *ratio*. Y la de Vico, como se sabe, es una razón a entender no sólo como instrumento lógico-cognoscitivo, ya que ella se pone explícitamente, afianzada por la fantasía y por la prudencia, como medida histórico-crítica de la acción humana tanto en sus comportamientos morales como en el proceso de civilización de las naciones. Con un impulso teórico que envía de nuevo a la análoga operación acabada por Dilthey con su concepto de *ganzer Mensch*²⁴ (una humanidad que halla su raíz ontológica en la vida y en la articulación no jerárquica de las fundamentales *Erlebnisse* de la inteligencia, de la voluntad y del sentimiento), Vico construye una imagen unitaria del ser humano articulado en los momentos del intelecto, de la libertad y del dominio. Y es sólo gracias a esta imagen unitaria que Vico –especialmente en el *De Uno*– puede poner en acto una visión que trata de mantener unidas la dimensión individual y la ético-jurídica. De la clásica tripartición de las virtudes (prudencia, templanza y fortaleza), Vico hace descender «tres derechos o razones: dominio, libertad y tutela. De la prudencia, o justa elección de las utilidades, el dominio; de la templanza, o moderado arbitrio de sí y de sus cosas, la libertad; de la fortaleza, o fuerza moderada, la tutela»²⁵. Con Vico, y más aún luego con Dilthey, se articula, por así decir, un doble nivel: el teórico-normativo (tanto aquel de la providencia «arquitecta» del mundo, como el de la ontología de la vida) y el histórico-hermenéutico confiado, por Dilthey, a las ciencias del hombre y, por Vico, a los procedimientos de comprensión de las «prácticas», es decir, de los modos históricos y de los modelos prudenciales a través de los cuales «la humanidad de una nación, surgiendo, pueda llegar a tal estado perfecto, y cómo ella, decayendo

después, pueda ceñirse de nuevo»²⁶. Aquí estoy obligado a sintetizar los pasajes decisivos del razonamiento viquiano: existen «razones constantes» que están a la base del desarrollo histórico de las naciones; ellas son «practicadas como costumbres comunes» y determinan el formarse de la sabiduría vulgar y de su relacionarse con la «oculta» de los filósofos. La definición y el reconocimiento de lo verdadero filosófico no puede estar privado, entonces, de la certidumbre filológica e histórica y viceversa. Según Vico, hay una «regla» a la base del mundo de las naciones, y es la de la «sabiduría vulgar», que halla necesariamente la materia de su aplicarse y explicarse en la empeiría histórica, en los sentidos comunes de cada pueblo. De modo que tal regla, por un lado, puede ofrecer prescripciones para «nuestra vida sociable en todas nuestras acciones humanas» y, por otro, construye síntesis comprensivas de los sentidos comunes, para dar vida a un conjunto general de utilidades que confluyen en la «sabiduría del género humano». La libertad, el arbitrio humano, que Vico define como el «operario del mundo», es al final determinada también por la «sabiduría del género humano con las medidas de las utilidades o necesidades humanas uniformemente comunes a todas las naturalezas particulares de los hombres»²⁷. El nexo entre principios y prácticas halla su fundación y su misma justificación en aquella que es quizás la intuición especulativa de mayor realce teórico: el concepto de «historia ideal eterna sobre la cual corre en el tiempo la historia de todas las naciones». La eternidad y universalidad del «derecho natural de las gentes» no está conmensurada solamente por los principios de lo verdadero; nace, a la vez, de las «costumbres comunes de los pueblos», o sea, de los «hechos constantes de las naciones». Y las costumbres se han de entender ante todo como «prácticas, o bien usos de la naturaleza humana». Por esto la ciencia nueva debe contener en sí la filosofía y la historia de las costumbres humanas, de modo tal que el cuadro de la «historia universal» contenga en sí la certeza de los orígenes, pero también en el sentido de la continuidad de los eventos históricos. La filosofía debe entonces ser capaz de explicar la «serie concatenada de razones» de los hechos y de las costumbres; la historia debe, en cambio, narrar «una perpetua o sea no interrumpida continuación de hechos de la humanidad en conformidad con esas razones»²⁸. Son éstas las necesarias premisas que permiten juntar –gracias a la nueva ciencia– la metafísica de los principios y las costumbres de las naciones, y dar vida a una verdadera y propia «moral del género humano»²⁹ que fija los términos y los modos, también diacrónicos, mediante los cuales las costumbres de las naciones se articulan y se diferencian en su efectualidad histórico-antropológica³⁰.

Y, con todo, cuánto siente Vico la preocupación del hecho de que la prevalencia acordada a la indagación filosófica de los principios pueda relegarse al fondo o, como fuere, despotenciar los motivos y los contenidos de la prudencia humana (es decir, el complejo de las modalidades y de las reglas de la vida práctica), es algo testimoniado en las páginas de la *Pratica della Scienza nuova*³¹. Teme que la nueva ciencia fundada y delineada por él pueda ser interpretada como un modelo sólo «contemplativo», incapaz de comprender y describir el complejo de las ciencias «activas», de las modalidades y de los comportamientos, explica Vico, que tienen por objeto materias que dependen del arbitrio humano. Creo, en definitiva, que puede verdaderamente proponerse una interpretación de la filosofía moral viquiana –que no pierde por tal camino, al menos en mi opinión, una posibilidad de incidencia en el debate contemporáneo– como intento explícito de tener unidas una metafísica de los principios y de las formas y una ética material vinculada a las enseñanzas de la prudencia y enriquecida por el conocimiento histórico derivado del sentido común.

