

## UNA POLÉMICA ENTRE HISTORIADORES DE LA FILOSOFÍA

*Nicola Badaloni*



El autor se adentra a fondo en la reciente polémica que le plantea Paolo Rossi, y trae a la palestra los principales elementos que vienen motivándola desde hace más de una década, reflejada en importantes publicaciones. En este artículo disecciona, analiza y replica todas las objeciones realizadas; actividad que, aunque centrada en torno a Vico, sobrepasa este ámbito hacia una dimensión más profunda, que atañe a la historia de la filosofía, al menos en un amplio e importante arco temporal de ésta. Mucho más que una réplica, esta respuesta del autor constituye un evidente ensayo sobre el ejercicio de hacer historia de la filosofía y sobre la consecuente asunción de una línea de trabajo y de una definida concepción del filosofar. Está además la consideración, nada secundaria, de que, como dice el autor, esta “polémica devuelve la voz a una discusión entre historiadores de la filosofía en una situación cultural dentro de la cual el pensamiento de Vico ha llegado a ser,

justamente, campo de inteligentes e informados estudios además de filósofos, de italianistas y de estudiosos de retórica”.

This essay is intended to be an answer of the author regarding the controversy that has been conducted in many places between him and Paolo Rossi during the last ten years. Each objection of his opponent has been explained, analysed and answered. The main polemical point is Vico, but the argument goes beyond this particular topic and becomes a general debate concerning the very role of the historian of philosophy.

### 1. RESUMEN

He recibido muchas veces críticas de historiadores-filósofos, en primer lugar de Giuseppe Ricuperati. En estos casos, no he respondido por el simple hecho de que ellos tenían razón. En otros casos, igualmente no he respondido porque las objeciones dirigidas a mí nacían, como bastante recientemente le ha ocurrido también a un colaborador de la *Rivista di Filosofia*, de una tan cándida ignorancia de la grandeza del pensamiento viquiano, que me ha parecido un grave delito turbar la conciencia de un inocente. Me dispongo ahora para replicar a las críticas de Paolo Rossi<sup>1</sup>, óptimo conocedor del pensamiento viquiano, porque no estoy del todo convencido de que aquello que él dice dé en el blanco. Abro mi réplica con un resumen, destinado a los lectores, lo más objetivo posible, de los argumentos del

escrito de Rossi. Estos han sido formulados por él en once apartados. Advierto que, sólo en la exposición del décimo, renuncio al deber de mantenerme imparcial.

En el primer apartado, titulado *Arcaico e moderno*, Paolo Rossi remacha la tesis, ya precedentemente desarrollada por él, de un arraigado arcaísmo en Vico, probado por un escaso conocimiento, que éste repetidamente ostenta, de las lenguas modernas en contraste con la profunda familiaridad con el latín. En dicho apartado, Paolo Rossi acerca la vicisitud intelectual de Vico a aquellas de Kepler y de Paracelso y cita sus precedentes ensayos: *Chi sono i contemporanei di Vico?* y *Ancora sui contemporanei di Vico*, aparecido ambos en la *Rivista di Filosofia*.

En el segundo apartado, bajo el título de *Letteratura e devozione* Rossi explica qué significado atribuye a la literatura de “devoción”, que es, en concreto, un “excesivo apego a una cierta línea de pensamiento”. Una afición tal, en la que yo estaría implicado, tendería a subrayar una pretendida continuidad Vico-Spaventa-Labriola-Croce-Gramsci. Ludovico Geymonat le había contrapuesto otra línea, Galileo-Cattaneo, como más representativa del pensamiento moderno. Rossi toma distancia de una y otra tesis y, comparándolo al de Vico, presenta el caso de Newton, en cuya biografía intelectual los historiadores más agudos han descubierto hasta incluso intereses alquímicos y mágicos. Rossi, además de eso, se pregunta por qué se debe buscar en Vico una condensación de todo el saber moderno y no, en cambio, el encuentro y la coexistencia de aspectos modernos y arcaicos.

En el tercer apartado, titulado *Cos'è una polemica antivichiana?*, P. Rossi refuta la tesis, que me atribuye precisamente a mí, de una proximidad intelectual entre Galileo y Vico, y polemiza, por tanto, con el juicio que yo había expresado sobre su volumen *Le sterminate antichità: studi vichiani*, en el cual ya estaba presente su tesis acerca del arcaísmo de Vico. Rossi cita de este libro suyo un pasaje importante y extremadamente denso, del que emerge la refiguración de Vico como la de “un profesor de retórica, lleno de ingenuidad, de amarguras, de ilusiones y en general animado por una increíble fuerza moral”<sup>2</sup>. En este mismo capítulo, Rossi reafirma su cercanía a las tesis de Pietro Piovani<sup>3</sup>, sentido y gran estudioso de Vico, que había introducido una fórmula compendiadora del pensamiento del gran napolitano, basada en el principio de que la concepción de éste pudiera definirse como una “filosofía sin naturaleza” [“filosofia senza natura”].

En el cuarto apartado, que lleva por título *L'aggiornamento e la grandezza*, Rossi argumenta, con buenas razones, que tales dos conceptos pueden no coincidir en el mismo autor. La constatación de que Vico no se hallaba puesto al día no quiere ser para Rossi un juicio sobre su grandeza de pensador. Él aduce el ejemplo de Voltaire, que fue newtoniano, pero hostil a la geología y a la nueva ciencia de la Tierra, como atestiguación del hecho de que un gran pensador puede serlo también aunque no esté puesto al día.

En el quinto apartado, titulado *La dignità 106*, Rossi discute mi interpretación de tal “dignidad” y comprende allí una criticable tendencia a valorarla en una clave epistemológica, antes que en aquella más precisa y contextual del tema viquiano del “derecho natural de las gentes”, nacido del análisis de las costumbres y de la conformidad de éstas. El objeto primero de la investigación de Vico, escribe Rossi, no está constituido por los escritos de los filósofos o de los historiadores, sino por la historia de las gentes y, por esto, la ciencia nueva comienza por tratar los argumentos, haciendo referencia a la época que precede a escritores y filósofos. Este apartado termina citando a Grocio, Selden y Pufendorf, que, según la críti-

ca de Vico, han hecho comenzar sus indagaciones por los “últimos tiempos de las naciones civilizadas”. Este es el principal error de ellos. De hecho, Vico comienza a razonar sobre el derecho “desde este primer antiquísimo punto de todos los tiempos [...], [es decir] desde el momento en que nació en la mente de los príncipes de las gentes la idea de Júpiter” (S.N. 1744, § 398). Teniendo fijo este punto de vista, Rossi se apresta a criticar, como hará en los apartados siguientes, de modo detallado, polémico y severo, aunque también afectuoso y casi paternal, mis propuestas interpretativas acerca de la dignidad CVI.

En el sexto apartado, titulado *Una “epistemologia imaginabilis”: la degnità 106 e la costituzione degli oggetti*, P. Rossi desarrolla aquellas que, a su juicio, serían las dañosas consecuencias de una interpretación epistemológica como la que me atribuye. El aspecto criticable de ésta concerniría, en particular, al carácter limitativo, que resultaría atribuido a la ciencia nueva en mi pequeño volumen *Introduzione a Vico*<sup>4</sup>, en lugar del carácter extensivo, según Rossi, esencial para entender el paso de la forma expresiva poética a la discursiva y racional. El autor de *Devozioni vichiane* escribe:

“La dignidad CVI enseña que no es verdad que aquello que los hombres sean hoy sea tan antiguo como el mundo. En el contexto viquiano (se ha visto) esa dignidad funciona como una *expansión* del campo de la investigación, como la invitación a investigar, *detrás* de la *media historia* que ha sido hasta aquí narrada por los doctos, una historia enormemente más amplia. Vico no es Rousseau y no es Buffon. Y la amplitud es estimada sobre la base de los criterios de medida. Todo el tiempo del que dispone Vico está comprendido en los tradicionales seis mil años”.

Más adelante, Paolo Rossi sostiene que

“[...] mientras Kant asume como objeto la ciencia newtoniana que es un objeto ya construido, el interés de Vico, en cambio, está dirigido hacia un objeto del todo nuevo y por tanto por construir”<sup>5</sup>.

Todo lo cual no tiene que ver con cualquier especie de “fractura o ruptura epistémica”.

En el apartado séptimo, titulado *La storia sacra e i tempi della storia*, P. Rossi amplía las posibles fuentes de mi interpretación. Además de las ontologías regionales de Bachelard, él reclama también el tema de la constitución del objeto de Koyré o de Kuhn, el holismo y la autopoiesis de Maturana y Varela. Tales interpretaciones me permitirían acercarme a Galileo. Poco después, Rossi afirma: “[...] me parece del todo absurdo sostener que Vico habría aislado la historia hebrea de la del resto del género humano por razones de tipo epistemológico, moviéndose en el terreno de las tesis metodológicas sobre la constitución del objeto”<sup>6</sup>. Con ello, P. Rossi intenta subrayar la función central que, en la *Scienza Nuova*, asume la historia hebrea, creyendo Vico que la noción del tiempo hubiera sido poseída sólo por el pueblo hebreo y que, habiendo sido creado el mundo desde hace seis milenios, las otras cosmologías son fabulosas y presuponen tradiciones confusas. De aquí, la diferencia de las historias gentiles respecto a la historia sagrada, la imposibilidad de todo “comparativismo” y, con mayor razón, de toda *epistemologia imaginabilis*. Tras haberse referido a

Sergio Landucci<sup>7</sup>, Rossi concluye este apartado con las siguientes palabras: “La duración de los tiempos *se calcula para Vico [...] sobre la duración de aquella única y excepcional historia que es narrada en el texto sagrado y que fue siempre humana*”<sup>8</sup>.

El apartado octavo es titulado *Perpetuità*. Esta noción viene explicitada por el autor de las *Devozioni*... en relación a la “perpetuidad” viquiana, que es para él un punto fundamental de la concepción histórica de este autor. Deteniéndose en el problema de la relación entre historia profana y sagrada, Rossi replica que el interés viquiano por la “perpetuidad” desmiente mi tesis, según la cual la “dignidad CVI” vendría interpretada como “limitativa” en relación a los confines de la ciencia histórica. Tal dignidad es, en cambio, extensiva para Rossi. De hecho, él escribe en este capítulo: “Se ha aclarado arriba que con la dignidad 106 Vico quiere *extender* y no *limitar* aquel hasta la fecha desconocido territorio del pasado que es el objeto de la *Scienza Nuova*”<sup>9</sup>. En referencia a la “perpetuidad”, Paolo Rossi alega sus investigaciones precedentes e introduce en su discurso la siguiente cita:

“Con demostraciones físicas se demuestran los Gigantes y con ello se ha unido el primer principio de la historia profana y su perpetuidad con la Sagrada, la cual es más antigua que ninguna profana” (*S.N.*, 1725 § 90).

En el noveno apartado, titulado *Una rivoluzione immaginaria*, Rossi polemiza, de manera particularmente punzante, con Biagio de Giovanni, un importante estudioso, autor de una docta investigación sobre Francesco d’Andrea, y de artículos y ensayos sobre Vico. B. de Giovanni, citado por Rossi, sostiene que “[...] para liberar la tradición del vínculo de la revelación, [Vico] separa la historia de la humanidad gentil de la sagrada de los Hebreos [...]”<sup>10</sup>. Según Rossi, la cuestión de la excepcionalidad de la historia hebrea no es el tema principal. Mucho más importante, escribe él, es “su gigantesco y sorprendente fresco del emerger de la civilidad en el mundo de los bestiones y de un proliferar de ‘formas simbólicas’ [...] pensadas en el contexto” precedentemente delineado “y no cierto en un contexto de tipo ‘epistemológico’ y ‘foucaultiano’”<sup>11</sup>, como resultaría de las interpretaciones con las que Rossi polemiza.

