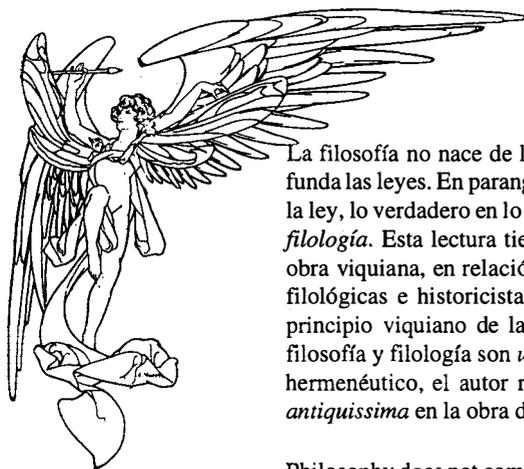


VICO: ENTRE HISTORIA Y NATURALEZA*

Vincenzo Vitiello



La filosofía no nace de la filología (legislación), sino que es ella quien funda las leyes. En parangón con Platón (Sócrates), la razón se implica en la ley, lo verdadero en lo cierto, la razón en la autoridad, la *filosofía* en la *filología*. Esta lectura tiene consecuencias sobre la interpretación de la obra viquiana, en relación a la cual el autor se distancia de las lecturas filológicas e historicistas. El *ordo rerum* es el rasgo fundamental del principio viquiano de la verdad: conforme a la doctrina del «orden», filosofía y filología son *una cosa*, no dos distintas. Situado en este plano hermenéutico, el autor reivindica la importancia y centralidad del *De antiquissima* en la obra de Vico, e interpreta su concepción de la historia.

Philosophy does not come out from philology (legislation), but rather it is philosophy itself which grounds the law. Correspondingly to Plato (Socrates), reason is embedded in law, the false into what is the true, reason in authority, *philosophy* finally into *philology*. This particular reading has certain consequences for the Vichian corpus, of which the author seems to be far away from the historic and philological interpretation. The *ordo rerum* is the essential feature in the Vichian principle related with the truth: according to doctrines of «order», philosophy and philology are just *one* thing altogether and not two separate things. From this hermeneutical view the author claims the *De antiquissima*'s importance and its central core along the Vico's work and sets forth a particular interpretation of history.

*los orígenes de las cosas deben
ser todos por naturaleza groseros
(Vico)*

*Este texto constituirá el capítulo central del próximo libro sobre «topología» que el autor tiene previsto titular *Ordine e differenza. La svolta topologico-trascendentale dell'ermeneutica*, el cual se publica como ensayo autónomo por primera vez en *Cuadernos sobre Vico*. [C.S.V.]

I

EL CIRCULO NOMOS-LOGOS / LOGOS-NOMOS

aquella razón que a mí,
razonando, se me muestra la mejor
(Platón)

1. «La filosofía, para ayudar al género humano, debe alentar y dirigir al hombre caído y débil, no forzarle la naturaleza ni abandonarlo a su corrupción» (*Scienza Nuova seconda*, Dignidad V)¹.

La función *moral* atribuida por Vico a la filosofía muestra con toda evidencia la matriz platónica de su pensamiento. Por lo demás, declarada súbitamente con la crítica de los «estoicos» y de los «epicureos», los primeros porque desean la mortificación de los sentidos, los segundos porque se abandonan a ellos. Contra los «filósofos monásticos y solitarios» Vico defiende a los «filósofos políticos, y principalmente a los platónicos». Enuncia por tanto las dos *dignidades* que siguen:

La VI:

«La filosofía considera al hombre como debe ser, y así no puede agrandar más que a unos pocos, que querrían vivir en la república de Platón, y no revolcarse en la escoria de Rómulo.»

La VII:

«La legislación considera al hombre como es, para hacer buenos usos de él en la sociedad: como de la ferocidad, de la avaricia, y de la ambición, que son los tres vicios que atraviesan todo el género humano, hace de ellos la milicia, el comercio y la corte, y de esta manera la fortaleza, la opulencia y la sabiduría de las repúblicas; y de estos tres grandes vicios, los cuales ciertamente destruirían la generación humana sobre la tierra, resulta la felicidad civil (*OF*, p. 433).

¿*Ex legislatione philosophia*², o no, más bien: *ex philosophia legislatio*?

Está claro: no se trata solamente de seguir el desarrollo histórico de las relaciones entre *Nomos* y *Logos* a partir de Heráclito, o de Píndaro; la cuestión es más amplia, y lo es tanto que necesita determinar el carácter propio del *Nomos* de la *Ciudad platónica*. De la *polis*, esto es, que nace con la filosofía y sólo con ella. Se trata de comprender, ante todo, qué ha ocurrido en la comunidad de los hombres con el *nacimiento* de la filosofía. Y es a partir de esta comprensión como se entiende la *tarea* que Vico asignaba a la filosofía, y, por tanto, la relación de ésta con la *legislación*.

Un fragmento de Heráclito dice: *οὐκ ἔμου ἄλλα τοῦ λόγου ἀκούσαντας* -escuchando no a mí sino al Logos... (*D-K*, fr. 50). En cuanto a Parménides, la Verdad que él comunica le ha sido dictada por la Diosa (*D-K*, fr. 2). De forma distinta habla Sócrates, el filósofo. No por

casualidad se le encuentra cerca del tribunal (*Euthiphr.*, 2 ss.), o en el tribunal, mientras se defiende (*Apol.*), o cuando no en la celda (*Krit.*, *Phaidon*). Quienes aún le tenían estima, decían que él había superado a Dédalo en el arte de hacer moverse las cosas estables, convirtiendo también en inciertos y vacilantes los más firmes conceptos (*Euthiphr.*, 11 b-d); los enemigos le acusaban de introducir nuevos dioses en la Ciudad y de corromper a los jóvenes (*Apol.*, 24 b-c). Amigos y adversarios estaban de acuerdo al advertir su extravagancia, su carácter inquietante (*Men.*, 80 a). Era *extraño* a las leyes de la Ciudad. Tanto más extraño cuanto más las observaba. La prosopopeya de las Leyes representada en el *Critón* (50 ss.) es el ejemplo evidente de ello. Los *Nomoi* se le presentan a Sócrates en toda su austera majestad. Y le hablan -como sólo las Leyes saben y pueden hablar, mandando. Ordenando a Sócrates someterse al veredicto del tribunal, aunque sea injusto. Tú *debes* -dicen. Pero no dicen sólo: «debes». Dicen: *debes -porque...* «Porque»: las Leyes exhiben sus títulos de legitimidad a Sócrates; los *Nomoi dan razón* (*λόγον διδόναι*) de sí al hombre condenado por la Ciudad: al último de los ciudadanos. El cual las enjuicia. Precisamente, por que es Sócrates el que en último análisis *decide* qué hacer. La sentencia es de Sócrates -que se comporta no sólo con el buen *Critón* sino también con las Leyes, como siempre en la vida: conformándose a aquel «logos (palabra, discurso, razón) que a él *razonando* (*λογιζομένῳ*) se le muestra el mejor» (*ibid.*, 46 b).

Sócrates no cesa nunca de interrogar y de interrogarse -sobre las *razones* de las Leyes, y sobre su misma *razón*. Esto significa que la filosofía *no nace, no puede nacer*, de la legislación, sino que es ella quien *funda* las leyes. También las Leyes que *pre-existen* a ella, de modo que la autoridad de éstas deriva, de hecho, de la *razón*, y no viceversa. Derramándose sobre el pasado, la filosofía voltea las relaciones temporales: es el presente el que instituye al pasado, y no el pasado al presente³.

Así es para Platón; ¿pero y para Vico?

Si leemos las dignidades VI y VII parece que significa lo contrario. La filosofía por sí sola no puede ayudar más que a unos pocos, a los elegidos. A aquellos que ya habitan en la República de Platón. Pero la escoria de Rómulo, no tiene necesidad de la filosofía, no, sino de la legislación *que es antes* de la filosofía; que educa a cuantos -y son los más- viven inmersos en los sentidos y en las pasiones. Es la legislación la que, cambiando los vicios en virtudes, convierte la «ferocidad» en «milicia» y «fortaleza», la «avaricia» en «mercancía» y «opulencia», la «ambición» en «corte» y «sabiduría de las repúblicas». Sólo *tras* la educación de las Leyes puede nacer la filosofía.

Y aún hay que decir, por otra parte, que sirve para remarcar la diferencia entre la posición viquiana y aquella del Sócrates platónico. Leamos cómo continúa la dignidad VII:

«Esta dignidad prueba la existencia de la providencia divina y que ella sea una mente divina legisladora, que de las pasiones de los hombres, todos pendientes a sus utilidades privadas, por las que vivirían como bestias feroces en sus soledades, ha hecho los órdenes civiles por los que viven en una sociedad humana.»

Vico se muestra mucho más cercano a Heráclito y a Parménides que no a Platón: a la *Sophia* que no a la *philo-sophia*. La «mente divina legisladora» es la Diosa, es Diké, el *Logos*

-no la palabra del hombre. De esta «mente divina» el hombre se pone todo lo más a escuchar -si y cuando es capaz de entender los dictámenes-; pero a menudo es sólo el inconsciente portador de ella. Casi *asinus portans mysteria*.