El filósofo que de manera consciente utiliza el conocimiento histórico no sólo en el terreno específico de la gnoseología o en el de la filosofía y de la metodología de las *Geisteswissenschaften*, sino también en el de la ética, es seguramente Dilthey. El filósofo renano, poniéndose programáticamente en la estela del historicismo crítico de Humboldt y de su antropología filosófica (pero desarrollando también la herencia de la hermenéutica de Schleiermacher y de la historia de Droysen), muestra, a lo largo de todo el curso de su reflexión, cómo el conocer histórico no constituye solamente una clave de acceso privilegiada a la comprensión de las objetivaciones de la vida humana (recuérdese la función mediadora de *Verstehen* entre *Erlebnis* y *Ausdruck*), sino que abre también a una reformulación filosófica del nexo entre individualidad y alteridad, entre yo y mundo. Esto es sostenible en la medida en que se considera esta particular versión del historicismo no asimilable a la *vulgata* generalización que frecuentemente lo ha identificado con las filosofías de la historia y del progreso. Ello más bien, especialmente si se piensa en su matriz humboldtiana, es exactamente lo opuesto de toda absolutización idealista (mas para Dilthey también positivista y sociológica) de la historia, de toda su utilización finalística, de todo aquello, en suma, que se pone como freno a la libre expansión de la individualidad.

«La historia teleológica –escribe Humboldt– no alcanza nunca la viviente verdad de los destinos del mundo además porque el individuo no puede hallar el propio vértice que está dentro del arco de su fugaz existencia, en cuanto que la historia teleológica no puede volver a poner el fin último de los advenimientos en algo vivo, sino que lo investiga en situaciones de cualquier modo muertas y en el concepto de un todo ideal.»³²

Bien es verdad que en los orígenes de la filosofía de las ciencias del espíritu hay ante todo una instancia de definición de los saberes humanos frente a los ahora imponentes elementos de transformación de la sociedad europea de la segunda mitad del s. XIX y que, por tanto, termina con el hacer prevalecer, al menos en el Dilthey de los años '70 y '80, una visión estructural del nexo individuo-historicidad³³. Pero es del mismo modo verdad que este planteamiento –por lo demás repensado y revisado por el mismo Dilthey especialmente en la última década de su vida, cuando su *Lebensphilosophie* llega a ser el hilo conductor de la crítica de la razón histórica– se funda sobre un concepto de individualidad, incardinado como es sabido en la teoría de la *Erlebnis* y en el convencimiento de que las *Lebenseinheiten* conformen los datos constitutivos de la sociedad y de la historia. Si así no fuese se comprendería bien poco de otro tratamiento fundante del proyecto filosófico diltheyano: la exigencia de sobrepasar los límites formalísticos y universalísticos del criticismo kantiano. En este sentido las formas y los contenidos de la individualidad no pueden ser agotados por la sola dimensión conceptual. Su creciente complejidad y las mismas modalidades históricas con que se presenta en la edad de la modernidad desplegada, tienen necesidad de nuevos y más adecuados instrumentos analíticos: la antropología y la psicología ante todo. Justo en la página antecitada, se lee así:

«El arduo problema que la psicología tiene que resolver es el conocimiento analítico de las propiedades generales de este hombre. Así entendida, antropología

y psicología son la base de todo conocimiento de la vida histórica y de todas las normas que guían y llevan adelante a la sociedad.»

El concepto de individualidad, así, no puede agotarse ya en una consideración exclusivamente filosófico-cognitiva, sino que tiene necesidad de fundarse sobre el terreno de la antropología y de la psicología. La individualidad pierde, de tal modo, todo residuo, por así decir, de sobrevaloración idealístico-romántica, y llega a ser, al menos en la perspectiva diltheyana, ciencia de la individualidad, de todo aquello que forma el material de la historia y de la experiencia de la vida. En verdad que en la perspectiva historicista –también la imputable a Dilthey– la comprensión de los contenidos de la naturaleza humana no puede afianzarse sólo en la fundante estructura fisiológica, biológica y psicológica y que, por consiguiente, el desarrollo de ella se perfecciona en la historia y en la cultura, pero es igualmente verdadero que la constitución del ser no se traduce en un mecánico pasaje por abstractas hipótesis de filosofía de la historia y de sociología de la cultura, sino que queda incardinada sobre los nexos, por así decir ontológicamente constitutivos de la vida, sobre los contenidos de la *Erlebnis*, que precede siempre toda consideración filosófica y lógico-cognoscitiva de la historia.