El apartado décimo, titulado *Esercizi e devozione*, es una divagación respecto de los temas centrales de Paolo Rossi y está un tanto desfasada respecto a estos. El autor de *Devozioni* critica un ensayo juvenil de Riccardo Caporali que, en 1980, se había mostrado lleno de entusiasmo por haber hallado algunas consonancias con mi modo de interpretar a Vico. Me temo que Rossi no haya sabido valorar la consiguiente producción, totalmente independiente de aquel escrito juvenil, de este estudioso.

El undécimo apartado se titula *Autocensure* y expresa un severo juicio crítico sobre mí, acerca de mi afirmación de que Vico hubo “fijado el Diluvio como punto de partida”. Rossi se basa en la *S.N.* 1725<sup>12</sup> y sostiene en cambio que, entre la iluminación adámica y las ideas dominantes en las épocas posteriores a Caín, Vico “pensaba [...] en un *ciclo prediluviano de la civilidad*”<sup>13</sup> y señala que en la edición de 1744 “el discurso completo desaparece del todo: desaparece toda referencia a Caín”<sup>14</sup>. Rossi señala después a diversos coetáneos de Vico y, particularmente, a Paolo Mattia Doria, que, a pesar de su confusionismo, se manifiesta en las obras inéditas<sup>15</sup> más audaz que Vico, terminando con estas afirmaciones:

“Vico sabía muy bien -y sufría mucho por ello- qué es no ser famoso, qué es no ‘alcanzar la alta consideración’ en toda Europa. Era totalmente consciente de no ser un gran intelectual de su tiempo. En esto tenía absolutamente razón. Pero tenía también razón en otro punto: su obstinada, cándida, y a veces casi feroz certeza de ser un gran y solitario filósofo”<sup>16</sup>.

Señalo la significativa expresión de P. Rossi que, dirigiéndose a mí, emplea el nombre de “Marco”, con el cual soy llamado en familia y entre los amigos más queridos, demostrando con ello que la severidad de los juicios críticos no mella las relaciones de afectuosa amistad que nos liga. Deseo, además, advertir al lector de que en mi réplica rebato las tesis de Paolo Rossi sólo considerando tres puntos: el primero concierne a mi colocación entre los “devotos” de Vico y los muy diversos significados entre sí que puede asumir el término “devoción”; el segundo considera el sentido que atribuyo al galileísmo de Vico; el tercero articula diversamente las tesis de Rossi sobre la relación sincronía-diacronía y aquella entre la historia prediluviana y postdiluviana, esclareciendo algunas cuestiones acerca de la diferencia entre seres que se expresan con lenguas casi mudas y “bestiones” completamente mudos, y enlazando de nuevo tales distinciones a aquella entre *ius naturale prius* y *posterius*. Habiendo limitado mis observaciones a estos tres puntos, se puede deducir de todo ello que estoy de acuerdo (o casi) en lo que se refiere a los demás.

## 2. AD PERSONAM

Le estoy profundamente agradecido a Paolo Rossi por dos motivos de su escrito polémico. El primero es el tono amistoso que usa y que se coloca al lado, sin incidir en él, de su severo juicio crítico; el segundo, más importante, es que su polémica devuelve la voz a una discusión entre historiadores de la filosofía en una situación cultural dentro de la cual el pensamiento de Vico ha llegado a ser, justamente, campo de inteligentes e informados estudios además de filósofos, de italianistas y de estudiosos de retórica.

Publicando mis estudios sobre Vico, era perfectamente consciente de que, teniendo la pretensión de ser reconstrucciones globales de la entera aventura intelectual del filósofo napolitano y de sus fuentes, estos habrían de ser críticamente profundizados y superados. Por cuanto se refiere a la cuestión de la retórica, de cuya importancia era bien consciente<sup>17</sup>, me parece justo mencionar, además de las pioneras investigaciones de A. Sorrentino, de A. Pagliaro, de M. Fubini y de T. De Mauro, las innovadoras de A. Battistini, de G. Crifò, de M. Lollini y el importante descubrimiento de G. Costa acerca de la permanente presencia del célebre escrito del pseudo-Longino, titulado *Del Sublime*, en todas las obras de Vico. Supuesto que estos estudios han sido capaces de apremiar la reflexión de historiadores de la filosofía italianos, americanos, españoles, franceses, ingleses y alemanes, ello es una prueba indirecta de su importancia.

Resumo sintéticamente las tesis de G. Costa, el cual tiene en cuenta también las investigaciones de los estudiosos de retórica: Vico es un convencido “primitivista”, pero, al mismo tiempo, está profundamente interesado por hacer revivir, en la edad de la “razón completamente desplegada”, una forma de reproducción de la primitiva espontaneidad poética, construida a sabiendas por medio de instrumentos retóricos y técnico-lingüísticos. Éstos alcanzan el objetivo, en realidad, en forma bastante diversa a tal espontaneidad, de la

cual Vico, en relación a la mentalidad dominante en la segunda época de la historia humana, da la teoría.

Esta línea de estudios representa la más radical fractura entre las tesis viquianas sobre la poesía y aquellas croceanas (o, en general, románticas) de estética, muy polémicas hacia la retórica y basadas en la teoría de una inmediatez poética del espíritu humano, siempre capaz, en su infinitud, de expresar una presunta ingenuidad del poeta. Los ya conspicuos resultados alcanzados demuestran que las investigaciones de los autores, antes citados, estaban en plena consonancia con un aspecto de mis estudios viquianos. En realidad, siempre he otorgado apoyo a la tesis por la cual, junto al tema de los “recursos” [*ricorsi*], era indispensable apreciar en Vico una firme fe en la técnica, en la capacidad constructiva del hombre, amenazada por el retorno a la “ferinidad”, pero también capaz de contener tal peligro, retardarlo o directamente evitarlo, desarrollando las artes, las ciencias, la conciencia civil y, de manera prominente, el conocimiento de la matriz de la historia en el *facere*. Por eso he admirado mucho las obras de Mario Papini, no obstante sintiéndole muy distante de mis posiciones y a pesar de las atenciones que este estudioso siempre me ha demostrado.

La tesis de fondo, que resumo en la línea Costa-Battistini-Crifò, me ha parecido tan convincente que, habiendo leído casi todas las obras de estos autores, he advertido que esta directriz de investigación, que no era la mía, podía ostentar de aquí en adelante defensores tales que hicieran superfluo mi apoyo. Intimamente, había delegado, en cierto modo, en G. Costa y otros la tarea de hacer resonar los temas filosóficos de Vico genialmente propuestos. Las afinidades, halladas por Costa, entre la *Scienza Nuova* y los textos lockeanos<sup>18</sup> me han interesado profundamente. La obra principal de Locke estaba en la biblioteca de Giuseppe Valletta, frecuentada por Vico en los años juveniles, y es, por tanto, presumible que el filósofo napolitano la hubiera podido leer o también que cualquier estudioso, residente en Nápoles y más provisto lingüísticamente, le hubiera referido las tesis de tal obra y que ésta haya influido en su formación.

Antes de afrontar el fondo del asunto de algunas de las críticas de Paolo Rossi, me parece oportuno discutir el término “devoción”, que aparece ya en el título de su ensayo y que, a mi juicio, quedaría mejor definido. Se puede ser “devotos” monoteístas y politeístas. Es cierto que, cuando se hallan en mis escritos aspectos de “devoción”, estos entran en la segunda tipología. De hecho, habiendo sido yo “devoto” también de autores como G. Bruno, T. Campanella, A. Conti, G.W.F. Hegel, L. Feuerbach, K. Marx, A. Labriola, A. Gramsci y no pocos más, no puedo ser definido más que como “devoto” politeísta y, por tanto, sólo con esta especificación estoy dispuesto a aceptar la calificación que me atribuye P. Rossi.

### 3. EN TORNO AL GALILEÍSMO DE VICO

Sobre este punto Paolo Rossi tiene muchas razones, en el caso de que la fórmula compendiada, usada por mí, sea tomada al pie de la letra. Con tal de que, en cambio, fortalecida por estudios casi treintenales sobre la retórica, se sea capaz de entender el sentido, la “fórmula” significa: Vico, aun asumiendo sobre sí mismo la obligación de hacerse portavoz de un catolicismo casi postulante<sup>19</sup> y de un providencialismo que para él es consolador respecto a la “desesperación” que expresa en sus *Affetti di un disperato* y lee en autores como Pufendorf, Hobbes y Grocio, mantiene, a lo largo del curso de toda su vida,

una jamás extinta tensión a traducir y transferir sus pesadas cargas ideológicas en un lenguaje fundador de una ciencia nueva.

P. Rossi no ha aludido siquiera a esta posible interpretación, sin embargo, con tal de que apenas se ahonde un poco, es fácil hallar el sentido de aquello que, al menos intencionalmente, he querido decir. Además, puesto que defino a Vico un seguidor de Galileo, debería, aún todavía más, ser transformado en un “devoto” de este último, antes que del primero. La modernidad del “filósofo” pisano se había extendido del campo de la física, de la cosmología, de la matemática, de la biología, de la armonía musical, etc., al de la retórica, en el pluridecenal duelo con la Inquisición. Galilei ha sido, además, un punto ideal de referencia para grandes doctos como G. A. Borelli, F. Redi, M. Malpighi, A. Vallisneri, etc., que, con muchos otros, han desarrollado sus indicaciones en varias ramificaciones científicas. Creo que una de tales ramificaciones fue la que llevó a Vico a dar un sentido a las investigaciones que, hoy día, están comúnmente comprendidas en la expresión lingüística “ciencias humanas”.

¿Por qué parece que yo excluya la filiación de Vico con Bacon? La razón está en el hecho de que es obvio referirse al filósofo inglés, porque todos saben que en los textos viquianos son fácilmente encontrables muchas citas de Bacon y, de manera preeminente, la explícita señalización a él como uno de los cuatro autores de Vico, mientras que la fórmula del “galileísmo” viquiano contenía ese tanto de provocación, que ha provocado también la polémica de Rossi. Junto a Bacon son alineados, como es sabido, Tácito (Maquiavelo), Grocio y Platón. En mi volumen laterziano, he tratado ampliamente de este último, cuando he propuesto la otra fórmula reasuntiva del “platonismo moderno”<sup>20</sup>. Allí he citado también a Herbert de Cherbury<sup>21</sup> por su “zetética”, o sea arte tópica, y por su teoría de la *facilitas*, o sea de una actividad creativa de nuestra psique, que Vico designa con el nombre de *facultas*. Esta teoría, muy cercana a Bacon, agrada mucho a Vico, que la hace suya, de modo implícito, en el *De Antiquissima*, donde habla de las facultades del alma, y de modo explícito en las *Polemiche*, y otra vez implícitamente en la *S.N.* 1744, § 706 y explícitamente en el § 1303<sup>22</sup>. De lo demás, estoy dispuesto a reconocer que habría debido indicar el carácter no literalmente documentable de la fórmula. Aceptando, sin embargo, el desafío en los textos, avanzo ahora, por cuanto se refiere a Galilei, un poco más lejos en la defensiva llamada a la “metaforología”, para acceder a sensatas suposiciones.