2. Quizá baste profundizar un poco la cuestión, o tan sólo ampliar el horizonte, para vez cómo las relaciones o delineaciones entre filosofía y legislación -en Vico y en Platón- cambian, o si incluso, no se invierten directamente. La primera consideración por hacer es que si en Vico la providencia se revela a la *razón*, a la «reflexión», esto es para indicar que hay un ligamen privilegiado entre la «mente divina» y la «mente pura» del hombre. Y esto significa que hay una filosofía *antes* de la filosofía: una *razón* que opera en los hombres primero inconsciente y luego conscientemente. Una razón que es *institutriz* de las Leyes. Si no la filosofía consciente, es la inconsciente la madre de la Ciudad. La «mente divina» es esta *filosofía*. No por otra cosa la *Scienza Nuova* se presenta en conjunto como «una teología civil razonada de la providencia divina» (OF, p. 456) y como «una filosofía de la autoridad, que es la fuente de la 'justicia externa' como dicen los teólogos morales» (OF, p. 486). Donde «filosofía de la autoridad» vale no sólo como genitivo objetivo, sino también como subjetivo -basta considerar que «autoritas» es «pars rationis» (De Uno, c. LXXXIII: OG, p. 101). Es éste un punto sobre el cual se deberá volver en la continuación del discurso. Pero ahora pasemos a Platón.

Es conocida la reinterpretación platónica del mito de Prometeo enunciada en el *Protágoras* (320 c-322 d). Luego que Epimeteo había distribuido todos los dones de la tierra a los animales dejando al género humano privado de recursos, Prometeo, para suplir tal carencia, robó el fuego a los dioses y lo donó a los hombres, enseñándoles el modo de usarlo para fabricarse las armas con las que defenderse de las fieras y los utensilios necesarios para procurarse el alimento y poder proveerse de un techo. Los hombres, sin embargo, usaban las *technai* enseñadas por el Titán también para combatir entre ellos. Zeus, preocupado por la supervivencia de la estirpe de los hombres, les envió el «pudor» (*αἰδώς*) y la «justicia» (*δικη*). Los hombres aprenderían así a convivir⁴

El origen de la Ciudad -de la Ciudad en Platón- no es por tanto humano sino divino. Y esto comporta que la Ley institutriz de la *polis*, la Ley que está a la base de toda ley -Diké- no nace con la filosofía. Antes al contrario, la filosofía, los *logoi* de los hombres ni siquiera son capaces de dar voz a esa única Ley que está en lo más alto de toda ley ciudadana. Esta Ley, esta «buena naturaleza» (*εὖ πεφυκός*) se revela por iluminación interna sólo a quien tiene «buena naturaleza» (*εὖ πεφυκότι*) (VII Lett. 343 e-344 b).

¿Qué distingue aquí al *philo-sophos* del *Sophòs*?

Volvamos a oír la voz de Heráclito:

«De esta razón, que como aquí se razona de ella así es siempre, los hombres se muestran incapaces de comprenderla, antes de oírla y después de haberla oído; ya que, a pesar de que todas las cosas suceden conforme a esta razón, ellos se asemejan a inexpertos, al experimentar palabras y obras, como las que yo voy exponiendo analizando cada cosa de acuerdo con su naturaleza e indicando cómo está. En cambio, a los demás hombres se les escapan las cosas, cuanto hacen despiertos, al igual que olvidan cuanto hacen dormidos.» (D-K, fr. 1).

No instituyendo ellos las Leyes, los hombres ni siquiera son capaces de la verdad: «no pertenece a la naturaleza humana el conocimiento, sí en cambio a la divina» (*D-K*, fr. 38). Mas, ¿la *philo-sophia* puede ser aún tal si pierde su carácter *dia-lógico*, exotérico? ¿Es aún *philo-sophia*, puede aún reivindicar este nombre, aquel saber que por definición no es participable a todos?⁵

En la relación filosofía-legislación está en juego el destino mismo de la filosofía, su capacidad de distinguirse de la *Sophia*.

3. Si releemos ahora las tres dignidades citadas al comienzo, nos daremos cuenta de que el problema para Vico es doble, consistiendo en reivindicar para la *razón* (para la «mente») la fundación de la Ciudad (la legislación) y a la vez en reconocer que hay una «razón» *antes* de la «razón filosófica». La «mente divina» es esta razón que está *antes* de la razón filosófica -y su fundamento.

También respecto a esto el parangón con la situación socrática se impone de nuevo.

Se ha dicho que Sócrates, el condenado, es quien juzga al final las mismas Leyes. ¿Pero cómo las juzga? Se ha dicho también lo siguiente: las juzga con esa razón que a él cuando razona se le manifiesta la mejor. A él razonando; o sea, no Sócrates, sino la *razón* de Sócrates enjuicia las Leyes. La distinción es fundamental. Si fuese a juzgar Sócrates, y no la *razón*, en nada y para nada se distinguiría su juicio de aquél del sofista -de un Trasímaco, por ejemplo-, para el cual lo «justo» es la utilidad de quien tiene la fuerza de imponerse sobre los demás. (Los *Nomoi* jamás se le presentarían a Trasímaco para exhibir los propios títulos de legitimidad, las propias razones. El hecho mismo denunciaría la impotencia de éstas, y sería por tanto una invitación a no respetarlas. En la perspectiva de Trasímaco las Leyes se imponen sin *dar razón*, con la fuerza, ni más ni menos, si y cuando la tienen⁶). Por tanto, si las Leyes se presentan a Sócrates, esto es porque una *misma razón*, un mismo *logos* guía a ellas y a Sócrates. Sócrates juzga la razón con la razón. En Sócrates es la razón la que, plegándose sobre sí misma, se declara. La diferencia entre Sócrates y el buen Critón se halla toda aquí: Sócrates se despoja totalmente de la propia *singularidad*, para elevarse a *logos* universal, a razón de todos y de cada uno. Critón permanece en Critón, un hombre entre tantos otros, un particular. Sócrates, en cuanto es la razón universal, es la razón misma de las Leyes. Por ello puede enjuiciarlas. En Sócrates son las Leyes las que se juzgan a sí mismas. Sócrates es el lugar de manifestación del *Logos* que rige las Leyes. Todas las Leyes -divinas y humanas.

Del mismo modo es la «mente pura» en Vico. En ella se manifiesta la «mente divina». Sólo por ello la razón (humana) puede hallar razón (divina) también en la edad de los sentidos y de las pasiones.

Hay, no obstante, algo en este círculo virtuoso entre razón divina y razón humana que no cuadra. El diseño de la providencia no se revela a los sentidos, ni al «ánimo perturbado y conmovido», sino a la «mente pura». Y, sin embargo, realmente la edad de la *reflexión* es la edad en la cual actúa la separación entre palabras y cosas, *philologia* y *philosophia*, autoridad y razón -*Nomos* y *Logos*, por tanto.

«[...] uti lingua eroica prius heroes ab hominibus diviserat, ita postea lingua vulgaris divisit philologos a philophis. Cuius secundae observationis ea ratio est,

quod, cum lingua vulgi, quia communis, rerum naturas et proprietates non significabat, philosophi in naturis rerum, philologi in originibus verborum investigandi divisi sunt; et ita philosophia ac philologia, quae ab heroica lingua geminae ortae erant, lingua vulgari distractae» (*Notae in librum alterum: OG, p. 771*)⁷.

Mas, si la separación entre filología y filosofía no es un incidente de la historia sino un suceso ligado a la estructura de la lengua *humana, no-heroica*, de la lengua de la «mente pura», hay que preguntarse en qué modo sea posible para la reflexión pura conocer el diseño de la providencia, cuando le es impedida la unidad de lo verdadero con lo cierto. ¿O no se sobrepasa esta *nota*? La separación de filosofía y filología, de conocimiento de las cosas y conocimiento de las palabras, quizá no está necesariamente conectada a la estructura de la lengua *vulgar*. Esta separación quizá sea sólo una *posibilidad* para el hombre. Es, sin embargo, una posibilidad que amenaza toda la historia, el plano en suma de la providencia. Una *lectura* tal no se da obviamente sin consecuencias sobre la interpretación global de la obra viquiana -y sobre el modo mismo de entender la filosofía-: los *recursos*, desde tal perspectiva, no son momentos de pausa, de los cuales el espíritu de la historia -la providencia- se vale para adquirir nueva energía y a la vez darse nuevas tareas y nuevas metas, sino que son más bien verdaderas y reales «caídas» en el *des-orden* de la no-historia, en el caos de los sin leyes, en la gran selva de la naturaleza-caídas que amenazan no a la historia de las naciones, la Jerusalén terrenal, sino a la Jerusalén celestial: no al tiempo, sino al *orden* del tiempo. La historia ideal eterna *puede* sucumbir.