Ahora, si examinamos cómo estas coordenadas generales de la reflexión de Dilthey son utilizadas en el terreno de la ética³⁴ –sin por otro lado olvidar nunca que él sintió fuertemente, especialmente después del análisis nietzscheano, el problema del relativismo histórico y de la «anarquía de los valores»– podemos decir bien que nos hallamos ante una explícita tentativa (habida desde la *Habilitationsschrift* de 1864³⁵, significativamente dedicada al análisis de la conciencia moral) de definición de la ética como el lugar privilegiado de conexión entre las formas complejas e históricamente articuladas de la sociedad y aquello que él llama «profundidad de la conciencia moral personal»³⁶. De este modo, Dilthey había concretado como objeto de su investigación (por otro lado común a muchos autores del *Historismus*) el nexo entre la conciencia moral –o sea del complejo de elementos que están a la base de la experiencia interna y de los movimientos que caracterizan a la individualidad– y la conexión histórico-social –o sea de todo aquello que se articula en los ámbitos de intervención de las ciencias del espíritu–. En suma, el problema general de la relación entre individualidad y universalidad traspasa el tradicional nivel filosófico y gnoseológico de la relación sujeto-objeto y se presenta en la concreta investigación de las posibles interacciones entre el conjunto originario (en el sentido de la basilaridad de las experiencias instintivas y psicológicas) de los sistemas de cultura, por un lado, y de las organizaciones histórico-sociales, por otro³⁷. El punto de partida fijado, también siempre, en el fenómeno originario de la individualidad (que, durante ese tiempo, ha perdido toda connotación de tipo intuitivo y romántico-idealista, para definirse, en cambio, ya siempre como naturaleza humana tomada en su dimensión psico-física y biológica) se amplía progresivamente hasta la esfera de la conciencia moral y de la construcción del ideal ético, mas todo ello ha sido posible sólo en la medida en que la experiencia humana se presenta ante todo como conexión entre el elemento histórico y el moral. El fenómeno moral, pues, se presenta de una doble forma: aquélla, por así decir, interna, confiada a la motivación y aquélla basada en el juicio del «espectador», en la valoración de los efectos que la motivación produce sobre el mundo externo. Se trata, a juicio de Dilthey, de no cometer más el error de privilegiar unilateralmente un momento respecto al otro y viceversa.

«Aquí, pues, está el lugar, en los confines de la antropología y de la historia, por un lado, y de la moral, por otro, que el elemento moral, que por su naturaleza es regla y exigencia, exhibe como realidad en el más amplio despliegue histórico y social. Aquí está el punto de conjunción entre el estudio de la historia como también de la naturaleza humana, por un lado, y la constitución de la ética, por otro. Aquí está la realidad del sistema ético en la sociedad.»³⁸

Ésta –como antes ya observé– es una posición que Dilthey mantiene también cuando las nuevas sensibilidades culturales, pero también naturalmente las transformaciones de la sociedad contemporánea y el complicarse de sus conflictos, contribuyen a modificar sensiblemente la actitud de la filosofía que del mundo de la seguridad y de la certeza llevado por el progreso de la historia y de la ciencia se vuelve ahora a reflejar sobre la crisis de los saberes, de los lenguajes, de los valores. Dilthey, que ciertamente percibe (y sin embargo en modo no tan radical, como acontecía en Nietzsche) los efectos que sobre la vida moral y sobre la naturaleza misma del hombre están produciendo los efectos de la sociedad y de la organización productiva, no renuncia si embargo a creer posible una función de la filosofía en el ámbito ético y de las conductas de vida. Por esto, en su *System der Ethik* se puede leer, casi como una advertencia programática, la afirmación de que «toda verdadera filosofía debe recabar de los propios conocimientos teóricos principios de la conducta de vida de lo singular y de la dirección de la sociedad»³⁹. El filósofo alemán es bien consciente de la crisis profunda en la cual se debate la tradicional filosofía moral, mas justamente aquellas que él considera como causas principales de tal crisis (es decir las consecuencias de la mentalidad científica, la refutación de la moral cristiana y, por último, el impulso a la modificación de las estructuras de la sociedad proveniente del movimiento de las clases obreras) constriñen a la filosofía a diseñar de nuevo la propia tarea y a individuar principios «que no sólo pueden guiar la conducta de vida de lo singular, sino que permiten también decidir en torno a las principales cuestiones de la vida social»⁴⁰. Por esto, entonces, «la ética contemporánea debe ser una ética social (Socialethik)»⁴¹.

Insisto de manera particular en este punto, propiamente porque estoy convencido del hecho de que el modelo historicista (en la particular versión que de él puede conceptuarse tanto en el recorrido viquiano cuanto en el diltheyano) constituye una posible –y naturalmente no la única– traza de comprensión de la dialéctica abierta entre esfera originaria de la vida y esfera ético-práctica de las relaciones interindividuales y de las estructuras histórico-sociales de la experiencia humana. Dilthey –el cual, no se olvide, ha teorizado ya desde tiempo, tanto sobre el plano historiográfico como sobre el teórico, el declive y la disolución de toda imagen metafísica de la vida y del mundo– expresa el inequívoco convencimiento de que «una comprensión filosófica del mundo» si desea tener aún sentido y función en la edad contemporánea, no puede no dirigirse al operar; al contrario, sería del todo insatisfactorio cualquier discurso filosófico que no comprendiese en su horizonte «reglas para el operar práctico», conjuntos de valores, impulsos a la conducta de vida.