En primer lugar, intento exponer el contenido del parágrafo primero del capítulo VII del *De Antiquissima*. A mi juicio, se trata de una mezcla de la teoría gnoseológica de Herbert de Cherbury con aquello que resulta del célebre texto de Galilei, publicado en 1638 y titulado *Dialogo intorno a due scienze nuove*, mientras que la conclusión nos conduce a un punto central del pensamiento de Malebranche. El tema central del recordado capítulo VII está comprendido en el concepto de *facultas*. Las facultades, de las que habla Vico, son los sentidos externos, la fantasía, el sentido interno, y el intelecto verdadero. La acción de tales facultades se expresa en el *facere*, de manera que escribe Vico: “*Facultates sunt eorum, quæ facimus*”. En este punto, el filósofo napolitano realiza una distinción entre las cosas y el sentir humano, que es formulada así: “*Olent´ res, `olfaciunt´ homines*”. Cuando se pasa del conocimiento de las cosas sensibles al de las intelectuales, Vico descubre que la aritmética, la geometría y la mecánica son “*in hominis facultate*”. La física, en cambio, es “*in facultate Dei*”. Por ello Vico extrae la doble consecuencia de que la “vera facultas” es en Dios y,

aún, que todas las cosas son propiamente “pensamientos de Dios”. Se trata de una conclusión que indica una fuerte dependencia de Malebranche por parte del filósofo napolitano.

Intento, ahora, interpretar la compleja página, de la cual he dado cuenta: las facultades humanas, sensibles o intelectuales, son una invención de nuestro ingenio; también la mecánica es un resultado de la agudeza del ingenio y, justamente por eso, quienes se ocupan de descubrimientos mecánicos son llamados “ingenieros” [*ingegneri*]. Cuando del campo de la mecánica se quiere pasar al del “en sí”, se halla que las cosas son, en última instancia, reales, ya que subsiste una distinción entre aquello que emana el olor y nuestro “olfacere”. De este capítulo del *De Antiquissima*, como de aquel de la *Scienza Nuova* titulado “Del metodo”, se pueden tener dos lecturas. La primera de éstas nos hace pasar directamente de aquella *facultas*, que es el sentido tanto en su significado subjetivo cuanto en el objetivo, a Dios, supremo “hacedor”; la segunda, atribuye en cambio alguna importancia también al nivel intermedio que es representado por las verdades intelectuales humanas, que introducen las propias hipótesis y teorías en el mundo sensible. Ellas están contenidas, como hemos visto, en la aritmética, en la geometría y en la mecánica, que constituyen una verdad humana que puede proyectarse sobre las cosas y dar lugar a las múltiples invenciones humanas. Es necesario preservarse de la tentación consistente en atribuir a la técnica el significado, aparecido mucho más tarde en el último Heidegger, según el cual de ella deviene un mal radical, del cual sólo un dios podría salvarnos. Heidegger está desencantado; Vico, en cambio, cree aún en la fuerza innovadora de las artes y de las ciencias, que operan en un mundo “poco más o menos joven” (*S.N.* 1744, § 126) y, por ello, de alguna manera, todavía “heroico”<sup>24</sup>. La mecánica, por tanto, no sustituye a la física y es, más bien, una ventana abierta en ésta. Para profundizar en este pasaje, es necesario referir algunos otros capítulos del *De Antiquissima* y, sobre todo, la discusión que Vico conduce con Malebranche.

En el capítulo IV § VII, el filósofo napolitano ofrece en él una teoría del movimiento de los cuerpos. Estos últimos existen, pero Vico duda de que sean propiamente verdaderas las leyes cartesianas del movimiento y busca un punto de vista general para explicar qué cosa significa la comunicación del movimiento entre los cuerpos. Imagina para ello que, como la mente humana puede controlar las propias pasiones por medio del conato y así confirmar el libre albedrío, del mismo modo Dios es el regulador de los movimientos de los cuerpos, cuyas leyes son, por tanto, determinadas sólo aproximativamente por la mente humana. Dos son, en consecuencia, las conclusiones de Vico: la primera es que Dios permite a los cuerpos comunicar sus movimientos por medio de un sutilísimo cuerpo, el éter, en el cual se expresa al máximo la *virtus* divina; la segunda, es que también esta mente-éter tiene necesidad, para llegar a ser eficaz, de una máquina que regule el flujo, y que se llama “circumpulsión” del aire<sup>25</sup>. Si pasamos ahora al cap. VI, que es titulado “De mente”, hallamos en él la discusión con Malebranche. Este último, según Vico, no tiene razón al asumir como verdadero el principio formulado por Descartes con su “*cogito ergo sum*”. Al contrario, Vico tiende a excluir del fundamento de lo verdadero los aspectos subjetivos. Para Vico, por tanto, que ha separado la divina actividad creativa de la del *ego*, vale el principio: “*Quid in me cogitat; ergo est: in cogitatione autem nullam corporis ideam agnosco; id igitur quod in me cogitat, est purissima mens, semper Deus*”<sup>26</sup>. Poco después, él enuncia lo que llama *constantia* de la doctrina de Malebranche y que, para él, consiste en la deducción por la cual, admitido que en la mente humana piensa Dios, se debe recabar de ello que ésta existe en él<sup>27</sup>.

Ahora es posible pasar a un análisis de aquel párrafo II del ya recordado capítulo VII, que trata la cuestión del sentido. Vico desarrolla ahí una distinción entre el modo de entender el problema de la sensibilidad por parte de los antiguos y el opuesto por parte de los modernos, comprendido en una genérica “metafísica cristiana”. Los antiguos habían pensado que el sentido era el vehículo de toda verdad. En particular, Aristóteles había afirmado que la mente humana no podía conocer nada sustancial, si no era a través de los sentidos, y Epicuro había sostenido sin rodeos que ella era sentido. La religión cristiana y los metafísicos modernos opinan, en cambio, que la mente es incorpórea y que, mientras los órganos corpóreos de los sentidos son diligenciados por los cuerpos, ella “per eam occasionem” es instancia “a Deo”<sup>28</sup>. Habiendo señalado las relaciones que subsisten, a un extremo, entre la ocasión que es promovida por lo sensible, a su vez impreso por las cosas, y, al otro extremo, la mente-Dios, se comprende cuál sea la interpretación que Vico nos ofrece de la relación entre el *facere* humano y el divino y, por tanto, el significado de la discusión, que él emprende con Galileo en las *Polemiche*.

Por consiguiente, tanto cuando inventamos las verdades intelectuales humanas (es decir, dentro de los campos de la aritmética, de la geometría y de la mecánica), como también cuando nos referimos a la física, estamos constituidos de un *facere* o de una *facultas*, que comprende todo y estamos penetrados, por tanto, por una presencia divina. Subsiste, sin embargo, una relación entre nosotros y el mundo de las cosas naturales, identificable en la “ocasión”, por medio de la cual nuestro percibir sensible está en comunicación, cuando procede más allá de sí mismo por medio del intelecto verdadero, con los “pensamientos de Dios”. Sobre estas bases, los temas galileanos, si bien forzados en una dirección que es típicamente viquiana, se introducen implícitamente en el *De Antiquissima* y explícitamente en las *Polemiche*. De hecho, Galilei había sostenido que las cualidades secundarias, es decir el sabor, el olor, el calor, etc., son todas humanas y creadas por nosotros; queda un en sí que nos es desconocido y que, de diversas maneras, podemos entrever en el infinito a causa del cual la finita mente humana se pierde en paradojas, cuando ésta, en vez de reconocer que su acercamiento al infinito debe partir de la infinitud, cree tener un conocimiento de las cosas “extensivamente infinito” y no limitado aun cuando “intensivamente”. Es verdad que Galileo probablemente piensa que dentro de las cualidades primarias hay estructuras infinitas, pero geométrico-matemáticas, a causa de las cuales la experiencia del sabor, del olor, del calor, etc., es decir, en general, de los sentidos, puede ser descifrada en otro lenguaje que nos revela que el mundo está ordenado objetivamente *numero, ordine et mensura*. A Vico le ha de interesar propiamente esta idea de orden universal de las cosas. Ella lo incitará a transferir en la “Providencia”, laboriosa cooperadora de las acciones humanas, el sentido más profundo de aquel concepto de armonía, ya teorizado por el filósofo pisano. Vico posee una concepción propiamente suya de la capacidad creativa de la mente humana, por la cual, cuando ésta está impregnada de los “pensamientos de Dios”, la aritmética, la geometría y la mecánica vienen a ser fecundas y se proyectan en un mundo de realidades objetivas, donde hacen las veces pero sólo ocasionalmente. Aprestándose a la discusión con Galilei, escribe Vico en las antes mencionadas *Polemiche*:

“[...] los movimientos no se comunican; porque, siendo el movimiento el cuerpo que se mueve, el comunicarse los movimientos sería tanto como que los

cuerpos se penetrasen; y fingir que el cuerpo movido llevase dentro, en todo o en parte, el movimiento del cuerpo moviente, es mucho más que fingir la atracción”<sup>29</sup>.

Sin dejarme tentar por las posibles referencias conectadas al término “atracción” y pensando, en cambio, en la contestación viquiana, ya presente en las *Orazioni*, de algunas pretendidas leyes del movimiento, me limito a apuntar que Vico cree poder superar esas dificultades, refiriéndose al éter<sup>30</sup>. Él afirma además, cuando defiende la metafísica del *De Antiquissima*, que una aserción acerca de la esencia o sustancia recibe su significado sólo dentro del campo de las ciencias subalternas, que se propagan desde ella. En este pasaje, concretamente, después de la referencia a la sustancia, Vico escribe que, puesto que la metafísica

“[...] es la ciencia que reparte los propios sujetos y las materias particulares a todas las demás [ciencias], de ella se derivan las primeras definiciones en las matemáticas, los principios en la física, las facultades propias para usar bien la razón, en la lógica, el fin último de los bienes, para que se junten éstos en la moral. Estas son todas las líneas que bosquejan el diseño de una metafísica completa, en la cual, la buena proporción del diseño, requiere que, al escribir como ciudadano de una república cristiana, las materias sean tratadas de manera acomodada a la religión cristiana”<sup>31</sup>.

Pasando al problema de la “conversión” de lo “verdadero” y de lo “hecho”, ya presente en el *De Antiquissima* (1710), la recíproca implicación de los dos términos ejerce funciones de principio de varias ciencias, como la matemática, la física, la lógica y la moral, aunque Vico desea, específicamente, que todas estas disciplinas deban ser conformes a la religión cristiana. Como fuere, la página viquiana en la cual se señala la conversión *ad intra* y *ad extra*, muestra fuertes afinidades con la distinción y parcial ecuación entre lo *intensivo* y lo *extensivo* de un célebre pasaje de Galilei. Por otra parte, Vico se atreve a dirigir explícitamente, a propósito de las paradojas del infinito, esta objeción a Galilei:

“Intentando razonar por este camino [a través de este método], el gran Galileo en el primer *Dialogo della scienza nuova*, desde las amenísimas demostraciones que hace en éste, se ve constreñido a prorrumper en las siguientes palabras: Estas son las dificultades que derivan del discurrir que hacemos con nuestro intelecto finito en torno a los infinitos, dándoles los atributos que damos a las cosas finitas [...]. Galileo contempló a la física con ojos de gran géometra, pero no con toda la luz de la metafísica, y por ello consideró lo indivisible como algo distinto de lo infinito y habla de muchos infinitos. No hay muchos infinitos, sino uno en todas sus finitas partes, y, por desiguales que se quieran, igual a sí mismo. Uno es lo indivisible, porque uno es lo infinito, y lo infinito es indivisible, porque no tiene en qué dividirse, no pudiendo dividirlo la nada”<sup>32</sup>.