Conclusiones tan extremas, y presentadas con tanta anticipación, pueden parecer inadecuadamente probadas, razonadas. Y lo son, de hecho. Sin embargo, ha parecido oportuno anticiparlas, para clarificar desde el comienzo qué cosa está puesta verdaderamente en juego en la filosofía de Vico. Con extrema concisión, podríamos formularlo así: si sólo el error, la *posibilidad* del error, permite distinguir *philo-sophia* de *sophia*, la *razón* de Sócrates de la *razón* de los Nomoi, esta *posibilidad*, por otro lado, no se deja confinar en el ámbito de lo humano, sino que implica en las vicisitudes del hombre a la mente misma de Dios. En lo cierto lo verdadero, en la autoridad la razón. En la *philologia* la *philosophia*.

Tratemos ahora de comprender cuál es la *verdadera* relación entre estas dos.
Pero... ¿son verdaderamente *dos*?⁸

II

PHILOSOPHIA ET PHILOLOGIA: UNA INVERSION NECESARIA

*del orden, por el orden y
en el orden de las cosas, el hombre
conoce lo verdadero de ellas
(Vico)*

4. Comencemos con el examen de la relación entre las *pruebas filológicas* y las *filosóficas* tal como viene definida por Vico en la *Scienza Nuova* de 1744. En las páginas conclusivas

dedicadas al «Método», justo tras la tercera definición de dicha Ciencia -«historia ideal eterna sobre la que discurren en el tiempo las historias de todas las naciones en sus surgimientos, progresos, estados, decadencias y fines»-, y la cuarta ya recordada -«filosofía de la autoridad»-, justo después, esto es, tras haber definido como «pruebas filosóficas» aquellas que describen el cuadro necesario del curso histórico -el «debió, debe, deberá» (OF, p. 467)-, Vico escribe:

«Estas son las pruebas filosóficas que usará esta Ciencia, y, en consecuencia, aquellas que son absolutamente necesarias para conseguirla. *Las filológicas deben ocupar el último lugar*, las cuales se reducen todas a estos géneros (OF, p. 468; cursiva mía -en adelante c.m.-).

Siete son los «géneros» registrados: las mitologías, las «frases heroicas», las «etimologías de las lenguas nativas», «el vocabulario mental de las cosas humanas sociables», las tradiciones, y en general todo aquello que «nos narra la historia cierta» -todos resumibles en el sexto, así descrito:

«[...] los grandes restos de la antigüedad, inútiles hasta ahora para la ciencia porque habían permanecido aislados, truncados y dislocados, arrojan grandes luces, esclarecidos, recompuestos y colocados en sus sitios.»

Por tanto añade, remachando y concluyendo:

«Estas pruebas filológicas sirven para mostrarnos de hecho las cosas meditadas en idea en torno a este mundo de naciones, según el método de filosofar de Verulamio, que es 'cogitare videre'; de ahí que, por las pruebas filosóficas anteriores, las filológicas, las cuales les siguen a continuación, sirven al mismo tiempo para confirmar su autoridad con la razón y para confirmar la razón con su autoridad» (ibid.).

Tratemos de establecer algunos puntos finales: 1) las *pruebas* filológicas, o sea: la confirmación de los hechos históricos, tienen el último puesto: *antes* vienen las *pruebas* filosóficas. El «antes» -aunque resulte superfluo precisarlo- tiene carácter no temporal, sino lógico-trascendental. 2) La filosofía sugiere el orden dentro del cual «los grandes restos de la antigüedad», antes «truncados y dislocados», vienen «recompuestos y colocados en sus sitios». El «orden» es el horizonte de inteligibilidad de los hechos históricos, que fuera de este orden son literalmente ininteligibles: no sirven a la ciencia, no hay saber (*episteme*) de ellos, todo lo más opinión (*doxa*). Este orden es *necesario*; el «debió, debe, deberá» representa no un ordenamiento *ideal* de los hechos históricos, sino más bien su *no-poder-ser-de-otro-modo*. Y esto es un pensamiento constante en Vico, también expresado con toda la claridad que se puede considerar y/o exigir:

«Philosophia necessarias rerum caussas vestigat; historia voluntatis est testis. Itaque iurisprudencia universa coalescit ex partibus tribus: philosophia, historia et quadam propria arte iuris ad facta accomodandi.» (*De uno*, Proloquium: OG, p. 23)⁹.

A la luz de cuanto se ha dicho, no parece sostenible la interpretación de un Vico «humanista» más que «filósofo en sentido estricto», de un Vico que tiene «familiaridad con el 'mundo civil' más que con el universo metafísico»¹⁰. Piovani se mueve por una justa exigencia, la de liberar a Vico de la interpretación croceana, y más en general «neo-idealista»; aquello que no convence es la conclusión: «la filosofía viquiana -escribe-, a diferencia de la hegeliana, es filosofía del devenir pero no como filosofía de lo *desarrollado* (lógico), sino como filosofía del *desarrollarse* (histórico)» (p. 576). Donde, en verdad, también debido al uso de algunas locuciones no realmente felices, es más fácil reconocer la crítica de Gentile a Hegel, que a Hegel¹¹. Pero, a parte de esto, la contraposición de «historia» a la «lógica» -o, si se quiere, de la «lógica histórica» a la «lógica filosófica»- ¿no reproduce, *mutatis mutandis*, aquella escisión entre «filosofía» y «ciencia», o entre «filosofía del ser» y «filosofía del espíritu» que caracteriza la interpretación viquiana de Croce y de Gentile?¹²

El problema, por otra parte, supera el ámbito, restringido como fuere, de la interpretación viquiana, para acometer un tema más amplio: el de las *condiciones de posibilidad* del conocimiento histórico. En discusión está, a saber, la *fundación epistémica* de la historicidad. Que la «ciencia nueva», a la cual aspira Vico, es propiamente la historia -pero, justamente, la historia en cuanto ciencia, la historia llevada a ciencia. No sólo re(con)ducir la filosofía a filología, él alza ésta a aquélla, encuadrando los «hechos históricos» -las *pruebas filológicas*- dentro del orden -*necesario y a priori*- sugerido por la filosofía. El problema de Vico está por tanto ligado, en primera instancia, al concepto de *mathesis universalis*¹³. Y la referencia a Hegel, para ser plausible, viene dada sólo si nace del interior de este contexto problemático para responder a cuestiones que se ponen en ello pero que no se resuelven.

La referencia a la *mathesis universalis* nos permite distanciarnos también de la lectura que de Vico ha dado Meinecke¹⁴. Ya su colocación de Vico entre los «precursores» del historicismo, o mejor, de los «orígenes del historicismo», es sospechosa, aunque esta expresión sea tan larga como para comprender también a Goethe. Pero aquello que verdaderamente no nos parece compatible es la tesis según la cual Vico queda ligado al «espíritu sistemático» del siglo XVII, incluso aunque sustituye las leyes eternas de la inmutable esencia humana del iusnaturalismo del s. XVII con las eternas leyes de la evolución del hombre.

«En un contenedor estático él puso un contenido dinámico. Uno de los más conspicuos ejemplos de continuidad de la evolución histórica, donde aquello que es superado continúa de algún modo viviendo siempre en aquello que lo supera» (p. 49).

El empirismo historiográfico, que le hace decir que en Vico «no hay aún la alegría del iluminista por analizar y descomponer» -olvidando la concisa crítica del método analítico desarrollada en el *De Antiquissima*-, ni interés por los individuos -«Vico estaba inmerso en la humanidad como un todo, no en los hombres como individuos» (p. 48)-, degradando a *historicismo empírico*, le lleva a creer que sea posible la historia sin un orden estable y permanente. Sin embargo su gran conterráneo Immanuel Kant había demostrado que hasta el orden del tiempo *bleibt und wechselt nicht*¹⁵. Y con una argumentación que no teme desmentidos: el cambio concierne a los fenómenos, no al tiempo; si cambiase también éste,

sería entonces necesario otro orden temporal *-estable-* para que fuese posible, cognoscible y mensurable el fluir del tiempo (cfr. *KrV*, A 183, B 226; y A 144, B 183). El horizonte trascendental kantiano no es más que el desarrollo y la profundización del concepto de la *mathesis universalis*¹⁶.

No se puede reducir la *ciencia nueva* -la viquiana ciencia de la historia- a *saber histórico*, sin traicionar en lo íntimo el pensamiento de Vico, que dirigiera sus mejores energías a la fundación *metafísica -mathematica* (en el significado originario del término)- del conocer. Verdaderamente las interpretaciones *historicístico-empirísticas* se encuentran delante a un escollo insuperable e incircundable: el *Liber metaphysicus* de Vico -que es, y permanece como «el escrito fundamental de su obra entera»¹⁷. Mas, para comprenderlo en su complejidad *real*, debe ser leído junto al siguiente y no menos relevante *De uno universi juris principio et fine uno*¹⁸. Solamente en éste, verdaderamente, llega a ser tema de análisis el *ordo rerum*, que es el rasgo fundamental del principio viquiano de verdad -no reducible al demasiado sabido (y lo sabido, recordaba Hegel, realmente porque es tal, no es conocido¹⁹), al hasta demasiado sabido «*verum et factum convertuntur*».