«Sólo la filosofía vital, práctica [*die lebenskräftige, praktische Philosophie*] es verdaderamente grande [...]. La determinación de aquello que en la vida tiene significado y valor, es la tarea de la filosofía práctica. Los principios supremos

mediante los cuales son establecidas las vías y puestos los fines para el operar práctico, constituyen por tal motivo su objeto.»⁴²

Hay, para Dilthey, tres posibles soluciones para el problema ético: la metafísica, la de la experiencia interna y de la autoconciencia, y, por último, la evolucionista y biológica⁴³. Ni siquiera el modelo utilitarista —con el cual Dilthey respetuosamente se mide— resulta al final satisfactorio, ya que éste se revela a la postre como un falaz compromiso entre la «concepción sensorial intelectual y la conciencia moral». El obrar moral del hombre⁴⁴, al igual que la esfera del sentir y la del representar, tiene su raíz en la estructura fundante del ser viviente, en sus articulaciones instintuales, biológicas y psicológicas⁴⁵, pero tales articulaciones que forman el «*Grundplan des Lebewesens*» y que tienen origen en la base instintual, del núcleo de las fuerzas morales más potentes de la vida del hombre (el hambre, el amor, la salvaguardia de sí mismos⁴⁶), deben hallar su necesario correctivo no ciertamente en algún principio abstracto metafísico o mecanicista que se aplique de modo coercitivo desde el exterior al mundo de las pasiones y de los instintos, sino en el formarse gradualmente de un sentimiento social y de «cualidades en el mundo del obrar» capaces de regular la vida misma de la sociedad, de instituir posibilidades de convivencia interindividual y de mantener un espacio para las necesidades de los particulares. «Tales cualidades o modos de obrar —afirma Dilthey— nosotros las señalamos como virtudes»⁴⁷. Sólo a través de este proceso de construcción interna a la vida humana se delinea la posibilidad de un verdadero compromiso entre la «conciencia y las tareas reales de la vida humana», entre los contenidos de la virtud y las tareas que esperan al hombre en la vida de la sociedad. Están aquí los fundamentos «*einer gesunden Ethik*», en el hecho, esto es que se puedan hallar en la conciencia moral de cada hombre las tareas de la vida. Existen, para Dilthey, algunas generales y constantes *Triebfedern* de carácter moral⁴⁸, que se presentan en la vida de cada sociedad, y que, por así decir, garantizan el cumplimiento de las tareas de la vida. Se trata, en primer lugar, de todo aquello que concurre a la conservación y a la potenciación de la actividad vital, o sea de aquellos elementos necesarios para el constituirse una «vida buena» (*eines tüchtigen Lebens*). A todo esto necesita afianzar «el impulso a la sociedad», considerado ante todo en las formas del amor y de la simpatía. Un ulterior elemento propulsor —«la verdadera y propia fuerza de toda la formación de la vida en la sociedad»— está constituido por la conciencia de los vínculos que se constituyen en el deber y en el derecho, que conciernen, en primer lugar, a la fidelidad de la persona hacia la propia identidad, la cual, sin embargo, es posible en tanto en cuanto se presupone la existencia de otros individuos que tienen valor autónomo. Tiene, en tal modo, origen —independientemente de las formas jurídicas de obligación y coacción— el «respeto del fin autónomo de las otras personas»⁴⁹. Pero el conjunto, hasta ahora considerado, de estas *Triebfedern*, atañe a «*das Personereich der Sittlichkeit*». Mas, por ello, se conecta la esfera de los valores y de los bienes «producidos por el trabajo de la historia»⁵⁰, la cual es para Dilthey individuada en los sistemas de cultura (*Kultursysteme*). Sin embargo, el hecho de que Dilthey señale de modo particular que una esencial fuerza motriz de la moralidad resida en la relación que el individuo instaura con la familia y el Estado en las formas de «dependencia, poder y cooperación» a que tal relación da lugar, no significa que en ella deba agotarse la complejidad de la vida ética. Ella es sólo uno de los impulsos que están a la base del obrar moral, ya que si la ética estuviese exclusivamente fundada sobre esto ella vendría

deducida «del poder de la ley y del ordenamiento del derecho positivo». La conclusión diltheyana es icástica, pero significativa: «diese Ableitung gelingt nicht»⁵¹. La exigencia, entonces, de que la constitutiva relación entre la experiencia de la vida y sus objetivaciones fuese así para respetar al máximo la unitaria realidad de la naturaleza humana se traduce aquí en el plano de la relación entre ética e historia. Y por ello esta relación viene pensada en términos nuevos, ya que no se trata de reconducir los polos de la individualidad (de su conciencia moral y de su misma identidad) y de la historicidad a un abstracto diseño de filosofía de la historia, ni, viceversa, se elabora la hipótesis de una situación de subordinación de la experiencia histórica a abstractas e inmutables normas morales fundadoras. Todas las motivaciones morales (desde el instinto de conservación a la simpatía, desde el reconocimiento del otro al sentimiento del deber, desde la obligación jurídica y política al sentido finalístico del valor) tienen su razón de ser y una específica raíz en las estructuras biológicas, psicológicas y conceptuales de la vida, pero su manifestarse y su conectarse en la historia y en la sociedad se determina sólo en aquello que Dilthey define «*die sittliche Kultur oder das Ethos einer Zeit*»⁵². La cultura, por tanto, no es un elemento artificial (sólo conceptual o filosófico ni tampoco solamente histórico-sociológico) que se sobrepone a la unidad concreta de las experiencias de vida, sino que más bien ella muestra, en las formas del pensamiento que se organizan en la ciencia, y en aquellas sentimentales y volitivas que se expresan en el arte y en la religión, en los procesos prácticos de la sociedad y de la técnica, la misma conexión estructural de pensamiento, acción y sentimiento que se manifiesta en la individualidad.