En este fragmento, Vico, además de discutir muy seriamente el pensamiento del Galilei filósofo, comete un pequeño error, sobre el que resulta oportuno detenerse un instante. Él, en efecto, atribuye a Galilei un *Dialogo della scienza nuova*, mientras que el título exacto de esta obra fundamental del científico pisano es *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze* (1638)<sup>33</sup>. Quizás, en la memoria de Vico, esta obra de Galilei estuviera titulada en singular, como lo será su *Scienza Nuova* tanto en la perdida edición en forma negativa, como en aquella de 1725, en la de 1730, en las redacciones intermedias y en la definitiva de 1744. Ambos tenían razón, refiriéndose Galilei a la mecánica y a los movimientos locales y anticipando Vico los títulos de su ciencia en torno a la naturaleza común de las naciones ligada a un diferente sistema del derecho natural de las gentes<sup>34</sup>.

En la *Seconda Risposta*, tras haber repetido que el conato no puede ser atribuido a cuerpos particulares y que el movimiento no puede pasar de cuerpo en cuerpo, escribe Vico:

“En la percusión, por ejemplo, está en movimiento la mano que percute [...], la bola que parece quieta, [...] el aire, [...] el espacio que se entropone entre la mano y la bola [...]. Al movimiento de la mano [...] se resiente el universo; y talmente el movimiento de cada parte deviene esfuerzo del todo: el esfuerzo del todo es en cada parte suya indefinido. Por consiguiente, la percusión no sirve para otra cosa que de ocasión para que el esfuerzo del universo, el cual era tan débil en la bola, que parecía estar quieta, por la percusión se despliegue más, y, desplegándose más, nos dé la apariencia de mayor movimiento sensible”<sup>35</sup>.

El filósofo concluye este discurso suyo rechazando la idea de que puedan existir más infinitos comparables entre sí, y representa su metafísica de modo que en cada parte extensa “[...] haya bajo ella la virtud o potencia de extensión y de movimiento siempre igual a sí misma, es decir, infinita en todas las extensiones actuales y en todos los movimientos actuales”<sup>36</sup>. Un concepto filosóficamente relevante es también el de “ocasión”, cuya fuente post-cartesiana resulta hasta superfluo remarcar. Sirve para recuperar la corporeidad, que es condición de la acción infinita. Igualmente importante es la idea de que bajo todo acto finito haya una virtud o potencia de movimiento, como si Vico, desenganchando de la fuente aristotélica estos conceptos, hubiera querido señalar hacia la corrección, operada por Leibniz, de la fórmula, que expresa la fuerza según Descartes. El filósofo alemán introduce en ella el cuadrado de la velocidad y, por tanto, una especie de energía potencial. Finalmente, si alguien tuviese todavía dudas acerca de la presencia de Herbert de Cherbury en la reflexión de Vico y sobre la función que la “zetética” o arte tópica tiene en la investigación de los físicos, puede leer este pasaje:

“[...] la falsedad de los juicios no proviene de otro lugar que porque las ideas nos representan más o menos aquello que las cosas son: de lo que no podremos estar ciertos, si no hubiéremos circundado la cosa versando sobre todas las cuestiones propias que se nos puedan proponer jamás. Esta es la vía [el método] que toma Herberto en su *Investigación sobre la verdad*, que verdaderamente no es otra cosa que una tópica transportada a los usos de los físicos experimentales”<sup>37</sup>.

En relación a la “conversión”, que pertenece a lo “verdadero” y lo “hecho”, y a la diversa extensión, que este principio tiene en Galilei y en Vico, me parece oportuno referir un fragmento de *Il Saggiatore* de Galilei. Después de haber demostrado ampliamente que las cualidades secundarias, como el calor, son subjetivas y remiten a una realidad objetiva, sin embargo desconocida para nosotros, consistente en átomos “ignícolos”, Galilei escribe:

“Y tal vez mientras esta sutilización y rozamiento permanece y se mantiene dentro de unos mínimos cuantos, su movimiento es temporal, y su operación únicamente calorífica; pero al alcanzar después la última y máxima disolución, en átomos realmente indivisibles, se crea la luz, con un movimiento, o mejor dicho, con una expansión y difusión instantánea y potente, no sé si debo decir por su sutilidad, por su enrarecimiento, por su inmaterialidad, o bien por otra condición diferente a todas éstas y no nombrada, potente digo para llenar espacios inmensos”<sup>38</sup>.

Por consiguiente, Galilei nos dice que la estructura interna de la naturaleza nos es desconocida y que sobre ella nos es posible solamente formular suposiciones, recabándolas de los efectos, de manera que la estructura última de la resolución atómica es supuesta que se difunde infinitamente en el espacio e instantáneamente en el tiempo. Vico, negando que se pueda tener ciencia de la naturaleza, se aleja de Galilei. Sin embargo, cuando afirma que solamente Dios puede tener la clave de lo verdadero natural y teoriza que el *facere* humano coopera con el divino mediante una *inventio*, que toma la forma del experimento, Vico se acerca al filósofo pisano. En la *Vita scritta da se medesimo*, refiriéndose a una ingeniosa propuesta interpretativa, por él proyectada, del fenómeno de la oscilación de la aguja magnética también en la dirección de abajo-arriba, además de en las otras modalidades típicas de tal fenómeno, él escribe que “el principio operante de todas las cosas en la naturaleza deberían ser corpúsculos de forma piramidal”<sup>39</sup>.

Una prueba de que estos temas, desarrollados por Vico en las *Polemiche*, siguen valiendo también en su obra mayor y tienen afinidad con aquellos de Galilei, se puede hallar en el pasaje de la *Scienza Nuova*, tan apreciado también por D.Ph. Verene<sup>40</sup>, donde Vico, tras haber mostrado la superioridad de su “historia ideal eterna” respecto a toda otra forma de conocimiento, escribe:

“[...] esta Ciencia procede igual que la geometría, que, mientras construye o contempla sobre sus elementos, ella misma produce el mundo de las dimensiones; pero con tanta más realidad cuanto más tienen los órdenes en torno a los asuntos de los hombres, que la que tienen los puntos, las líneas, las superficies y las figuras.” (S.N. 1744, § 349).

Este pasaje es valorado no sólo como prueba de la continuidad de los intereses filosóficos de Vico, sino también como una teoría, sobre cuya base el conocimiento de la naturaleza se funda sobre la proyección en ésta de esa facultad, que nos permite reconocer en nuestra mente humana la fuente de la geometría y de la matemática. Ahora bien, si se compara este punto firme del pensamiento viquiano con la formulación originaria del título, ya

citado, de una de las dos obras fundamentales de Galilei, hallamos que son dominantes las expresiones “demostraciones matemáticas”, “nuevas ciencias”, “mecánica” y “movimientos locales”, mientras que no aparece ni siquiera el término “física”. Por todas las afinidades que hemos encontrado, se puede sensatamente concluir que el título viquiano, *Scienza Nuova*, quiere intencionalmente referirse a la antes por nosotros recordada obra de Galilei y, por tanto, que este último sea para Vico justamente más que uno de sus cuatro autores, con tal motivo directamente un punto ideal de referencia de toda su producción, también de la edad madura. Que después el conocimiento que Vico tuvo de Galileo se extiende más allá de la obra citada, es algo que está probado por un pasaje de la *S.N. CMA*<sup>3</sup>, § 1246, que, refiriéndose al descubrimiento del “anteojo, hallado por un insensato óptico holandés”, concluye diciendo que eso “[...] ha permitido al gran Galileo, sin embargo italiano, el descubrimiento de nuevas estrellas, la conclusión de la astronomía y otro sistema del mundo”. Ello demuestra que es asimismo necesario establecer las debidas limitaciones también al concepto de “arcaico”, que no puede llegar a ser un *passe-partout*, apto para abrir todas las puertas al intérprete de Vico.

#### 4. A PROPÓSITO DE LA “DIGNIDAD” CVI Y DE LA FUNDACIÓN DE LAS CIENCIAS HISTÓRICAS

Si lo que he dicho anteriormente tiene alguna justificación, me incumbe la tarea de explicar las razones por las que comparto sólo muy parcialmente la interpretación que P. Rossi presenta de la “Dignidad” CVI. Estoy de acuerdo con este estudioso cuando él reivindica tal pasaje viquiano como una función interna a las ciencias históricas, con particular referencia al derecho natural y al del “derecho natural de las gentes”. Estas expresiones no son sinónimas, como P. Rossi muestra saber bien. Vico había formulado el núcleo de tal dignidad en la edición de 1730, retirada por él de la imprenta veneciana, como él dice “por una cuestión delicada”, pero publicada en Nápoles. En esta última edición se expresaba así: “*Las doctrinas deben comenzar desde cuando comienzan las materias que tratan*”<sup>41</sup>. En la edición de 1744, Vico había advertido la necesidad de añadir, como comentario, el pasaje que sigue a continuación:

“Esta Dignidad, aplicada aquí para la materia particular del derecho natural de las gentes, es usada universalmente en todas las materias que aquí se tratan; por lo que debía proponerse entre las Dignidades generales: pero se ha puesto aquí, porque en ésta más que en cualquier otra materia particular hace ver su verdad y la importancia de usarla” (*S.N.* 1744 §§ 314, 315).

El problema hermenéutico surge llegados a este punto: ¿Por qué Vico siente ahora la necesidad de atribuir a esa originaria formulación entimemática, y también algo enigmática, el arriba referido comentario? Me parece que con ello Vico había querido mantener la conexión con las dignidades precedentes y, al mismo tiempo, dar a entender una función más extensa y referida a un contexto más amplio respecto de aquéllas. Según mi opinión, es, por tanto, del todo inadecuada una interpretación reductiva de la formulación que examinamos. Es, sin embargo, más exacto lo que P. Rossi dice acerca del significado extensivo atribuible a tal dignidad. Como él correctamente dice, por extensión debe entenderse ese descubrimiento fundamental en el método de investigación de Vico, por el cual él puede

hablar de “juicios sentidos”, de “autores de las naciones”, nacidos mucho antes de los autores de los libros y de los argumentos, que hacen “referencia a la época que precede a los escritores y filósofos”<sup>42</sup>. Rossi me atribuye, por otra parte, una interpretación epistemológica, constitutiva de los objetos, según la bien conocida teoría de G. Bachelard. Se trata de un autor al que he admirado mucho, pero en el que seguramente no pensaba, no habiendo recibido de él conscientemente influencia alguna. Me refería, en cambio, a un pasaje de Vico, que aquí traigo a colación:

“Ahora, para entrar en la difícilísima manera de la formación de estas tres especies de lenguas y de letras, ha de establecerse este principio: que, como al mismo tiempo comenzaron los dioses, los héroes y los hombres (pues fueron precisamente los hombres los que imaginaron a los dioses y creían en la naturaleza heroica como mezcla de la de los dioses y la de los hombres), así comenzaron al mismo tiempo también las tres lenguas (entendiendo que siempre van a la par de las letras); pero con estas tres importantísimas diferencias: que la lengua de los dioses fue casi del todo muda, muy poco articulada; la lengua de los héroes, mezclada por igual de articulada y de muda, y, en consecuencia, de hablas vulgares y de caracteres heroicos con los que escribían los héroes, que Homero llama *‘sémata’*; la lengua de los hombres, casi toda articulada y muy poco muda, puesto que no existe lengua vulgar tan copiosa donde no sean más las cosas que sus voces” (S.N. 1744, § 446).