5. Como escribe en la *Autobiografía*, Vico iba en busca del principio universal de todo el saber, divino y humano, «desde la primera oración» (1699). La cosa se prolongaría durante una veintena de años, y tiene como sus momentos decisivos el *De Antiquissima* (1710) y el *De Uno* (1720), del cual el *De nostri temporis studiorum ratione* representa un primer exitoso «esbozo», según la valoración, benévola, del mismo autor (*OF*, p. 24). Los «caracteres» de este principio universal son: la identidad de *verum y factum* y la *rerum ordini conformatio*. En camino a una primera aproximación podemos decir que aquélla concierne a la «forma» trascendental de lo verdadero, a su *operatividad*, y ésta, a su vez, indica el contenido universal o puro (= no empírico), el objeto trascendental del saber, u horizonte objetivo de todo posible objeto. En el *De Antiquissima* Vico se dedica principalmente -aunque no exclusivamente- al primero.

La identidad de lo verdadero con lo hecho es el principio «formal» de todo el saber, puesto que Dios y el hombre, conociendo, *operan*, o sea, Dios verdaderamente *genera*, el hombre *hace*: «*verum creatum convertatur cum facto, verum increatum cum genito*» (*OF*, p. 65)²⁰. Entre el *factum* y el *genitum* la diferencia es radical, a saber, lo *hecho* es sólo la «superficie» del *genitum*. Vico se sirve de esta similitud:

«[...] *verum divinum est imago rerum solida, tamquam plasma; humanum monogramma, seu imago plana, tamquam pictura*» (*OF*, p. 63)²¹.

Superficie y sólido tienen relación con lo sabido más que con el saber. El análisis se ha apartado así de la «forma» al «contenido». La desviación de nivel está confirmada por otras diferencias que Vico establece entre conocimiento divino y conocimiento humano, todas concernientes al «objeto» del saber. Sobre todo, aquélla entre el *intelligere* de Dios, que contiene y dispone todos los elementos de las cosas, y el *cogitare* del hombre, capaz solamente de reunir algunos de ellos. Y por tanto la otra, según la cual allá donde las cosas, los entes, son uno en Dios, en el saber de Dios -que «es uno, en cuanto es infinito» y «lo infinito no puede

multiplicarse»-, en el hombre, en el conocimiento del hombre están «divididas»: «homo studet, dividendo, scire» (OF, p. 65). Vico advierte que en latín un único verbo *-minuere-* indica a la vez división y disminución (OF, p. 67). Pensamiento, éste, típicamente neo-platónico, que el conocimiento, aun cuando elevado, o *puro*, es siempre imperfecto, porque, en sí separado, produce estructuralmente divisiones. En lenguaje de Plotino: *πολλὰ ἐποίησε τὴν μίαν* (En. VI, 7, 16). Las consecuencias de este *principio* -llevadas hasta el fondo- serían aplastantes para la teoría viquiana: comportarían la negación del conocimiento a Dios. Si la unidad de Dios está fuera de toda división, si en Dios todo está en todo, ¿cómo en tal caso el conocimiento de las cosas particulares y distintas? y antes aún de éstas, ¿cómo las *ideas* que son el fundamento de cada una de las cosas? Constreñido por la coherencia de la argumentación, Vico está próximo a tal conclusión, de llegar a negar el *ser* a las cosas singulares, para atribuirlo solamente a Dios: «entia finita et creata sunt disposita entis infiniti ac aeterni; ita ut Deus unus sit vere ens, cetera entis sint potius» (OF, p. 67)²². Pero al final se retrae de ello: la *división-disminución* pertenece sólo al conocer humano. En Dios la unidad está dividida pero no disminuida. Y no se pida cómo, pues esto por nuestra mente finita, nosotros los hombres jamás podremos comprenderlo:

«Quo autem pacto infinitum haec infinita descenderit, si vel Deus id nos doceret, assequi non possemus: quia id verum mentis divinae est, quod et nosse et fecisse idem. Mens autem humana finita est et formata; ac proinde *indefinita et informia intelligere non potest*, cogitare quidem potest: quod vernacula lingua diceremus: 'può andarle raccogliendo, ma non già raccôrle tutte'» (OF, p. 93; c.m.)²³.

Pero también con esta limitación la teoría viquiana no está del todo segura. Ya que si antes de la distinción entre *intelligere* y *cogitare* resultaba la inferioridad del conocimiento humano - «particeps rationis», pero no «compos» (OF, p. 63)- respecto al divino, ahora emerge, en cambio, su oposición radical: el conocer humano es, respecto al de Dios, propiamente *no-conocer*:

«Nam hoc ens, haec unitas, haec figura, motus corpus, intellectus, voluntas, alia in Deo, in quo sunt unum, alia in homine, in quo divisa: *in Deo vivunt, in homine pereunt*» (OF, p. 67; c.m.)²⁴.

Más que imitador del divino, el conocimiento humano debería llamarse *falsificador*. Vico se da cuenta de la pendiente en la que está por precipitarse, y corrige el punto de mira. Tras haber insistido sobre la lejanía del conocimiento humano respecto del divino, pasa a realzar la proximidad entre éstos.

Lo verdadero no sólo se convierte con lo hecho, sino también con el *bonum*. ¿Pero cuándo verdaderamente lo verdadero es bueno?

«[...] verum cum bono convertitur, si quod verum cognoscitur, suum esse a mente habeat quoque a qua cognoscitur; et ita scientia humana divinae sit *imitatrix*, qua Deus, dum verum cognoscit, id ab aeterno ad intra generat, in tempore ab extra facit. Et veri criterium quemadmodum apud Deum inter creandum est suis cogitatis

bonitatem comunicasse: 'vidit Deus, quod essent bona'; ita apud homines sit comparatum, vera quae cognoscimus, effecisse» (OF, pp. 69-71; c.m.)²⁵.

Buenas son entonces las verdades de la aritmética y de la geometría, y en sumo grado, dado que reciben su ser de la mente que las conoce.

Un tema, éste, sobre el cual es necesario detenerse un poco.

6. Se ha insistido no poco sobre el carácter de *fictions* que Vico atribuye a las verdades matemáticas: puntos, líneas, superficies no existen en realidad. En la realidad física hay cuerpos, que son *sólidos* y no planos. Mas nosotros *no haciendo* la naturaleza no podemos conocerla. Años después, en la *Scienza Nuova seconda*, confrontando el conocimiento histórico con la geometría, Vico dirá que ambas conocen aquello que hacen, pero la historia «con tanta más realidad cuanto es mayor la realidad de los órdenes referentes a los asuntos de los hombres, que no la que tienen puntos, líneas, superficies y figuras» (OF, p. 467). En verdad el conocimiento histórico no es menos «plano» de cuanto lo sean la geometría y la aritmética. También el conocimiento histórico es un *cogitare* y no un *intelligere* -si queremos respetar la diferencia entre la mente infinita de Dios y la finita del hombre. ¿Es quizá el hombre quien *hace* el orden de la historia ideal eterna? Si el conocimiento histórico deriva del hombre y sólo del hombre, entonces aquello que podrá conocer del plano providencial será sólo un conjunto de «grandes fragmentos» recogidos y ligados *superficialmente*, sin necesidad intrínseca alguna. *Fragmentos*, o bien: *elementos externos* a la mente que los aprehende, si la mente finita del hombre puede aprehenderlos como *internos*, o bien como originados, producidos, *hechos* por ella misma, sólo en cuanto se identifica con esa idea del orden que no ha producido ella sino que le ha sido impresa por Dios, por la mente infinita.

No, el relato de las dos fases de la gnoseología viquiana, la primera escéptico-negativa, la segunda positiva, es sólo una simplificación extrema de la complejidad de la investigación viquiana, dirigida a individuar el *principio universal y unitario de todo el saber -humano y divino*. Por tanto, nada más ajeno al ánimo y a la mente de Vico que la distinción diltheyana entre las *Naturwissenschaften* y las *Geisteswissenschaften*²⁶. Sin querer negar efectivamente el carácter de *fictions* de los conocimientos matemáticos, pero para determinar el exacto significado y el alcance de esta teoría viquiana, es necesario, no obstante, recordar que tales verdades *imitan* a las metafísicas, las verdades más altas: y de hecho, como la metafísica indaga lo extenso por lo inextenso y lo múltiple por lo uno, así la geometría y la aritmética derivan del punto, que no tiene extensión, la línea, y de la unidad, que no es número, la serie infinita de los números (cfr. OF, p. 87). Un círculo virtuoso se instaura así entre geometría y metafísica, conocimiento humano y conocimiento divino:

«Et ea ratione geometria a metaphysica suum verum accipit, et acceptum in ipsam metaphysicam refundit: hoc est ad scientiae divinae instar humanam exprimit, et ab humana divinam rursus confirmat.» (OF, p. 93)²⁷.

Pero aritmética y geometría no están sólo en relación con la metafísica; ellas constituyen también los principios regulativos -las «normas»- de la justicia conmutativa y de la distributiva respectivamente. Por ello Vico recaba que tales principios «son por naturaleza»²⁸.