Se manifiesta aquí aquello que es el verdadero punto de dificultad de todas las posiciones filosóficas que han intentado pensar en términos de reciprocidad dialécticamente abierta el nexo entre ética e historia y que, de un modo u otro, tiene que ver con la antigua e inconclusa cuestión del relativismo histórico-cultural. ¿Cómo se resuelve, en suma, admitiendo que sea aún hoy plausible y por añadidura decible, la recurrente discusión sobre las modalidades de inteligencia y comprensión de la relación entre la obligación jurídico-moral de tipo universalista y los contenidos variables y múltiples no sólo de la experiencia histórica sino también de las infinitas y plurales individualidades, de los infinitos y plurales mundos que se articulan y se complican ya en una misma y única individualidad? La solución que intenta dar Dilthey al problema muestra, a mi parecer, más allá de los contextos históricos y de los localizados perfiles filosóficos a los que permanece ligado, un interesante aspecto que la hace aún actual y, por tanto, no extraña respecto a los modos en que hoy se manifiesta el debate sobre ética e individualidad. No se olvide que el proyecto diltheyano de construcción de una «crítica de la razón histórica» responde a una declarada exigencia de superación y de corrección de la perspectiva universalística kantiana. La venida y el definitivo paso de la razón a la vida inducía a Dilthey, en el plano de la teoría del conocimiento y de la filosofía, a reformular las categorías, llegadas a ser ahora *Kategorien des Lebens*⁵³ (o sea, que miran ahora no sólo la actividad pura del pensar, sino la completa conexión de las formas y de los sistemas de vida). Por dicho camino, era trazada una hipótesis de salida de los límites del racionalismo formalístico kantiano. Pero esto, sobre el plano de la ética, podía contribuir a rozar las fronteras tanto de los peligros de la abstracción universalística como, viceversa, del relativismo histórico. A la base de la conciencia moral hay, para Dilthey, «juicios sintético-prácticos» que, a pesar de manifestarse originariamente en la voluntad y en el sentimiento, tienden a una sistematización universal⁵⁴. Los elementos sintéticos, por consiguiente, no

constituyen algún presupuesto de orden ideal o de orden mecánico-causal, ni pueden substituir subrepticamente el impulso moral, ellos, justamente, representan «los modos de darse prácticos de nuestra voluntad, en la medida en que ésta es moral»⁵⁵, o sea, en la medida en que prevalecen los sentimientos de la obligación y del deber ser y en los que la voluntad se abre al mundo de los valores. Así la ética amplía su horizonte, «echa una mirada al espíritu humano, a como él plasma las formas principales de su existencia sobre la base de las síntesis aprióricas»⁵⁶. Es a lo largo de este recorrido, entonces, que es posible hallar una solución a la aparente contradicción entre la conciencia moral personal y el bien común⁵⁷ (*das Gemeinwohl*), entre los singulares procesos volitivos y el constituirse de un dato sintético que se manifiesta en el hecho de que todo contenido de la obligación jurídica y moral y toda forma de conducta de vida de una sociedad muestra la intencionalidad a la realización de un bien común. Mas es siempre tarea de la historia, o mejor de la investigación histórica, individuar, ora en el derecho ora en la costumbre ora en el juicio social, las formas a través de las cuales se manifiesta «la intención de una sociedad a producir el bien común»⁵⁸.

La definitiva disolución de las filosofías universalísticas y metafísicas de la historia y el consiguiente perfilarse de una concepción crítica y plural del mundo histórico permiten, pues, mirar al nexo entre ética de la individualidad e historicidad sin que el abandono del universalismo y del finalismo se torne en su opuesto: el relativismo. La posibilidad de una renovada apelación a la historia ha perdido así todo saber meramente narrativo y descriptivo (y también naturalmente certificador y justificativo del existente), ya que ello puede y debe comportar no solamente la posibilidad de enraizar las motivaciones morales y las experiencias éticas en la génesis histórica de éstas, ni sólo de saber y poder individuar los procesos históricos y sociales a través de los cuales esas experiencias cambian en el tiempo y en el sucederse de las civilizaciones y de las culturas. Ello está también y sobre todo para indicar que propiamente un horizonte no cerrado y no lineal de la historicidad puede llegar a garantizar que se deje espacio y significatividad a la acción de la creatividad individual, y permite el constante proponerse de nuevo de la facultad de juicio crítico hacia los valores y hacia el continuo modificarse de los mismos contenidos éticos.

[Trad. del italiano por José M. Sevilla]

NOTAS

1. Es el texto de una ponencia expuesta en Cagliari con ocasión del congreso internacional sobre «Ética individual y justicia», organizado por el Dipartimento di Filosofia e teoria delle scienze umane de la Universidad de Cagliari (*Etica individuale e giustizia*, 23-26 settembre 1999).