Por consiguiente, Vico establece un elemento común a las tres lenguas y letras, comprensivo de todas las épocas: de la oscura, de la fabulosa y de la humana y razonable. Una forma de sincronía se despliega en tres dimensiones de diacronía, y, juntos, estos tres principios, con su momento unitario, constituyen la historia ideal eterna. La idea de una “*epistemología imaginabilis*”, brotada en la mente de un gran estudioso de la fantasía viquiana, es pues relegada a ese mundo de invenciones, que no tienen ni siquiera su fundamento en la ruda, pero creativa, barbarie de los primitivos. Por otro lado, el encuentro entre sincronía y diacronía es un tema muy querido por P. Rossi, como atestigua la discusión que él hace, en la *Rivista di Filosofia*, de la metodología de C. Ginzburg. Rossi presentaba, a la vez, las razones del estructuralismo y del historicismo y, con buenos argumentos, tomaba distancias de uno y otro en cuanto le parecían demasiado fantasiosas algunas conjunciones sincrónicas, derivadas por Ginzburg de la gran escuela histórica de los *Annales* y, enfrente, hallaba inadecuada la historiografía que se restablecía sólo como una concepción de tipo historicista. No sé si C. Ginzburg, que es el gran historiador que todos conocen, habrá sabido de las críticas de Rossi y si las habrá respondido. Una vez, indiqué al historiador un pasaje de Th. Burnet, sacado de la *Telluris theoria sacra*, en el que la tierra era considerada semejante a un queso<sup>43</sup>. Conque, en el curso de la historia humana, hay una unidad de las lenguas y de las letras, correspondiente a un principio invariante, común a todas las edades, la cuales se distinguen entre sí solamente por la predominancia de uno u otro carácter; existen, pues, diferencias correspondientes a las susodichas diversidades, que el intérprete debe saber distinguir dentro de la historia ideal eterna. Puesto que todos los pueblos deben recorrer las tres épocas en el orden, igualmente, conforme a las circunstancias, en tiempos diferentes, puedo

concluir de ello que la ciencia de la historia, según Vico, está dominada por una ley de uniformidad acompañada por tres efectuales diversas costumbres, naturalezas, derechos naturales, gobiernos, caracteres, jurisprudencias, autoridades, razones, etc.. Con ello creo probado que a Vico le son menester, además de la conexión que Rossi llama extensiva, también las determinaciones contenidas en las épocas, que constituyen el devenir histórico. El carácter extensivo, únicamente, sería del todo insuficiente para explicar la especificidad de los "objetos", que, en su misma sucesión, se presentan en la ciencia viquiana de la historia.

Esta réplica mía a las críticas de P. Rossi me parece suficiente para despejar el campo de la cuestión de la "*epistemologia imaginabilis*" y para devolver el crédito, al menos parcial, al tema de la formación de los objetos. Por tal formación debe entenderse el emerger, en el campo histórico, de los órdenes sociales y de las formas políticas, que llegan a ser según que uno u otro de los principios constitutivos de las tres edades sea hegemónico sobre los otros. No son, sin embargo, suficientes las tres edades y la invariabilidad de su sucesión en diversos tiempos para dar plena cuenta del diseño total de la Ciencia Nueva. Es necesario también explicar cómo son posibles los acontecimientos humanos, que no entran en el principio unitario de las lenguas y de las letras. P. Rossi posee el mérito de haber advertido el problema, aunque no lo resuelve enteramente. De hecho, ocupado plenamente en valorar su hallazgo, que examinaré más adelante, él no toma en su debida consideración las fases de la vida humana, que son anteriores a la unidad misma de las lenguas y las letras. Ya en el *De uno universi iuris principio et fine uno*<sup>44</sup>, Vico había distinguido el *ius naturale prius* del *ius naturale posterius*, una distinción remontada a los estoicos, y había diferenciado una *vita hominis cum brutis communis* de una *vita hominis propria*. El *ius naturale prius* es común a los hombres y a los animales, el segundo es de exclusiva pertinencia de los hombres. Cuando Vico habla de "formación" de las lenguas y de las letras, se refiere a algo que toma una nueva forma, y presupone las de los "bestiones" prehumanos, que son totalmente mudos. Es imposible pensar una historia humana sin considerar tal estadio prehumano. Es verdad que la "providencia" le permite a Vico comprender la formación de una vida civil de los hombres, además sin que deba de referirse explícitamente al contrato de Hobbes o de Grocio. Más bien, en la providencia encuentra Vico la motivación de su permanente polémica contra Grocio y Pufendorf que, aunque de formas diferentes, habían retomado el tema hobbesiano del estado de naturaleza.

La teoría viquiana se basa, efectivamente, en el principio de que es la providencia la que provoca el paso del estado animal al humano. La intervención providencial tiene cuidado, en las varias fases históricas, de los individuos humanos, pero no sólo de estos. En la época del hombre-bestión, se ocupa exclusivamente de salvaguardar la vida individual<sup>45</sup>. En mi texto laterziano de 1984 había afirmado (y Rossi me lo reprocha) que la historia humana tiene inicio con el diluvio. Admito que ello sea inexacto; persiste aún el problema de explicar cómo sea posible el paso del hombre-bestión, anterior a toda civilidad, a una forma cualquiera de vida asociada. Algunos individuos humanos, tras haber pasado por la común condición de la bestialidad, abandonados por sus madres, después del amamantamiento, y crecidos entre "maravillosos nitros" hasta llegar a convertirse en gigantes, aterrorizados por el rayo, sintieron en sí mismos el "conato", es decir, una capacidad de controlar las propias pasiones. Es verdad que Rossi habla repetidamente de los "gigantes", pero sin aclarar que éstos, cuando son aterrorizados por el cielo tronante, son el primer resultado, ya humano, de

un proceso que les hace emerger de su estado de bestiones, quienes, precedentemente al fulgor, tienen sólo la forma exterior de hombres. Y es también verdad que esta bestialidad humana no se presenta de nuevo en los recursos. Esto significa, con tal motivo, solamente que, en el proceso, algo es adquirido, de modo irreversible, por los hombres. Este aspecto de la cuestión resulta objeto de escasa atención por parte de Rossi, que quizás está dominado por una preocupación excesiva por evitar ser involucrado en una contienda entre la interpretación laica y la católica del filósofo napolitano. Su modo de entender la “Dignidad” CVI no le permite proceder más allá en el análisis del arco temporal que va del diluvio al surgimiento de la primera necesidad humana de agregación. Por mi parte, he afirmado que tal dignidad “no obstante estando apartada del núcleo de las principales, es sin embargo fundamental, porque explica que la ciencia (humana) de los ‘objetos’ puede nacer sólo en el momento en que ellos se han formado”<sup>46</sup>; en la actualidad, confirmo aquel juicio mío de entonces, aun cuando integrado por la interpretación “extensiva” de P. Rossi y por la consideración de lo que la especie humana es para Vico, antes de la conversión de los bestiones en *patres*.

Habiendo indicado en la *Scienza Nuova* la serie de posibles, que, para llegar a ser reales, tendrían necesidad de ser determinados, Vico habla también de una especie de ellos que quedan vedados para nosotros. En verdad, a propósito de las pruebas, que la *Scienza Nuova* ofrece de un devenir constante, él escribe que “puestos tales órdenes por la providencia divina, tales *debieron, deben y deberán* ocurrir las cosas de las naciones como son razonadas por esta Ciencia, aunque a lo largo de la eternidad nacieran de cuando en cuando mundos infinitos; lo que ciertamente es falso de hecho” (*S.N.* 1744, § 348)<sup>47</sup>. De esta falsedad Vico no da prueba alguna, ni lógica ni relativa a la experiencia. Paolo Rossi, en cambio, apoyándose en un pasaje de la *S.N.* de 1725, §§ 406-407, en el que el filósofo napolitano explica que Caín fundó la ciudad de Enoch, comunicándose con los gigantes sobre la base de una “lengua divina muda” y sobre aquella de una “divinidad providente”, demuestra que al menos una serie de posibles ha sido presentada por Vico como real en este texto. La anulación posterior del pasaje en la última edición de la *Scienza Nuova* equivale a una transferencia de tal evento al ámbito de los posibles que nos son vedados. P. Rossi, refiriéndose a la edición de 1725, formula realmente así la cuestión: “Aquí Vico estaba verdaderamente cercano a Hobbes y a la tradición impía”. Añade, por tanto, que el filósofo napolitano “[...] decidió eliminar estas tesis de la última edición de su obra magna. Eligió (ciertamente con esfuerzo) una vía que fuera la más próxima posible a la tradicional”<sup>48</sup>. Opino que esta comparación de los dos textos viquianos por parte de Rossi es suficiente para falsear mi tesis, según la cual la historia humana habría tenido comienzo con el diluvio universal, y para verificar la que propongo hoy, según la cual alguna vicisitud humana queda afuera, más allá de aquel principio sincrónico del que toma inicio la historia.

Estas observaciones, expresadas en *Devozioni*, me inducen a repensar aquella página de la *Scienza Nuova* § 446, citada por mí anteriormente y de la que me he servido para replicar a Rossi, que me atribuía una interpretación epistemológica de la dignidad CVI. No hay duda de que ese pasaje, para mí fundamental, tiene relación con la historia gentil, como resulta con toda claridad por el contexto. Afirmar que se refiera a la lengua adámica sería una arbitraria superposición y, en cambio, es, de cualquier modo, alternativo a la historia sagrada, que, de otro modo, asumiría en Vico la misma latitud que tiene en J. Selden. Este

último es criticado por el filósofo napolitano por no haber prestado atención “a la inhospitalidad de los primeros pueblos [...] además [de no tener en cuenta] a los orígenes bestiales, que aquí se razonan, de todas las naciones gentiles”. Vico rechaza la pretensión de la transmisión del saber hebreo a los gentiles “por la enemistad [...] la cual aún mantienen hoy dispersos por todas las naciones” (*S.N.* 1744, § 396). Es muy curioso que, casi todos los intérpretes de Vico, siguiendo literalmente sus textos, hayan insistido sólo en la excepcionalidad de la historia hebrea, antes que reparar, más allá de esta excepcionalidad, en los muchos caracteres comunes de dicha historia con aquella de los gentiles, como resulta claramente de los textos mismos en los que se aseguran. La “enemistad” hebrea está presente también entre los griegos, entre los egipcios, como también entre todos los pueblos gentiles celosos de las propias tradiciones y de los propios ritos durante la época oscura.

Para dar prueba de ello, tomo las instancias del *De constantia iurisprudētis*. Vico, en el cap. VII, titulado “De historiæ universæ principiis”, nos dice que tal historia es doble, en cuanto que concierne tanto a las cosas como a las palabras. La de las palabras es la etimología, mientras que la de las cosas es la mitología, o sea, la historia del tiempo fabuloso, la cual no tiene origen ni sucesión cierta. De aquí deriva, según Vico, la necesidad de recabar los principios de la historia sagrada, la cual, al igual que la medida de la tierra se recaba de las medidas ciertas del cielo, hace las veces de verdad también para “la historia profana”<sup>49</sup>. Parece, entonces, una empresa disparatada indagar acerca de los tiempos fabulosos, si no se tiene el auxilio de los textos sagrados. Sin embargo, basta pasar a las *Note* para saber cómo, en la primera “fiereza” humana (evidentemente común a hebreos y gentiles), fuese posible conciliar con el lenguaje natural a las gentes disociadas, debiéndose entender por tal lenguaje aquel que significa tres años mediante tres cosechas (*messes*)<sup>50</sup>. Un paso adelante en la penetración de los tiempos fabulosos es aquel que Vico cumple cuando explica que la edad de oro es llamada así no porque hubiese sido descubierto el procedimiento para extraer de las rocas tal metal puro, sino porque se quería significar las manzanas o las mieses maduras. Vico procede en esta dirección también cuando, habiendo descubierto los cánones mitológicos<sup>51</sup>, los usa para ampliar la historia del tiempo oscuro. Con los nombres de los dioses se da comienzo al descifre de los vocablos divinos, como Vulcano, Ceres, Saturno, que significan respectivamente fuego, trigo y campos sembrados, y tienen un carácter doble<sup>52</sup>. Este tema llega a ser central en la redacción de la *S.N.* de 1725 y, sobre todo, en la de 1744 §§ 579-581. Nadie, que yo sepa, ha advertido sin embargo que, habiendo la idolatría sustituido frecuentemente entre los hebreos a la religión del verdadero Dios, este canon podría ser extendido también a tales momentos de la compleja historia religiosa de los hebreos.