Pero el argumento más fuerte, aquel que sostiene todo el andamiaje del discurso viquiano sobre la unidad del saber divino y humano, es el dado por el concepto de orden.

Es en virtud del concepto de orden -escribe Vico en el *De uno*- que nosotros conocemos los *vera rerum*. Considérese con cuidado: no las *res*, sino los *vera rerum*. Es decir: los entes como «sólidos» y no como «figuras planas» (por usar el lenguaje prestado de la *geometría*): los entes como tales, en su *ser*, y no sus atributos, o accidentes; los entes como siempre son en su verdad que no cambia, *eterna*. «Ea vera sunt aeterna... igitur idea ordinis aeterni est» (*OG*, p. 41). Perteneciendo a lo eterno, el orden es sólo «participado» por el hombre. Resulta fundamental el pasaje que sigue:

«[...] idea ordinis aeterni est idea mentis infinitae. Mens infinita Deus est: igitur idea ordinis aeterni haec tria nobis una opera demonstrat: et Deum esse, et mentem unam infinitam esse, et auctorem nobis aeternorum verorum esse [...] per ideam ordinis aeterni omnes homines in illa tria aeterna vera constantissime conveniunt. Ex iis autem unum metaphysicae, alterum matheseos, tertium ethices principia sunt» (*OG*, p. 43)²⁹.

A parte del segundo puesto atribuido a la matemática en la jerarquía del saber, el que implica al menos su emparejamiento con la ética (es decir, a un hacer *real* y no *ficticio* del hombre), es de fundamental importancia en este pasaje la afirmación que se recaba de la idea de orden: 1) el ser de Dios, 2) Dios como mente infinita, 3) que las verdades eternas son creadas por Dios *en el hombre*, y por tanto que el hombre sólo puede «contemplarlas» (el término es de Vico: cfr. *Sinopsi*, *OG*, p. 5). La misma *societas* humana -la historia, por tanto- es posible sólo por el orden de Dios presente *en el hombre*.

Viene como consecuencia de ello que, a diferencia del divino, el conocimiento humano no siempre es *fáctico*, *efficiens*. No siempre *verum et factum convertuntur*. Por contra, el «orden» es la determinación estructural fundamental de todo saber: no se da conocimiento de cosas sino mediante el «orden». Y esto vale también para el conocer divino, *siempre*. Puesto que, si Dios crea el orden en el acto de pensarlo, y no lo presupone como en cambio el hombre, sin embargo también para Dios el orden es una *posición necesaria*. A tal *necesidad* debe plegarse también el conocimiento divino: ella es el «presupuesto» también del *poner* divino.

Parece que, al prevalecer de la *forma* del saber en el *De antiquissima*, suceda en el *De uno* la preminencia del *contenido* u *objeto trascendental*, es decir del horizonte de dadidad [datità] de los objetos. La *cosa*, en verdad, es más compleja. Volvemos entonces, nuevamente, a la obra de 1710.

7. ¿Qué significa propiamente «hacer» [«fare»], referido al conocer del hombre?

«Scire est tenere genus seu formam, quo res fiat» (*OF*, p. 73)³⁰.

Teniendo en nosotros las causas: las ideas platónicas, no los *abstractos* universales aristotélicos; estando en nosotros las eternas inmutables *esencias*, aquellas que los Latinos «'vim' et 'potestatem' appellant» (*OF*, p. 85), nosotros podemos -tenemos la *posibilidad*, el

poder de- *hacer* las verdades humanas: «Latini 'caussam' cum 'negocio', seu operatione, confundunt», tal que «probare per caussas idem est ac efficere» (OF, p. 81). Este *efficere* -se aclarará luego- consiste en poner en *orden* los elementos confusos de las cosas (*elementa rei incondita*), en dar *forma* a la *materia* (OF, p. 83). Se interroga, retóricamente, Vico:

«An quod scientia ipsa humana nihil aliud sit nisi efficere, ut res sibi pulchra proportione respondeat [...]?» (OF, p. 117)³¹.

Scientia ipsa humana nihil aliud nisi efficere... Entiéndase bien: el *efficere* de la humana ciencia, el *verare-facere* del hombre. Leyendo conjuntamente el *De antiquissima* y el *De uno* parece del todo claro que fáctico, productivo, *efficiens* es el orden divino -que nosotros los hombres contemplamos, no *hacemos*. La eficacia, la operatividad del saber es una propiedad, o atributo, del orden. Esto, por tanto, no indica únicamente más que el *objeto trascendental*, el horizonte de los objetos, «contenido» puro del saber. El orden es él mismo *forma*, y forma formante, productiva. Por tanto el «*verum ipsum factum*» -la productividad, la eficiencia del saber- no es el *principio universal* del saber, ni un aspecto autónomo, ni un carácter esencial, una *condicio sine qua non*, de este principio: es sólo un predicado del orden. Hay saber también en ausencia de tal «predicado». Incluso el conocer más elevado del hombre: la *contemplación* del orden eterno, de los *aeterna vera*, no es *efficiens*.

La distinción entre *genitum* y *factum* revela ahora su profundo significado. *Verdaderamente, realmente, y únicamente* «eficiente» es el saber divino. Y no sólo porque es el que genera el orden; sino también porque es el que opera en el hombre *a través* del *ordo rerum*, los *aeterna vera*. Hace falta por tanto reconocer que en el operar, en el *facere*, del *verare* humano está ínsita una profunda *pasividad*. Que *factum*, referido al *verum* humano, no dice sólo *fieri*. Dice en conjunto, y *antes*: dadidad, facticidad. Por esta *pasividad* el conocer humano se *cor-responde* al divino: el hombre *hace*, dejando operar en sí a Dios, al orden de Dios. El hacer del hombre es propiamente un «dejar-hacer»:

«[...] ita ut [mens humana] nec se quoque agnoscat, nisi in Deo se agnoscat. Mens enim cogitando se exhibet: *Deus in me cogitat*; in Deo igitur meam ipsius mentem cognosco» (OF, p. 111; c.m.)³².

Hay que preguntarse ahora qué resulta de la tesis viquiana del «orden» cual *principio universal* y *único* del conocer respecto a la relación entre *filosofía* y *filología*.

Está bien decirlo pronto y del modo más neto: resulta que *filosofía* y *filología* no son *dos*, sino *una*. Que fuera de la filosofía (fuera de las *pruebas filosóficas*, del *orden*, del «debió, debe, deberá») no hay *hechos ciertos*, y ni siquiera *fragmentos truncados* y *dislocados*: también éstos, de por sí, presuponen un «orden», solamente en base al cual pueden ser enjuiciados como desconectados y fragmentarios, y todavía antes que simplemente como «hechos» -y no hay otro orden que el de la «eterna verdad» de la «divina filosofía» (*Scienza Nuova* [1725], OF, p. 185).

El tema, resulta evidente, exige ulteriores aclaraciones y profundizaciones.

8. Hay que reconocerle a Stephan Otto el mérito de haber insistido, como pocos, en la centralidad que tiene el *De Antiquissima* en toda la obra de Vico y, consiguientemente, de haber iluminado el carácter trascendental de la teoría viquiana del conocer³³. La «geometría» -repara justamente- representa para Vico el modelo ideal de conocimiento sintético. «El verdadero método geométrico [que] opera sin hacerse notar»³⁴ no es de hecho abstracto e intelectualista, sino que, al contrario, funciona latentemente en la imaginación y en la sensibilidad. Es conjuntamente racionalidad y fantasía, desde que no hay *ars inveniendi* que no sea «guiada metódicamente por *ars iudicandi*». Las reglas del método, por otro lado, no son reglas a las cuales subordinar el «ingenio», no son cartesianamente *regulae ad directionem ingenii*, sino más bien *regulae ingenii*, es decir, las reglas que el pensamiento se da para y en el operar, son las «funciones» del pensamiento. Escribe Otto:

«Objetivamente eso en más de un aspecto es afín a la teoría kantiana de la apercepción trascendental cual fundamento de posibilidad de las funciones de síntesis del pensamiento»³⁵.

Pero la referencia a Kant, y, más en general, la reivindicación del carácter trascendental de la teoría viquiana de lo verdadero no son suficientes para interpretar adecuadamente tal teoría, si todavía se concibe la doctrina trascendental como una gnoseología formal³⁶.

Otto cita la definición de verdad dada en el *Proloquium* del *De uno*: «verum gignit mentis cum rerum ordine conformatio [...] Ea conformatio cum ipso ordine rerum est et dicitur 'ratio'» (*OG*, p. 35)³⁷; cosecuentemente advierte que en Vico el conocer se remite no a las cosas, sino más bien al *orden* de las cosas. Pero interpretado tal *ordo* como puro horizonte de inteligibilidad. Valga decir: las «cosas», los «hechos históricos» están fuera y antes del orden -como *fragmentos truncados y dislocados*, creemos que se debe entender- consistiendo la actividad de la mente humana (el *verare-facere*) en *hallarlos y combinarlos*³⁸ según el orden que la razón produce (*hervorbringt*).