2. Existen no pocas contribuciones –en la literatura crítica– que han afrontado la relación Vico-Dilthey. Yo mismo he dedicado un amplio ensayo a dicho tema (cfr. G. CACCIATORE, «Vico e Dilthey. La storia dell'esperienza umana come relazione fondante di conoscere e fare», en ID., *Storicismo problematico e metodo critico*, Napoli, 1993, pp. 17-58). Reenvío a él también para ulteriores indicaciones bibliográficas y para una reseña de las principales contribuciones historiográficas.

3. La distinción utilizada aquí es naturalmente aproximada y no da ciertamente razón de un cuadro que es mucho más complejo y articulado. Ella está empeñada sólo en señalar el dato objetivo de dos orientaciones que han ocupado, en la segunda mitad de nuestro siglo, la escena filosófica de manera principal. Esto no significa, obviamente, ni que no existan otros recorridos (las nuevas teorías lingüísticas y semióticas, los aportes de la epistemología y de la filosofía de la ciencia, las reformulaciones, también en términos nuevos, de la tradición dialéctica, de la crítico trascendental, de la existencialista, de la, por último, historicista), ni que no se hayan producido contaminaciones, más o menos exitosas, entre las dos constelaciones conceptuales y las dos tradiciones histórico-culturales.

4. La bibliografía sobre las principales orientaciones de la ética contemporánea es, por decirlo así, un poco desmesurada. Para un útil y exhaustivo cuadro del conjunto cfr. E. LECALDANO, «Ética», en P. ROSSI, *La filosofia* (vol. III, *Le discipline filosofiche*), Torino, 1995, pp. 323-436. A dicho texto reenvío también para las indicaciones bibliográficas esenciales. Cfr., también, C.A. VIANO, *Etica*, Milano, 1975; A. SEN - B. WILLIAMS (eds.), *Utilitarismo e oltre*, Milano, 1984; J.P. DEMARCO - R.M. FOX (eds.), *New Directions in Ethics. The Challenge of Applied Ethics*, New York-London, 1986; B. WILLIAMS, *La etica e i limiti della filosofia*, Roma-Bari, 1987; S. VECA, *Etica e politica*, Milano, 1989; T. BARTOLOMEI VASCONCELOS - M. CALLONI (eds.), *Etiche in dialogo. Tesi sulla razionalità pratica* (contiene además de los ensayos de los editores, también contribuciones de Apel, Bubner, Habermas, Tugendhat, Wellmer, Wolf), Genova, 1990; A. FERRARA (ed.), *Comunitarismo e liberalismo*, Roma, 1992; E. TUGENDHAT, *Vorlesungen über Ethik*, Frakfurt a.M., 1993; V. GESSA-KUROTSCHKA, *Dimensioni della moralità. Etica e politica nella filosofia tedesca contemporanea*, Napoli, 1999.

5. Me refiero a Ch. TAYLOR, *Sources of the Self. The making of the Modern Identity*, Cambridge MA, 1989 (ahora en trad. ital., Milano, 1993). Sobre el tema de la autenticidad expone interesantes consideraciones A. FERRARA, *Intendersi a Babele. Autenticità, phronesis e progetto della modernità*, Soveria mannelli, 1994. Un más sistemático y asentado proyecto de fundación –basado en una reutilización y un repensamiento del paradigma aristotélico de la *phronesis* y el kantiano del juicio reflexivo– del concepto de autenticidad es expuesto por Ferrara en *Autenticidad riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, Milano, 1999.

6. Uno de los intentos actuales más interesantes de volver a discutir, sistemática e historiográficamente, el tema de la relación entre filosofía, ética y «vida buena», es indudablemente el de U. WOLF, *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*, Hamburg, 1999.

7. Las contribuciones de Grassi a la comprensión del pensamiento de Vico son numerosas. Me limito aquí a referir «La priorità del senso comune e della fantasia: l'importanza filosofica di Vico oggi» y «Marxismo, Umanesimo e problema della fantasia nelle opere di Vico», ambos ensayos recogidos en E. GRASSI, *Vico e l'umanesimo*, Milano, 1990. También los aportes de Verene son relevantes y variados. Baste recordar aquí *Vico's Science of Imagination*, Ithaca-London, 1981 (trad. ital., Roma, 1984). Sobre la relación memoria/fantasia/ingenio como lugares fundamentales de la reflexión viquiana en orden a la productividad poético-práctica del individuo cfr. J. TRABANT, *Neue Wissenschaft von alten Zeichen: Vicos Sematologie*, Frankfurt a.M., 1994, pp. 172 ss. (cfr. la trad. ital. de D. Di Cesare, Roma-Bari, 1996, pp. 160 ss.).

8. Un inteligente y cuidado intento de utilizar la teoría viquiana del universal fantástico, del saber poético y del lenguaje propio del «diversiloquio» para los fines de una discusión sistemática de algunos recorridos del debate ético contemporáneo ha sido activado por V. GESSA-KUROTSCHKA, *Elementi di etica individuale* (en part. cfr. el cap. IX), Napoli, 1999.