Pasando a examinar las cuatro épocas de la historia hebrea, constatamos que la primera de ellas, o “siglo de oro”, nace con la creación divina y que, en este periodo sin leyes, los semitas practicaban el pastoreo y la agricultura, defendiendo los campos y los prados contra los impíos; la segunda, que tiene inicio con el diluvio universal, está caracterizada por el hecho de que los semitas, al menos en la memoria, conservaron con la verdadera religión las artes antediluvianas del pastoreo y de la agricultura; la tercera, que comienza con la “Abrahami a Deo vocatio” [llamada de Abraham por Dios], es aquella en la que, asimismo dejando éstos de lado las idolatrías, funda sobre ellas un poder teocrático y es también aquella en la que tienen lugar el ofrecimiento sacrificial de Isaac, evitado por la intervención divina, y el sacrificio efectivo de la joven hija de Jefte, análogo a aquel griego de

Ifigenia. La cuarta es aquella en la que, tras el primer pacto de Moisés y el segundo de Abraham, Dios sugirió a Moisés las leyes del “Decálogo”<sup>53</sup>.

El carácter diferencial entre este proceso de la historia hebrea y el de la historia romana consiste en el hecho de que, en la primera, rige permanentemente una ley agraria, conforme al derecho natural y a la equidad civil, por la cual fueron evitados los tumultos que caracterizaron la época republicana de la historia romana; en la segunda, el mismo resultado es obtenido por medio de las leyes tribunicias, propuestas por Cayo y por Tiberio Graco, que promovieron la reacción de la clase nobiliaria. Es, pues, evidente que, tanto en las obras jurídicas cuanto en la *Scienza Nuova* (1744)<sup>54</sup>, Vico ha advertido la doble tentación de utilizar los textos sagrados del mismo modo en que se sirve, por ejemplo, de los poemas homéricos, y, a la vez, de reconocer la diversidad en las modalidades del proceso, mientras que los resultados finales son los mismos. Resulta muy significativo que Vico vea uniformidad entre el providencialismo cristiano y los efectos producidos por las “musas”, de manera que:

“[...] la ciencia de los auspicios divinos [...] fue la sabiduría vulgar de todas las naciones en las que se contemplaba a Dios por el atributo de su providencia, por la cual, de `divinari`, su esencia se llamara divinidad” (S.N. 1744, § 365).

Concordando con el hallazgo de P. Rossi, para quien en la *Scienza Nuova* de 1725 está el momento de máxima “audacia” de Vico, me limito a algunas observaciones sobre su interpretación. En primer lugar, no es propiamente exacto que la cuestión teórica de los antediluvianos, agitada en la S.N. 1725, desaparezca en la S.N. 1744 sin dejar rastro alguno. Un signo de esto último es, a mi juicio, fácil de encontrar en la demostración de la bondad de Dios por la cual Vico expresa el juicio que sigue:

“[...] la prueba continua que aquí se hará será la de convenir y reflexionar si nuestra mente humana, en la serie de los posibles que nos está permitido entender, y por cuanto nos está permitido, puede pensar en más o en menos u otras causas que aquellas de donde salen los efectos de este mundo civil” (S.N., 1744, § 345).

En segundo lugar, P. Rossi unifica dos definiciones viquianas del concepto de “perpetuidad”. La primera concierne al “progreso natural de las ideas humanas”, que es posible apreciar, en su devenir, solamente refiriéndose a “una ininterrumpida sucesión de cosas que es lo que quiere decir perpetuidad” (S.N. 1725, § 390); la segunda refiere el hecho de que “la perpetuidad de la historia sagrada con la profana se ha hallado asimismo antes, cuando demostramos el diluvio universal y que los gigantes han existido en la naturaleza” (S.N. 1725, § 407). La primera es puesta por Vico como principio de toda ciencia humana, tanto de las cosas sagradas cuanto de las profanas; la segunda reduce, en cierto modo, la historia gentil a ejercer de sierva de las narraciones bíblicas. En tercer lugar, sugeriría que se reflexionara acerca de este pasaje viquiano:

“Finalmente, atravesando el océano, en el nuevo mundo los americanos estarían ahora transcurriendo tal curso de cosas humanas, si no hubiesen sido descubiertos por los europeos” (S.N. 1744, § 1095).

Puesto que los españoles hubieron trasladado el cristianismo a América, se puede deducir de ello que los americanos habrían alcanzado, sin esto, el nivel de civilidad propio de las “repúblicas cristianas” que, en Europa, “resplandecían de humanidad”. El cristianismo no es, entonces, más que una variable dependiente del curso histórico.

Estas diversas modalidades procesuales, en el interior de la historia ideal eterna, se expresan también en la conversión de los conceptos de tradición y de sabiduría vulgar. Sobre este punto, el análisis de P. Rossi puede ser iluminador, con tal que se vaya más allá de la contienda entre laicos y católicos, como él propone hacer sin, por otra parte, desarrollar esta propuesta suya. Que existe una interpretación apologética de Vico, como teórico fiel de la Iglesia de Roma, es algo indudable; que existe una interpretación laica, es otro tanto evidente. Si no por otro, ésta está representada por los *Saggi vichiani* de F. Nicolini y por otros escritos de alto nivel de este estudioso, que documentan el persistente incumbir, sobre las obras de Vico, de la censura eclesiástica. En cierto modo, también N. Abbagnano manifiesta participar, en el plano histórico, de la tesis laicista, cuando, en la *Rivista di Filosofia*, aproxima Vico al Iluminismo<sup>55</sup>. La cuestión, sin embargo, está hoy expresada en otros términos. Vico no hace suyo el *catolicismo*, sino la *tradición católica*, sobre todo por aquellos aspectos que se oponen por un lado al libertinismo y, por otro lado, al determinismo de extracción protestante y jansenista. Sin embargo, cuando él incluye tal tradición en el concepto teórico de “sabiduría vulgar”, pretende decir que la filosofía, o sea la “sabiduría refleja”, debe estar precedida por un modo de sentir que implique a las plebes, tanto aquellas del pueblo hebreo o romano o americano, cuanto las de su tiempo. En otras palabras, la sabiduría vulgar representa la dimensión extensiva que, justamente, P. Rossi obtiene en la Dignidad CVI, descuidando por otro lado, como he dicho anteriormente, las diversidades históricas que se manifiestan en las diferentes épocas y que constituyen también los objetos específicos de la investigación del filósofo napolitano.

Como dice Rossi, Vico realiza una elección, que, añadido yo, apunta específicamente a una tradición, la católica. Elevada al nivel de universalidad, dicha elección es conforme a la teoría de la sabiduría vulgar de todos los pueblos y, por tanto, no sólo únicamente de la tradición católica. Finalmente, deseo añadir aún que, en mi opinión, no se puede comprender a Vico si no se afronta, también para la *Scienza Nuova*, la cuestión de las *occasioni*, cuya importancia he subrayado ya a propósito del *De Antiquissima*. A la luz del concepto de “ocasión”, aquél aparentemente clarísimo de “providencia” deviene problemático. A *Jove principium Musae* (S.N. 1744, § 391) significa que también los gentiles tuvieron su “providencia”. Depende de los ordenamientos en los cuales vive, que si el hombre, “[...] no pudiendo conseguir aquello que desea, al menos quiera conseguir lo que necesita para su utilidad: que es lo que se dice ‘justo’”. La justicia divina es, en realidad, “administrada por la divina providencia para conservar a la sociedad humana” (S.N. 1744, § 341). Inútil, creo, resultaría citar la infinitud de pasajes en los que Vico, por un lado, recalca la función de la descendencia divina que es la “providencia”, y en los que, por otro lado, la hace depender de la creatividad humana de una manera que corresponde a la “sabiduría vulgar de todas las nacio-

nes en las que se contemplaba a Dios por el atributo de su providencia” (S.N. 1744, § 365). Como sea, la providencia no domina, sino que sólo guía las utilidades y necesidades humanas. En cierto sentido, más bien depende de ellas. Aquí, está la clave de la ciencia de la historia y de la relativa autonomía del *facere* humano, no sólo teorizada, sino también reconocida como un componente de la *Pratica della Scienza Nuova* (S.N. §§ 1405-1411), donde la motivación pragmática llega a ser dominante, también en relación al *acmé*, o sea, al estado realistamente más perfecto posible de la sociedad humana.

Volviendo a la adhesión de Vico a la tradición católica, ésta se hace portadora de aquellas ideas, que, de algún modo, reflejan los sentimientos y las necesidades de las plebes y no equivale a una plena sumisión a la dogmática de esta religión. Inútilmente, en verdad, se esperaría en Vico cualquier alusión a la figura histórica y a la sublimación trinitaria de Cristo o de la tercera persona. La ortodoxia viquiana tiene relación con la edad del mundo, pero la ausencia de los susodichos elementos dogmáticos arroja alguna duda también sobre esta temática. En cambio, la cultura inspirada en el catolicismo se hallaba, en la época de Vico, muy lejos de estar muerta. Son testimonio de ello L. A. Muratori<sup>56</sup>, el Abate A. Conti, que, según Rossi, era más “audaz” que Vico, pero que, a la vez, era indudablemente un estimador del gran filósofo de Nápoles, tanto como para difundir en Francia la *Scienza Nuova*<sup>57</sup>. Lo testimonian todavía, una generación más tarde, siempre en el siglo XVIII, A. Genovesi, G. Ortes<sup>58</sup> y muchos otros. No tenemos documentos de una crisis verdadera y real de Vico después de su lucrecianismo; muchísimas, en cambio, son los testimonios de su elección, que antes hemos recordado. Si Vico, como sostiene Rossi, tenía su fama dentro del contexto cultural que le era contemporáneo y quizás, como Diderot, pensaba en la posteridad, él tuvo, en cierto modo, razón. De hecho, L. Boturini Benaduci, católico también, aunque un poco supersticioso, por primera vez, que yo sepa, moró por mucho tiempo en México, no como viajero o misionero o noble o funcionario español, sino por un efectivo y profundo interés por la historia, el desarrollo civil, las ideas religiosas, mezcla de catolicismo y de antiguos residuos de religiones indígenas de los pueblos nativos de aquella tierra. No titubeo en llamar científicos los resultados de las perseverantes investigaciones de este estudioso, que recorría México, e iba al encuentro de las personas más acreditadas de los pueblos, hasta de los más pequeños, de esta vastísima tierra, teniendo siempre como guía la viquiana *Scienza Nuova* (1725) y, sobre todo, aquellas partes de ella que se referían a los pueblos del nuevo mundo.