Para discutir la interpretación del pasaje viquiano citado por Otto, creemos oportuno referir otra definición de verdad, apenas algo diferente de aquella referida arriba, más restringida y «simple», que se lee también en el *De uno*, algunas páginas más adelante: «quod rerum ordini conformatur» (*OG*, p. 47). Vico, al dar una representación sintética del *Diritto universale*, la prefiere a la precedente (cfr. *Sinopsi*, *OG*, p. 5). Ciertamente que no sólo por su brevedad. Sino porque, debiendo decir lo *esencial*, cree poder pasar por alto la referencia a la «mens» y a la «ratio», hablando de la sola conformidad al *ordo rerum*. Clarificaba así, del modo más directo, que su problema no era *gnoseológico*, no pertenecía a la relación *mens* (o *ratio*)-*ordo rerum*, sino más bien *onto-lógico*, concerniendo a la estructura de la verdad en cuanto *ordo rerum*. En otros términos: la relación *mete-orden* concierne a la certeza, no a la verdad.

Presentimos ya la objeción: justo en el contexto del trozo citado por Otto, Vico define lo «cierto»: *conscientia dubitandi secura*. Releamos, ahora, por extenso el pasaje en cuestión

«Verum gignit mentis cum rerum ordine conformatio; certum gignit conscientia dubitandi secura. Ea autem conformatio cum ipso ordine rerum est et dicitur 'ratio'. Quare, si aeternus est ordo rerum, ratio est aeterna, ex qua verum aeternum est: sin

ordo rerum non semper, non ubique, non omnibus constet, tunc in rebus cognitionis ratio probabilis, in rebus actionis ratio verisimil erit»³⁹.

Está clara la *identidad* de «mens» y «ratio»: ésta en cuanto conformación al orden de las cosas es el operar mismo de la *mens*, que no es otro que su operar. Tratemos ahora de comprender en qué consiste la *conformatio*. El texto dice: «la conformación de la mente» -y no: el conformar-*se* de la mente- «al orden de las cosas genera lo verdadero». ¿Qué conforma entonces la mente al *ordo rerum*? Aquí asiste la segunda y más concisa definición: «quod», «esto». Cuanto la mente, la razón, *con-forma*, forma-con, encuadrando lo múltiple en el orden eterno de las cosas, eso es verdadero, lo verdadero. El texto continúa: «si eterno es el orden de las cosas, eterna es la razón, por la cual es lo verdadero eterno». Esta razón eterna -aunque sea superfluo precisarlo- es la *mens divina*. La mente, la razón divina, que es el orden mismo de las cosas en cuanto eterno, y operante, es *generante*. Es Dios, *mens infinita*, quien genera lo verdadero *eterno*, el *orden*, mediante el cual obra en nosotros, quienes, al reconducir los «hechos» al orden eterno, *pro-ducimos* lo verdadero, exhibimos la *verdad* de *esto* que es sólo probable o verosímil si está y cuando está encuadrado en un orden que «no es siempre, ni por todas partes, ni tampoco para todas las cosas». Lo probable y lo verosímil se revelan como *grados* de la verdad, *momentos inferiores*. Nosotros llevamos lo cierto a lo verdadero cuando descubrimos lo eterno *en* lo mutable. Por eso Vico afirma: «certum est pars veri», y: «auctoritas pars rationis» (*De uno*, *OG*, p. 101), o, de manera aún más clara: «ex ratione auctoritas ipsa orta» (*OG*, p. 109). Pero esto implica que el orden de la inteligibilidad es tal sólo en cuanto está junto con el *ordo rerum*, y esto es sólo en cuanto determina al *ser* del ente.

Cuanto se ha dicho sirve también para clarificar en qué sentido y dentro de qué límites es posible hablar de «circularidad» entre *philologia* y *philosophia*. Si el orden que da *forma*, la forma de *historia* al *quod*, a los *fragmentos truncados y dislocados*, es operante *siempre*, incluso antes de que la reflexión lo lleve a conocimiento temático, entonces la distinción entre filología y filosofía es del todo interna a la filosofía: es distinción entre filosofía implícita y filosofía explícita⁴⁰ -en lenguaje de Hegel: entre el *an sich* y el *für sich*, el *en-sí* y el *para-sí*. Los sentidos son ya filosofía, y del mismo modo la fantasía, aunque sean *filosofía inconsciente*. Y sólo por ello es posible y justo decir que «l'immagination aussi procède 'géométriquement'»⁴¹. Pero esto comporta que no hay *in re* «fragmentos truncados y dislocados», sino más bien sólo *in mente*, en la mente del hombre *que no sabe*. Que no se ha elevado aún a las *aeterna vera rerum*.

La filosofía *stricto sensu*, entonces, no es otra cosa que la explicitación del pasado, de lo acaecido, del hecho. Entiéndase: de lo *ya por siempre* acaecido. De sí misma: *como era*. Τὸ τὴν εἶναι, *quod quid erat esse*. Ταυτολογία: la filosofía *explícita* dice la eternidad del tiempo: el tiempo en cuanto eternidad. Dice lo mismo de lo mismo -*siempre y solamente*.

En fin, el *espacio* de la historia ideal eterna no es más que una única *superficie*. Y las varias edades que a veces parecen constituir *eones* diferentes de tiempo -o bien: diversos estratos de historicidad- no son más que segmentos de una única recta, partes de una misma superficie. Tiempos de un único *eónico* presente.

De modo que la *ciencia nueva*, la historia llevada a ciencia, parece privada de aquello que caracteriza al sentido mismo de la historia: la apertura a la alteridad no solamente del futuro,

sino también, y quizás más profundamente, de la experiencia del pasado. Vico experimenta así el mismo fallo de Leibniz: la imposibilidad de distinguir *lógicamente* -no *psicológicamente*- las verdades de hecho de las verdades de razón⁴².

Mas con esta mengua de la distinción entre *philologia* y *philosophia*, parece caer también conjuntamente la distinción entre *philo-sophia* y *sophia*. Con Vico parece repetirse la misma experiencia de Platón, del *dialéctico* Platón, quien llega a afirmar que lo «verdadero», lo *que es verdaderamente*, no se da en el nombre, ni en la definición, ni en figuras, ni al saber discursivo, ni a lo intuitivo o a la opinión cierta, mas se revela por repentina iluminación sólo en quien tiene naturaleza afín a la «cosa» que se revela (*Carta VII* 343 a-344 b). Pero: ¿qué «afinidad» hay en cualquier caso, y cuál puede ser, entre nosotros, nuestra mente finita, y Dios, *mens infinita*? ¿Y cómo entonces podemos hablar de nosotros mismos, de nuestra mente finita, de nuestras historias, si no de la historia, cuando no *nos cogitamus, sed Deus in nobis cogitat*? ¿Y cómo es en cualquier caso posible esta *cogitatio Dei in nobis*?

No son, éstos, pensamientos *nuestros*. Son los pensamientos, las aporías, ante las cuales se encontró Vico -en el *De Antiquissima*. Y en un lugar, como llevándolas a plena luz, apuntaba también a una respuesta, a una posible respuesta, aunque ya sólo al formularla, o mejor, al esbozarla, la abandonaba, como ocultándola *-in primis* a sí mismo. El lugar es aquel en el cual habla del pecado y del error:

«quonam pacto Deus mentis humanae motor, et tot prava, tot foeda, tot falsa, tot vicia?» (*OF*, p. 111)⁴³.

¿Es el pecado, es el error lo que nos *salva* en Dios? ¿Qué es lo que salva la historia, la experiencia humana de la novedad y de la alteridad de la historia, qué salva la mirada del hombre que ve la luz por la luz deslumbrante de Dios?

El pecado y el error. ¿Qué se oculta detrás de estos términos incomprensibles salvo a partir del *orden*, del divino orden de las «cosas», del mundo, de la historia?

9. La relación filosofía-filología, definida en el *De uno*, repite lo discutido en el *De antiquissima* entre metafísica y física.