9. Cfr. J. HABERMAS, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt a.M., 1996, pp. 335-336.

10. A dicho aspecto han dedicado importantes ensayos y contribuciones algunos de los estudiosos viquianos contemporáneos más conocidos: desde Hennis a Fisch, desde Nuzzo a Mooney, desde Pons a Botturi. Para las indicaciones bibliográficas (y para una parcial discusión de ellas) reenvío a algunos de mis recientes intervenciones: G. CACCIATORE, «Vico e la filosofia pratica», *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XXVI-XXVII, 1996-97, pp. 77-84; «Filosofia 'civile' e filosofia 'pratica' in Vico», ponencia en curso de impresión, tenida en el congreso sobre Metafísica, antropología y filosofía práctica en la época de Wolff y Vico, celebrado en Nápoles [N.T.-*La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico / Praktische philosophie im Spannungsfeld von Metaphysik und Antropologie bei Wolff und Vico*, Napoli, 2-5 aprile, 1997.]

11. Hago referencia a la famosa oposición/distinción entre filósofos «monásticos y solitarios» y filósofos «políticos», enunciada por Vico primero en la autobiografía y después quedando sustancialmente sin cambios en la *Scienza nuova* de 1744. Cfr. *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*, en *Opere*, a.c. A. Battistini, Vol. I, Milano, 1990, p. 30. Cfr. para la obra mayor, *ibid.*, p. 496.

12. Cfr. G. VICO, *De nostri temporis studiorum ratione*, en *Opere*, cit., p. 131.

13. *Ibid.*, pp. 131-133.

14. *Ibid.*, p. 133.

15. Utilizo aquí algunos pasajes elaborados en mis contribuciones antecitadas.

16. Vico habla de una «civitas fundata ad bene beateque vivendum». Cfr. G. VICO, *Le Orazioni inaugura-li*, I-VI, a.c. G.C. Visconti, Bologna, 1982, pp. 72-83.

17. Cito aquí por la segunda oración (*Ibid.*, pp. 108-109).

18. Sobre el sentido común en Vico existe, como es obvio, una amplia literatura. Me limito a recordar G. GIARRIZZO, «Del 'senso comune' in Vico», en *Vico, la politica e la storia*, Napoli, 1981, pp. 125-141; E. GRAS-

SI, «La priorità del senso comune e della fantasia in Vico», en E. RIVERSO (a.c.), *Leggere Vico*, Milano, 1982, pp. 128-142; G. MODICA, *La filosofia del «senso comune» in Giambattista Vico*, Roma-Catalinsetta, 1983; J. GEBHARDT, «*Sensus communis*: Vico e la tradizione europea antica», en G. CACCIATORE - G. CANTILLO, *Vico in Italia e in Germania. Letture e prospettive*, Napoli, 1993, pp. 43-64; L. AMOROSO, «Vico, Kant e il senso comune», en *Nastri vichiani*, Pisa, 1997, pp. 73-95. Envío además a una contribución mía, aún inédita, presentada bajo forma de ponencia al congreso de Postdam en enero de 1996 sobre *Liberale Gemeinschaft und Differenz*, con el título de «L'ordine della 'comunità' e il senso comune della 'differenza'».

19. Cfr. G. VICO, *Le Orazioni inaugurali*, cit., pp. 114-115.

20. Sobre el tema de la «corporeidad» resulta fundamental el libro de G. CANTELLI, *Mente corpo linguaggio. Saggio sull'interpretazione vichiana del mito*, Firenze, 1986. A él se añade ahora (aunque en una dirección más interesada por los temas estéticos) la útil e inteligente monografía de G. PATELLA, *Senso, corpo, poesia. Giambattista Vico e l'origine dell'estetica contemporanea*, Milano, 1995.

21. Cfr. G. VICO, *De ratione*, cit., pp. 104 ss.

22. Sobre la prudencia como modalidad privilegiada de orientación en la vida práctica (y de corrección de los arbitrios y de las ocasiones del caso y de la fortuna) cfr. G. VICO, *De antiquissima*, en *Opere filosofiche*, a.c. P. Cristofolini, Firenze, pp. 118 ss.

23. Algunas tentativas explícitas en este sentido son visibles en los ya citados volúmenes de Ferrara y Gessa-Kurotschka. A ellos envío de nuevo para una apropiada información bibliográfica sobre recientes desarrollos del debate europeo y americano sobre el tema.

24. He analizado este pasaje crucial de la filosofía de Dilthey en numerosos ensayos y en los volúmenes que he dedicado a él. En particular, cfr. *Scienza e filosofia in Dilthey*, Napoli, 1976 y *Storicismo problematico e metodo critico*, Napoli, 1993.

25. Cfr. G. VICO, *Opere giuridiche*, a.c. P. Cristofolini, Firenze, 1974, pp. 5 ss.

26. Cfr. G. VICO, *Scienza nuova 1725*, en *Opere*, cit., vol. II, pp. 984-985.

27. *Ibid.*, p. 1009.

28. *Ibid.*, p. 1032.

29. *Ibid.*, pp. 1046 ss.

30. Son los mismos famosos impulsos de la evolución del género humano que Vico propone nuevamente en las Dignidades LXVI y LXVII de la *Scienza nuova* de 1744 (cfr. *Opere*, cit., vol. I, pp. 519-520).

31. Ésta, como es sabido, se halla en las correcciones y añadidos manuscritos de la *Scienza nuova* de 1730. Cfr. la edición Nicolini, tomo III, Torino, 1976 (Milano-Napoli, 1953), pp. 511 ss. [Hay trad. esp. «Práctica de la Ciencia nueva», en *Cuadernos sobre Vico*, 5/6, 1995-96. N.T.].