La investigación de Boturini era, como se diría hoy, “etnológica”; él había recogido una ingente cantidad de documentos, imágenes pictóricas, símbolos de este pueblo, representaciones de divinidades, composiciones poéticas, armas y escritos de no pocos autores originarios de aquella tierra, que recordándola recorrían la historia antes y después de la conquista española. Boturini, llegado a México en 1736, fue expulsado de él en 1743, a causa de su “guadalupismo”, tenido “peligroso” por las autoridades españolas. Por guadalupismo debe entenderse la veneración de la Virgen en el templo de Guadalupe, donde se elevó una vez aquél dedicado a la diosa Centeotl o Tonatzin. Los indígenas trenzaron secretamente la simbología cristiana, llevada por los españoles, con su antiguo culto<sup>59</sup>, lo que hizo brotar en el virrey alguna sospecha, porque Boturini se mostraba seguro del concepto de “sabiduría vulgar”, lo que favorecía tal enlace. Aunque habiendo sido despojado de algunos de sus preciosos hallazgos en el curso del aventurado viaje hacia España, Boturini publicó en Madrid,

en 1746, su *Idea de una nueva historia general de la América septentrional*. Más tarde, Boturini se encontró con el gran estudioso Gregorio Mayáns y Siscar en Valencia y, en la Academia de esta ciudad, pronunció una oración en la que elogiaba a Vico, criticaba a las teorías iusnaturalistas y elaboraba un informe de sus investigaciones en tierra mexicana. G. Mayáns apoyó abiertamente, en su *Judicio* de 1750<sup>60</sup>, junto con Boturini también a Vico por la superioridad de su concepción del derecho natural, comparada con las concepciones protestantes. Con ello, la fama de Vico es sancionada en España, un país en el que la tradición católica era muy fuerte, si bien sostenida, con diversas atenuaciones, tanto por conservadores como, también, por progresistas.

Habiendo ya expuesto lo que me apremiaba decir sobre el ensayo de P. Rossi, quedan por discutir sólo dos pequeñas cuestiones. Retomo, en primer lugar, lo que él alude acerca de la relación entre Gramsci y Vico, confirmando su tesis, ya por mí rebatida, sobre la tradición Spaventa-Croce-Gramsci. En conclusión, P. Rossi escribe: “En vista de este edificante objetivo se podía también ignorar la sustancia del juicio formulado por Antonio Gramsci sobre Giambattista Vico”<sup>61</sup>. Debo antes que nada congratularme con P. Rossi por el hecho de que él, autor de una investigación sobre el tema de la ciencia en los *Quaderni del carcere* de A. Gramsci, hoy, aunque no siendo completamente marxista, a diferencia de muchos que han sido marxistas, haya demostrado también en *Devozioni* una sana ausencia de prejuicios que, entre otras cosas, le inducen a reconocer que Gramsci es digno de dialogar con un gran filósofo como G.B. Vico. Atribuido este mérito, paso a indicar dos errores en los que ha caído P. Rossi. El primero consiste en creer que yo, que soy un “devoto” también de Gramsci, haya podido ignorar lo que este último ha dicho de Vico; el segundo está en el hecho de que Rossi, por la urgencia en escorar a Gramsci a favor de sus tesis, muestra ignorar las motivaciones sobre cuya base Gramsci expresó su juicio. El pasaje gramsciano, al que creo se refiere Rossi, es una especie de comparación entre Hegel y Vico. Este contiene una explícita polémica con un célebre libro de B. Spaventa que había sostenido la tesis de la circulación europea de la filosofía italiana, de manera que Bruno vendría a ser el Spinoza italiano y Vico nuestro Hegel nacional. Croce y Gentile, a su vez, se habían hecho sostenedores de esta tesis.

Escribe Gramsci en realidad: “Entre Croce-Gentile y Hegel se ha formado un anillo-tradición Vico-Spaventa-(Gioberti)”. El filósofo napolitano, según Gramsci, es genial por “haber concebido un vasto mundo desde un pequeño ángulo muerto de la historia ayudado por la concepción unitaria y cosmopolita del catolicismo [...]”<sup>62</sup>. Gramsci no tenía a su disposición, durante su aislamiento carcelario, ninguna obra de Vico y basaba su análisis sólo en sus propios recuerdos y en algunos escritos de B. Croce. Por tanto, su juicio es de hecho una polémica contra la interpretación de B. Croce, que tendía a colocar el pensamiento de Vico en el ámbito ideal de la filosofía clásica alemana. Además, a Gramsci le urgía iluminar el contexto histórico, que para él era un “pequeño ángulo muerto”, donde hubo de operar la genialidad de Vico. Por mi parte, de cualquier modo que se quieran valorar mis investigaciones, ellas han pretendido ser un desarrollo de las anotaciones gramscianas dejando a parte la diversa concepción que me he ido haciendo de la cultura napolitana y de su importancia. Teniendo en cuenta todo ello, parece completamente fuera de lugar hacer de Gramsci el precursor de una polémica contra los “devotos” de Vico.

La segunda cuestión, de la cual quiero tratar, es la constante atribución a Vico de una “filosofía sin naturaleza”. Tras haber discutido dos consideraciones que le hago, P. Rossi escribe:

“La tercera observación se refiere a mi ‘cercanía’ a las tesis de Pietro Piovani. Que es realmente verdadera, que no niego para nada y que me sorprende mucho que pueda suscitar algún estupor. Esa ‘cercanía’ no concierne ni a la visión del mundo, ni a la definición de la filosofía, ni a la interpretación general del significado histórico de la filosofía de Vico. Concierne sólo a la específica definición de la filosofía viquiana como una ‘filosofía sin naturaleza’. Esta última expresión [“filosofía senza natura”] -en el contexto en el cual la he usado- quiere decir para mí (a diferencia, quizás, de lo que puedan entender Pietro Piovani y otros intérpretes) una única cosa: que Vico, tan fuertemente interesado y apasionado por el *pasado*, no se interesa *nunca* [...] por *el pasado de la naturaleza*. *La historia del hombre se despliega para Vico* (como más tarde para Benedetto Croce, que en este sentido es ciertamente de verdad ‘viquiano’) *en el interior de una naturaleza que no tiene una historia*”<sup>63</sup>.

En nota, D. Ph. Verene es citado por Rossi como un partidario de esta interpretación. En primer lugar, dudo que se pueda hablar de una filosofía prescindiendo de su “visión del mundo”, de su “definición” misma, de la “interpretación general del significado histórico”. En segundo lugar, aun admitiendo, sin tener de ello no obstante la certeza, que hoy los más grandes intérpretes de Vico, incluido D. Ph. Verene, aceptan esta fórmula, dudo que ella sea válida para todos los lectores de Vico, especialmente aquellos del siglo XVIII. De hecho, A. Vallisneri Jr., maestro de Lazzaro Spallanzani e hijo y editor del gran investigador, que también tuvo relación con Vico y que trató de los fósiles animales y de la circulación de las aguas en las cavidades terrestres, elabora un principio de uniformidad, sosteniendo la posibilidad de deducir de ello “[...] un orden oculto de la providencia, que difunda con igual proporción los fenómenos físicos, y también los fenómenos civiles y morales”<sup>64</sup>. En tercer lugar, teniendo en cuenta que P. Rossi ha tomado distancias de las posiciones teóricas de P. Piovani, inventor de esta fórmula<sup>65</sup>, debo concluir que la expresión usada por P. Rossi, a diferencia de aquella de Piovani, tiene un significado metafórico. En este caso, sin embargo, protesto, porque a P. Rossi se le consiente impunemente usar metáforas y a mí, en cambio, me está severamente prohibido.

Imagino que P. Rossi pensará para sí, después de haber leído este escrito mío, que el capitulito 1º es bastante preciso; que el 2º es malicioso; que el 3º repite cosas ya dichas por Marco; que el 4º toma el tema de tesis mías, que Marco retoma. Si pudiese oírlo, le respondería: querido Paolo, estoy de acuerdo con estos juicios tuyos. Mantengo bastante poco de aquello que he escrito en el ‘84 o en el ‘88; siempre me he visto en el tiempo participando intelectual y emotivamente en los acontecimientos de mi época. Encuentro mi escrito laterziano rico en intuiciones, que deberían ser precisadas, contextualizadas, y que, lo reconozco, aisladas pueden prestarse a muchos equívocos. Desde que lo escribí, han pasado casi tres lustros, y desde que le añadí las páginas sobre tí ha pasado casi un decenio. Períodos de tiempo de este género, referidos al acelerado “siglo breve”, se corresponden con arcos tem-

porales mucho más largos que en otras épocas. Tu has mantenido con los acontecimientos una distancia, por así decir, de orden espacial, a pesar de que tus páginas más bellas estén dedicadas al tema del tiempo. Estas diferencias no han obstaculizado nunca nuestra amistad y la estima que, recomenzando muchas veces, tú deseas confirmarme en las páginas de *Devozioni*, y que yo quiero hacer recíproca aquí, no por deber de cortesía, sino porque te estimo y te aprecio como hombre y como historiador de la filosofía. Entre las muchas cosas que tenemos en común, quiero destacar una, y es que entre nuestros maestros está también Eugenio Garin, cuya influencia sobre ti ha sido directa, mientras que indirecta sobre mí, pero, en ambos casos, benéfica.

[Trad. del italiano por Jose M. Sevilla]

## NOTAS

1. P. ROSSI, "Devozioni vichiane", *Rivista di Filosofia*, LXXXVI Agosto 1995, n. 2, pp. 173-215. Advierto de que con el signo § pretendo indicar el párrafo de las obras viquianas conforme a las ediciones de Nicolini y de Battistini. Por lo que se refiere a la *Scienza Nuova*, los §§ del 1 al 1192 están en ambas ediciones. Los §§ del 1193 al 1486 están sólo en la edición de Nicolini.
2. P. ROSSI, *Le sterminate antichità: studi vichiani*, Nistri Lischi, Pisa, 1968.
3. P. PIOVANI, "Vico e la filosofia senza natura", en *Atti dell' Accademia Nazionale dei Lincei*, CCCLXVI, 1969, pp. 247-268.
4. N. BADALONI, *Introduzione a Vico*, Laterza, Bari, 1984; 2ª ed. acrecentada 1988; 3ª ed. 1995.
5. P. ROSSI, "Devozioni...", cit., p. 195.
6. *Ibid.*, p. 196.
7. S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, Laterza, Bari, 1972.
8. P. ROSSI, "Devozioni...", cit., pp. 198-199.
9. *Ibid.*, p. 200.
10. *Ibid.*, p. 203 y B. DE GIOVANNI, "Fu scienza e fu nuova", *Rinascita*, 8 de septiembre 1984, p. 16.
11. P. ROSSI, "Devozioni...", cit., p. 204.
12. *Ibid.*, p. 211 y Vico, *S.N.* 1725 § 406.
13. P. ROSSI, "Devozioni...", *ibidem*.
14. *Ibid.*, pp. 212-213.
15. *Manoscritti napoletani di Paolo Mattia Doria*, 5 vol. a cargo de G. Belgioso, P. De Fabrizio, M. Marangio, y A. Spedicati; *Altri manoscritti di Paolo Mattia Doria*, a cargo de A. Spedicati. Los seis volúmenes están editados por Congedo Galatina, 1981-86.
16. P. ROSSI, "Devozioni...", cit., p. 215.
17. Mi tesis doctoral fue titulada *Retorica e storicità in Giambattista Vico*. Por sugerencia de C. Luporini, que había sido el primer ponente, extraje de ella dos ensayos: "Umanesimo e neoplatonismo nelle orazioni vichiane" e "Il problema della grazia e della provvidenza nella filosofia di G.B. Vico", aparecidos ambos en *Società*, 1946 n. 5 y n. 7-8; véase la recensión del primero, aparecida en la revista crociana *La Critica* y, posteriormente, reimpressa por B. Croce en *Nuove pagine sparse*, Ricciardi, Napoli, MCMXLIX, vol. II, pp. 204-205.
18. G. COSTA, *Vico e l' Europa. Contro la boria delle "nazioni"*, Guerini, Milano, 1996, pp. 60-61.
19. Atribuyo a este adjetivo el significado emergente en un *Appendice* del juvenil libro de C. LUPORINI titulado *Situazione e libertà nell' esistenza umana*, Le Monnier, Firenze, 1942, pp. 249-253; 2ª ed. Editori Riuniti, Roma, 1993, pp. 218-223. Dicho adjetivo le sirve a Luporini como calificación del término "ateísmo" en F. Nietzsche y como crítica de él por parte de M. Scheler.
20. N. BADALONI, *Introduzione a Vico*, cit., p. 27.
21. *Ibid.*, p. 8. Para Herbert de Cherbury véase *Tractatus de veritate prout distinguitur a revelatione, a possibili et a falso*, Lione 1624 y *De religione gentiliū errorūque apud eos causis*, Amstedolami MDCC. Esta obra nunca es mencionada por Vico; su autor tuvo fama de ser uno de los tres "impostores".
22. Para el *De Antiquissima* véase G. VICO, *Le orazioni inaugurali, il De Itolorum sapientia e le*

*Polemiche*, a cargo de G. Gentile y F. Nicolini, Laterza, Bari, 1914. El capítulo del *De Antiquissima* al que me refiero es el VII, pp. 175-185.