El movimiento, aun siendo *res physica*, sin embargo no pertenece *en propiedad* a la física: en los cuerpos éste viene inducido por una *virtus* no física -el *conatus*. Algo que no es «cosa», no es un «quid», sino el «modo de la materia»: no movimiento, sino «término medio entre quietud y movimiento» (*OF*, p. 91). Entre Dios y naturaleza. En cuanto tal, el *conatus* participa de la eternidad de lo verdadero, del orden racional, de la mente divina. Es el lado, o aspecto, *dinámico* del orden, de la quietud, de la identidad. Por eso Vico no pone metafísica y física -*quies* y *motus*, eternidad y tiempo, por tanto: orden e historia, *philosophia* y *philología*- en simple relación de subordinación, sino que intenta mostrar de qué modo la segunda deriva de la primera⁴⁴. El *conatus* es la explicación metafísica de aquello que Vico mismo declara ser incomprensible para la mente finita del hombre: del modo en el cual la infinitud de Dios entra en lo finito, de la conversión de lo verdadero *eterno* en el *genitum* histórico, *temporal*, de la traducción de la filosofía en filología. Contra la patraña del Vico pensador aislado, es oportuno

remachar todavía que él ha afrontado -obviamente con su lenguaje y con su cultura- el mismo problema que poco antes de él había afrontado Spinoza, que por sus mismos años afrontaba Leibniz, y que a continuación retomará Kant: el paso de la *natura naturans* a la *naturata*, de las verdades de razón a las verdades de hecho, del *noumenon* al *phainomenon*⁴⁵. Más importante aún que la revelación de la identidad del problema es el realce de la quiebra de las soluciones propuestas. Por restringirme a Vico, es del todo evidente que el *conatus* además de abrir el *ordo rerum* a la novedad del futuro, encierra a éste en la identidad de lo *sido ya para siempre*, en el *anulus aeternitatis* del «debió, debe, deberá» (donde también el recurso tiene un puesto y una función prefijados). Aparte de Spinoza y Leibniz, de los cuales Vico está extremadamente cerca en este aspecto, todavía una vez más la referencia a Kant resulta la más iluminadora. Al Kant ya antes evocado de la Analítica de los principios, y, de forma más precisa todavía, de las Analogías de la experiencia. Aquí el filósofo, para explicar la conexión necesaria de los fenómenos (el «mundo físico» o «naturaleza»: la totalidad de la experiencia posible), reconduce el concepto de «sustancia» -aquello que «permanece» (*bleibt*) bajo el «cambiar» (*wechseln*) del fenómeno- hacia el de causa eficiente, identificando así «sustancia» y «fuerza» (*Kraft*). Bien, la conclusión que Kant alcanza es afirmada antes con las palabras de un poeta latino, Persio: *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nihil posse reverti* (A 186, B 229), y luego con las suyas. Estas que siguen:

«Las sustancias (en los fenómenos) son los substratos de todas la determinaciones de tiempo. El surgir de algunas, el término de otras, suprimirían mismamente la única condición de la unidad del tiempo, y los fenómenos se refirían entonces a dos especies de *tiempo*, en las cuales la existencia correría paralelamente: lo que es un absurdo. Porque hay sólo un tiempo, en el cual todos los diversos tiempos deben estar puestos no simultánea sino sucesivamente» (*KrV*, A 188-189, B 231-232).

Die Zeit bleibt und wechselt nicht -había dicho ya. Podemos decir lo mismo, más brevemente incluso, con Aristóteles: *ταῦτ' ἄεί. Siempre las mismas cosas*. Aristóteles continúa: *ἡ περιόδῳ ἢ ἄλλῳς* (*Met.*, 1072, XII a 8-9) -o cíclicamente o de otra manera. *Περίοδῳ* -según Vico.

III

LA RAZON FINITA

En los filósofos, en los verdaderos filósofos, hay siempre algo debajo, que es más que ellos mismos, y de lo que ellos no tienen conciencia; y ésto es el germen de una nueva vida.

(Bertrando Spaventa)

Con la re(con)ducción de la *philologia* a la *philosophia* parece no obtenerse otro resultado que la reafirmación de la infinitud de la razón. La *mens humana*, finita, es absorbida y anulada en el infinito pensamiento de Dios. ¿Representa entonces Vico solamente un episodio -

ciertamente relevante, pero, no obstante, siempre uno entre tantos de la historia de la filosofía del *jaque* de la razón finita? ¿que es, en fin, el *jaque* de la *philo-sophia* misma? ¿de la *philo-sophia* incapaz de distinguirse verdaderamente, realmente de la *sophia*?

Ciertamente, mientras se pretenda sorprender el límite de la razón humana contraponiendo a ella la infinita razón divina, no se habrá dado un paso, ni siquiera mínimo, *más allá* de Hegel. Mejor: no se habrán alzado siquiera a la comprensión de lo que para Hegel es verdaderamente «infinito». Que no es el *predicado* del juicio que tiene fuera de sí y a sí contrapuesto el *sujeto* -esto es justamente *die schlechte*, la *malvada* infinitud. *Die wahre Unendlichkeit*, para Hegel, es más bien la unidad de los dos, de sujeto y predicado, de finito e infinito⁴⁶.

Es necesario moverse de aquí, de esta comprensión de lo infinito, e interrogarse sobre ello: si realmente esta *infinitud* no será ella misma *finita*. Y finita de una finitud tal que no tiene necesidad de contraponerse al infinito, porque ella misma es finita *por sí* y no *por otro*. Ella es -¡qué paradoja!- *absolutamente* finita, *incondicionalmente* finita. *Infinitamente* finita.

Para desplegar esta interrogación, no se debe abandonar el territorio de la razón; todo lo contrario: es necesario entrar en su territorio y -fieles al método trascendental- medirlo *desde el interior*.

Operando así, encontraremos *otro* Vico. Un Vico que nos habla con otra voz y que nos enseña mucho no a despecho de sus ambigüedades y contradicciones, sino *gracias* a ellas. En este itinerario nos sucederá que encontraremos nuevamente a Hegel; que insospechadamente nos será de mucha ayuda en y para la determinación de la *razón finita*.

10. Entramos entonces en el territorio (*territorium*), más bien en el dominio (*ditio*) de la razón⁴⁷: en la *historia ideal eterna*. Una primera consideración en relación a la estructura de la *Scienza Nuova*: basta una rápida ojeada del índice para advertir que la mayor parte de la obra está dedicada a la segunda edad, la de los héroes, mientras que poco espacio está destinado a la tercera. El último libro, el V, del cual cabría esperar, tras las consideraciones comparativas del IV sobre las tres épocas, un tratamiento específico de la tercera, se afirma en cambio acerca del «recurso de las cosas humanas en el resurgir de las naciones», en el cual se entretiene todavía Vico en la «historia bárbara primera», en el derecho romano antiguo y en el feudal.

La cosa no es sin razón: como ya se ha recordado, es propio de la edad de la razón refleja que *philologia* y *philosophia* se dividan; y se divide el saber de las cosas del saber de las palabras. Y esto es ya el primer síntoma de la barbarie: la separación de las cosas del orden, la reducción de la historia a *fragmentos truncados y dislocados*.

Cuán necesario después de la primera edad, la *edad de los dioses*, es reconocer que ella tiene confines inciertos. Verdad es que en la muy conocida *Dignidad XLIV* Vico afirma expresamente:

«Los primeros sabios del mundo griego fueron los poetas teólogos, los cuales, sin duda, florecieron antes que los heroicos, tal como Júpiter fue padre de Hércules. [...] todas las naciones gentiles, puesto que todas tuvieron su Júpiter y su Hércules, fueron en sus comienzos poéticas; y [...] primero nació entre ellas la poesía divina y, después, la heroica» (*OF*, p. 443).

Es también verdad, sin embargo, que en la obra -aparte de toda consideración relativa a las páginas dedicadas a alguna de las dos edades- éstas vienen tratadas juntas, casi como si fuesen dos *momentos* de un mismo *tiempo histórico-ideal*. Y el lector del *De Uno* y del *De constantia jurisprudentis* ciertamente recordará los muchos lugares -y fundamentales- en los cuales el convencimiento de que se trata de una misma edad halla confirmaciones difícilmente revocables. Ese lugar, por ejemplo, donde Vico habla del surgir de las «virtudes» primeramente, por tanto antes del derecho, por la religión:

«[...] ex universa illa moltitudine hi soli, ex falsa persuasione (quae, in illa summa rerum imperitia et ruditate, ipsis facillima probatu fuit) falsi pii, deos observarent; et, quia pii, prudentes sibi visi, qui eosdem per auspicia consulerent; temperati, qui castam venerem colerent; fortes, qui indomitos agros culturae subigerent: ita ut ex deorum falsa religione videas has imperfectas virtutes inter eos ortas. Qui optimi et a 'virtute' dicebantur 'viri', qui respondet graecorum ἥρωες, unde 'heri' fortasse latinis dicti. Atque ii ipsi erant qui 'patris nomine cieri' possent, ex quibus veri 'maiorum gentium patricii' oriebantur. Indidem ii qui gentem, seu communem virilem stirpem, haberent.

A quibus ius maiorum gentium, quod cum graecis proprie ἠρωϊκόν appellares, nempe antiquiorum, ante civitates fundatas ortum habet: quae, initio factio per auspicia a iure divino, sepulturis ius humanum, ab humanis mortuis, condere instituerunt.» (*De uno*, C. CIV, par. 11-12, *OG*, pp. 121-123)⁴⁸.

La edad de los dioses corresponde aquí a la edad de las gentes mayores. De cuyo derecho, mediante la conversión del uso de la violencia privada en ejercicio de la fuerza pública, derivan luego las leyes de las gentes menores. Nacieron así los «iura bellorum et pacis» (*De uno*, *OG*, pp. 157-159). Heroica es definida luego, en el *De Constantia*, la *castitas Adae* (*OG*, p. 357), y más en general los *poetae, humani generis pueri*, son llamados *heroes* (*OG*, p. 475). Como heroica es la lengua de las *maiores gentes* y también aquella de los sacerdotes egipcios, la lengua jeroglífica (*De uno*, *OG*, pp. 235-241; *De constantia*, P. post., C. XIII, IV: *Characteres heorici aegyptiorum*, *OG*, p. 471). No parece, en suma, que haya habido tiempo más antiguo antes de aquél heroico, si *tempus fabulosum et obscurum idem* (*De constantia*, *OG*, p. 475).