32. Cfr. HUMBOLDT, *Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers* (1821), en *Werke*, a.c. A. Fitner - K. Giel, Darmstadt, 1980, vol. I, p. 596 (trad. ital. de G. Moretto, en *Il compito dello storico*, a.c. F. Tessitore, Napoli, 1980, p. 130).

33. Escribe Dilthey: «El hombre como hecho anterior a la historia y a la sociedad es una ficción de la explicación genética; el hombre objeto de un sano análisis es el individuo como componente de la sociedad» (cfr. W. DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, I, Stuttgart-Göttingen, 1966, pp. 31-32; trad. it. de G.A. De Toni, Firenze, 1974, p. 50).

34. He afrontado de manera más amplia y sistemática este tema en un ensayo con el título «Ethik und Geschichtsphilosophie im kritischen Historismus», en D. LOSURDO (hrsg.), *Geschichtsphilosophie und Ethik*, Frankfurt a.M.-Berlin-Bern, 1988, pp. 57-86. Una versión italiana de este texto está en curso de impresión en un volumen de próxima publicación en honor de Aldo Masullo. Mas, cfr. también, siempre de quien escribe, «L'etica fra storicismo e fenomenologia», en G. CANTILLO - R. VITI CAVALIERE (a.c.), *La tradizione critica della filosofia. Studi in onore di R. Franchini*, Napoli, 1994, pp. 501 ss.; «Scienza dell'uomo e condotta di vita. Alle origini dell'etica moderna: l'analisi di Dilthey», *Paradigmi*, XII, n. 34, 1994, pp. 23-38.

35. Cfr. DILTHEY, *Versuch einer Analyse des moralischen Bewußtsein*, ahora en *Gesammelte Schriften*, VI, Stuttgart-Göttingen, 1968, pp. 3-55.

36. Cfr. DILTHEY, *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat* (1875), en *Gesammelte Schriften*, V, 1968, pp. 65 ss. (véase la trad. ital. a.c. G. Cacciatore, Napoli, 1975, pp. 112 ss.).

37. Se trata, como es conocido por los lectores de Dilthey, de las fundamentales clases de ciencias del espíritu (*Die Wissenschaften von den Systemen der Kultur* y *Die Wissenschaften der äußeren Organisation der Gesellschaft*) analizadas en el primer libro del primer volumen de la *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, cit., pp. 49-75 (trad. ital. cit., pp. 70-103).

38. *Ibid.*, pp. 69-70 (trad. ital., con alguna modificación, p. 117).

39. Cfr. DILTHEY, *System der Ethik* (1890), vol. X de las *Gesammelte Schriften*, Stuttgart-Göttingen, 1970, p. 13. De este texto existe ahora una edición italiana, a cargo de G. Ciriello, Napoli, 1993 (la cita corresponde a la pág. 117). De CIRIELLO cfr. el exhaustivo ensayo introductorio sobre «Coscienza morale ed etica sociale in Dilthey», pp. 7-111.

40. La filosofía toma conciencia de la «importancia totalmente nueva de los problemas éticos», de la necesidad, así, de individualizar «nuevos principios éticos», sin que ello signifique «renunciar a la ciencia contemporánea» o a la posibilidad de una «solución para la pendiente cuestión social» (cfr. *ibid.*, p. 17; trad. ital., cit., p. 122).

41. *Ibidem*. La cursiva es mía.

42. *Ibid.*, pp. 13-14 (trad. ital. cit., pp. 117-118).

43. *Ibid.*, pp. 18-28 (trad. ital. cit., pp. 123-135).

44. Aquí utilizo nuevamente algunas consideraciones ya desarrolladas en mi ensayo citado en la nota 34 sobre ética y filosofía de la historia.

45. Cfr. DILTHEY, *op. cit.*, pp. 48 ss. (trad. ital. pp. 163 ss.)

46. Son los argumentos que Dilthey, más ampliamente, trata en el ensayo de 1894 *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (*Gesammelte Schriften*, vol. V, cit., p. 139 ss.; en part. cfr. el cap. sobre la «estructura de la vida psíquica», pp. 208 ss.; trad. ital. cit., en *Per la fondazione*, pp. 415 ss.).

47. Cfr. DILTHEY, *System der Ethik*, cit., pp. 99-100 (trad. ital., pp. 227-228).

48. *Ibid.*, pp. 100 ss. (trad. ital. pp. 228 ss.).

49. *Ibid.*, p. 103; trad. ital. p. 232. Donde es del todo evidente la utilización del establecimiento argumentativo kantiano.

50. *Ibidem*.

51. *Ibid.*, pp. 103-104 (trad. ital. p. 233).

52. *Ibid.*, p. 104 (trad. ital. p. 233).

53. Cfr. DILTHEY, *Plan der Fortsetzung zum Aufbau geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910), en *Gesammelte Schriften*, VII, pp. 228 ss.

54. *System der Ethik*, cit., p. 108 (trad. ital., cit., p. 238).

55. *Ibid.*, p. 111 (trad. ital. p. 242).

56. *Ibidem*.

57. *Ibid.*, pp. 119 ss. (trad. ital., cit., pp. 257 ss.).

58. *Ibid.*, p. 120 (trad. ital. p. 258).

* * *