23. *Ibid.*, p. 175.

24. La expresión usada por mí se halla, además de en la *S.N.* 1744, también en el *De mente heroica* (1732) en *Opere* a cargo de A. Battistini, Mondadori, Milano, 1990, vol. I, p. 396.

25. Para todo ello véase G. VICO, *Le orazioni inaugurali...*, cit., p. 165.

26. *Ibid.*, p. 173.

27. *Ibid.*, p. 174.

28. *Ibid.*, p. 177.

29. *Ibid.*, pp. 211-212.

30. El término "atracción" es usado por Galilei en referencia a aquella magnética, propia de la tierra, pero también, como todos saben, al objeto de la ley fundamental expuesta por Newton. Que Vico tuviese en gran estima a Newton está demostrado por una carta enviada al filósofo napolitano por el livornés G. Attuas, que le garantizaba haber hecho llegar a I. Newton una copia de su *S.N.* 1725. (Véase G. VICO, *L'Autobiografia, il carteggio e le poesie varie*, a cargo de B. Croce, Bari, 1911, p. 35, y acerca de ello: E. GARIN, "Le citazioni di Vico", *Giornale critico della Filosofia Italiana*, a. LX, 1981, f. III, pp. 380-386, citado también por Rossi) Por lo que se refiere al éter, éste fue creído también por Newton como una posible solución apta para explicar cómo la atracción puede verificarse también en un espacio no vacío, si éste está lleno de una sustancia móvil e incapaz de procurar resistencia efectiva. Sobre esta idea de Newton véase A. CONTI, *Scritti filosofici*, a cargo de N. Badaloni (Fulvio Rossi Ed., Napoli, 1972) con una *Introduzione* mía, en la que hace pública una carta de Conti, que refiere los términos de un coloquio suyo con Newton.

31. G. VICO, *Le orazioni inaugurali...*, cit., p. 207.

32. *Ibid.*, p. 217. La expresión "Gran Galileo" se halla también en P.M. DORIA, *Altri Manoscritti*, cit., p. 143.

33. El título completo es *Discorsi e dimostrazioni matematiche, intorno a due nuove scienze attenenti alla meccanica e i movimenti locali, del Signor Galileo Galilei, filosofo e matematico primario del Serenissimo Gran Duca di Toscana. Con una Appendice del centro di gravità d'alcuni Solidi*. Ya en la atenta lectura de este título se podrá observar la centralidad de la matemática en relación a la "mecánica" y a la transmisión del movimiento entre los cuerpos, que son los temas fundamentales de Vico. Por lo que se refiere a los múltiples infinitos se puede recordar, además de las paradojas, la idea galileana de que un cuerpo debe recorrer infinitos puntos en su movimiento de caída y, además, la infinitud de la percusión.

34. El particular se halla también en G. VICO, *Opere Giuridiche. Il diritto universale*, a cargo de P. Cristofolini y con la *Introduzione* de N. Badaloni, Sansoni, Firenze, 1974, p. 327, donde el *Caput I* es titulado *Nova Scientia tentatur [...]*

35. G. VICO, *Le orazioni inaugurali...*, cit., pp. 264-265.

36. *Ibid.*, p. 265.

37. *Ibid.*, p. 269.

38. G. GALILEI, *Il Saggiatore*, en *Le Opere di Galileo Galilei*, Edizione Nazionale, vol. VI, Barberà, Firenze, 1968, p. 352. ["Mentre l'assottigliamento e attrizione resta e si contiene dentro a i minimi quanti, il moto loro è temporaneo, e la lor operazione calorifica solamente; che poi arrivando a l'ultima e altissima risoluzione in atomi realmente indivisibili, si crea la luce, di moto o vogliamo dire espansione e diffusione istantanea e potente per la sua, non so se io debba dire sottilità, rarità, immaterialità, o pure altra condizion diversa da tutte queste ed innominata, potente, dico, ad ingombrare spazii immensi"]. [N.T.: El texto está tomado de la traducción española de José Manuel Revuelta: GALILEO GALILEI, *El Ensayador*, trad. del it., prólogo y notas por J.M. Revuelta, Aguilar, Buenos Aires, 1981, p. 300.]

39. G. VICO, *L'Autobiografia...*, cit., p. 34.

40. Véase D. Ph. VERENE, *Vico. La Scienza della fantasia*, trad. it. de *Vico's Science of Imagination* a cargo de F. Voltaggio, introducción de V. Mathieu, Armando, Roma, 1984, p. 53, y además la discusión, que precede a esta página, con M. Fisch. Véase también el innovador *The new art of autobiography. An essay of the "Life of Giambattista Vico written by himself"*, Clarendon Press, Oxford, 1991, p. 1 y *passim*.

41. Véase la reproducción anastática de la edición napolitana de 1730, intitulada *Principj d'una Scienza Nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, a cargo de M. Sanna y F. Tessitore, Morano, Napoli, 1991, p. 165.

42. P. ROSSI, "Devozioni.", cit., p. 192.

43. Por escrúpulo francamente excesivo, C. Ginzburg recuerda, en nota, por quién le fue suplementada la información sobre Th. Burnet. Véase C. GINZBURG, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Einaudi, Torino, 1976, p. 172.

44. Véase G. VICO, *Opere giuridiche*, cit., pp. 91 y ss..
45. La importancia del concepto del individual "instinto de conservación" es destacada, además de por muchos autores renacentistas y clásicos, por G. Valletta, para el cual no sólo en los hombres "sino en los animales brutos aún se advierte un no se qué [...] que conduce también a su conservación, haciéndolos esquivar el mal y seguir aquel bien del que son capaces, según su propia condición, que otros han llamado instinto natural" (G. VALLETTA, *Storia della Filosofia*, Bibl. Naz., Napoli, p. CXCI). Para Vico, véase *S.N.* 1744, § 343.
46. N. BADALONI, *Introduzione a Vico*, cit., p. 41.
47. La frase es repetida en *S.N.* 1744, § 1096 en relación a los recursos ["ricorsi"].
48. P. ROSSI, "Devozioni...", cit., pp. 212-214.
49. G. VICO, *Opere Giuridiche*, cit., p. 425.
50. *Ibid.*, p. 771.
51. *Ibid.*, pp. 903 y ss..
52. *Ibid.*, p. 903 y p. 911.
53. *Ibid.*, pp. 445-447.
54. Para dicho texto, véase: *S.N.* § 16, donde se escribe que Moisés impuso a su pueblo que quemase los bosques allá por donde se extendiesen sus conquistas; *S.N.* 1744, §§ 190, 517 y 968, donde es mantenido el tema general, sin referirse a Jefe ni a Abraham; *S.N.* 1744, § 544, donde se afirma que el thesaurum auri es el pan de trigo del cual había sido privado Job durante las pruebas impuestas por Dios; *S.N.* 1744, § 557, donde está escrito que Abraham, un jefe de una "familia" de esclavos, hizo la guerra a los reyes gentiles; *S.N.* 1744 § 585, del que se recaba que Moisés llamaba "reyes" a los descendientes de Esaú, como ocurre con los héroes homéricos; *S.N.* 1744, § 1017, donde Vico, comparando la transformación del nombre "helenos" en el más tardío de "griegos", advierte la analogía con la transformación nominal de "filii Israel" en "pueblo hebreo".
55. Véase N. ABBAGNANO, "Il concetto della storia nel' illuminismo italiano", *Rivista di Filosofia*, LVI, 1965, pp. 283-296.
56. L. Muratori tenía como correspondiente epistolar en España a Gregorio Mayáns y Siscar, y su epistolario ha sido publicado por A. Mestre. Para documentar la fama de Muratori en Alemania, consúltese: LUDWIG ANTON MURATORI, *Über die Einbildungskraft des Menschen mit vielen Zusätzen herausgegeben von Georg Hermann Richerz*, Leipzig, 1785. Richerz menciona más veces la obra kantiana contra la *Schwärmerei*. Recuerdo que la primera edición de la *Kritik der reiner Vernunft*, además de una reflexión sobre la ciencia newtoniana, es también una teoría de la *Einbildungskraft*.
57. He publicado el escrito de A. Conti sobre Vico en un apéndice a mi ensayo "Vico nell' ambito della filosofia europea", en AA.VV., *Omaggio a Vico*, Morano, Napoli, 1968, pp. 261-264.
58. Resulta importante sobre G. Ortes: M. DI LISA, "Chi mi sa dir s'io fingo?". Newtonianesimo e scetticismo in Giammaria Ortes", *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 1988 f. II, pp. 202-249, y "Geometra Natura. La filosofia di Giammaria Ortes", *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 1991 f. III, pp. 409-430.
59. F.S. CLAVIGERO, *Storia antica del Messico*, trad. it., Cesena, MDCCXXXI, vol. II, p. 22.
60. Véase: *Un vichiano in Messico*, Lorenzo Boturini Benaduci, a cargo de N. BADALONI, Pacini, Luca, 1990; La *Oratio* de Boturini y el *Judicio* de Mayáns publicados por M. GHELARDI en *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, a. LXII, 1984 f. 3, pp. 400 y ss.; F. VENTURI, "Un vichiano tra Messico e Spagna: Lorenzo Boturini Benaduci", *Rivista storica italiana*, a. LXXXVIII, 1975 f. IV, pp. 770 y ss.. Para un complemento sobre los datos biográficos de este autor, véase también N. BADALONI, "Idea del Messico: lo strano caso di Lorenzo Boturini Benaduci", *Contract*, a. 8, 1992, n. 15, pp. 24-26.
61. P. ROSSI, "Devozioni...", cit., p. 184.
62. A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, a cargo de V. Gerratana, Einaudi, Torino, 1975, vol. II, p. 1317.
63. P. ROSSI, "Devozioni...", cit., p. 184.
64. Véase N. BADALONI, "Storia della natura e storia del uomo in uno sconosciuto vichiano del '700", *Critica storica*, 1967, n. 6, p. 803. Las referencias de Vallisneri Jr. a Vico están reflejadas por mí en las páginas 806-813.
65. Sobre P. Piovani ha escrito, reconociéndole los méritos que le corresponden, E. GARIN, "Gli studi vichiani di Pietro Piovani", *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XIV-XV, 1984, pp. 7-19.