Es menester entonces convenir que en la *Scienza Nuova* Vico intenta elevar la precedente distinción entre el tiempo histórico de las gentes mayores y el de las gentes menores a distinción entre dos edades de la historia ideal eterna. En este principio persisten varias señales (cfr., v.g., las *Dignidades* CVII-CVIII, *OF*, pp. 458-459, y p. 477: «Júpiter, el primer dios de las gentes llamadas *mayores*»). Todavía, no obstante las incertezas, los titubeos, las ambigüedades, Vico se empeñó no poco en fijar la distinción, y especialmente tratando del lenguaje. «Homero -escribe en la *Dignidad XXIX*- en cinco lugares de sus dos poemas [...] menciona una lengua más antigua que la suya, que ciertamente fue una lengua heroica, y la llama 'lengua de los dioses'» (*OF*, p. 439). También más adelante, para defenderlo de Dión Crisóstomo, que «acusa a Homero de impostura, porque él entendiese la lengua de los dioses,

lo cual está naturalmente negado a los hombres», afirma: «pero creemos que quizá en estos pasajes de Homero los 'dioses' deban entenderse como 'héroes'» (OF, p. 498).

Pero, ¿cuál es la diferencia entre la «lengua de los dioses» y la de los «héroes»?

«[...] la primera fue una lengua divina mental mediante actos mudos religiosos, o sea, ceremonias divinas» (OF, p. 643).

Y en la *Dignidad LVII*:

«Los mudos se explican mediante actos o cuerpos que guardan relaciones naturales con las ideas que ellos quieren significar» (OF, p. 446).

Esta lengua divina «muda», ciertamente no podía ser aquella «mencionada» por Homero, que era una lengua hablada.

Pero, sigo manteniendo firme cuanto aquí se ha dicho, la lengua de los dioses no puede ser reducida simplemente a lengua «muda». Ante todo los mismos «mudos» no son *áfonos*:

«Los mudos exteriorizan los sonidos informes cantando, y también los tartamudos cantando se sueltan la lengua para pronunciar» (*Dignidad LVIII*).

Y en otra parte, citando a Estrabón, Vico explica -no sin forzar la etimología- que la lengua de los mudos fue aquella nacida antes «de la vocal, o sea de la articulada» (OF, p. 484).

En la *Dignidad* siguiente a la última citada, se dice con claridad que «los autores de las naciones gentiles» -esto es, aquellos que han salido del «estado ferino de bestias mudas»- «debieron de formar sus primeras lenguas cantando» (OF, p. 446). La distinción entre las lenguas de las dos primeras edades va descolorando. Y debe, ya que, así como no puede entenderse la lengua «muda» como lengua *áfona*, privada de sonido, así no puede entenderse tampoco el «jeroglífico» del que habla Vico en un sentido reductivo, es decir, únicamente como forma de escritura. La ya citada *Dignidad LVII* lo dice claro:

«Esta dignidad es el principio de los jeroglíficos, mediante los cuales *han hablado* todas las naciones en su primera barbarie.» (c.m.)

El jeroglífico es aquí la «voz monosílaba», con la cual «las lenguas deben haber comenzado» (*Dignidad LX*). Es la lengua-gesto, la palabra que es sonido y acto, voz y movimiento del cuerpo⁴⁹. Palabra *sagrada*, *ceremonial*, sonido y gesto dirigido a los dioses -*ιερωλυφικός*, precisamente. Palabra *originaria* en sentido propio, porque *φώνη και σχήμα* -y aquí el débito de Vico en las confrontaciones con Platón, y con el *Cratilo* en especial, es mayor de cuanto la lectura tradicional de Vico, y más aún del *Cratilo*, no haya podido y sabido ver⁵⁰. Pero en cuanto tal, la *palabra originaria*, lengua-gesto, entonces también es palabra de la siguiente edad, cuya lengua «fue mediante empresas heroicas, con las cuales hablan las armas» (OF, p. 643). Se mire por donde se mire, la distinción entre los

caracteres de las dos primeras edades se revela como distinción entre formas de un único y mismo *carácter*.

¿Por qué estas observaciones? Ciertamente no por el gusto fútil de *criticar* a Vico, mostrando incoherencias y ambigüedades en su mayor obra. Sino, más bien, para enfocar un problema. El problema que a nosotros mayormente nos importa. El problema de la finitud de la razón. De la finitud del *ordo rerum*, de la *historia ideal eterna*. De la finitud del *orden providencial, divino* de la historia.

Comienzo y fin de esta *historia* se dejan definir sólo en abstracto y mediante caracteres extremadamente generales, pero en el análisis concreto, determinado, se revelan subdistinciones de un único y mismo tiempo histórico, cuando se desvanecen en la nada. No hay experiencia de la historia, entonces, fuera de la *heroica*, que es historia de pasiones y de razón, de pasiones toda entramada de razón; que es historia de sentidos robustos, pero gobernados por una mente que opera «sin hacerse notar». La edad de los dioses y la edad de la razón toda desplegada aparecen, por último, como límites ideales, *ou-tópicos* de la historia. Términos «metafísicos», que señalan los confines de la metafísica histórica. Términos *matemáticos*, que señalan el límite del *μάθημα* que funda la historicidad. Más allá de los cuales se abre la tierra de nadie de una *física sin metafísica: motus sine quiete*. O, al revés, de una *metafísica sin física, sin conatus. Quies sine motu*.

Todavía trata Vico insistentemente de excitar la mirada más allá de la edad histórica, fuera del orden ideal eterno: en esa tierra de nadie que se sustrae a la mirada histórica -hacia ese «quod» que, siendo antes del *ordo rerum*, recibe el nombre no del *Logos*, sino de la *mytho-logia: ingens sylva*⁵¹.

Sigamos a Vico en estas tentativas.

11. Comencemos hablando del término inicial. Y lo hacemos con dos citas, la primera de ellas tomada de la *Sinopsi del diritto universale*:

«Que antes de todo fue el Caos o confusión de los sin-ley [*exlegi*], de donde salieron los héroes y los hombres; y los héroes, de origen celeste, porque provinieron por los auspicios, que fundaron las falsas religiones, y, así, nacieron los dioses de la tierra; los héroes mediante los auspicios se hicieron padres, de donde vienen los patricios, y de éstos los señores; como de los hombres provinieron los clientes; que, unidos en dos comunidades, fueron optimates y plebes en las repúblicas aristocráticas; finalmente los imperios, fundados con la virtud de unos pocos, o se difundieron en todos en las repúblicas libres, o se restringieron en uno en las monárquicas.» (*OG*, p. 16).

Las dos primeras edades no son aquí todavía distintas: los héroes son los progenitores, de *origen celeste*, detrás de ellos no hay más que el *Caos*, la inculta tierra de los *exlegi*, o sea, la *ingens sylva*. Leamos entonces a continuación un trozo de texto tomado de la *Scienza Nuova seconda*, en el que Vico explica la «representación del grabado» de Vaccaro propuesto en el frontispicio de la obra:

«En la cinta del zodíaco que ciñe el globo mundano, destacados de los otros, aparecen en majestad o, como dicen, en perspectiva únicamente los dos signos de Leo y Virgo, para significar que esta Ciencia en sus principios contempla primeramente a Hércules (pues se halla que toda antigua nación gentil habla de uno, que la fundó); y lo contempla en el mayor de sus trabajos, que fue aquel en el que mata al león, el cual, vomitando llamas, incendió la selva nemea, desde donde adornado con su piel, Hércules fue elevado a las estrellas (el león aquí se descubre que ha sido la gran selva antigua de la tierra, a la que Hércules, el cual se descubre que ha sido el carácter de los héroes políticos, los cuales debieron ser antes que los héroes de las guerras, prende fuego y la reduce a cultivo); -[esto sirve] para dar también el principio de los tiempos, que según los griegos (por los cuales poseemos todo aquello que tenemos de las antigüedades gentiles), comenzaron por las olimpiadas mediante juegos olímpicos de los que precisamente se narra que ha sido Hércules el fundador (juegos que debieron comenzar con los nemeos, introducidos para festejar la victoria de Hércules obtenida por la muerte del león); y así los tiempos de los griegos comenzaron cuando entre ellos se inició el cultivo de los campos.» (OF, pp. 379-380)

Al comienzo de la *Scienza Nuova* se dice que Hércules fue el fundador del cultivo de los campos, del orden civil por tanto, y del tiempo. Al inicio de la historia hallamos a Hércules, no a Júpiter. Y antes del tiempo histórico no hay nada más que el Caos de la selva nemea, la *ingens sylva* del *Sin-tiempo*. El pasado *ucrónico* de una naturaleza aún no *educada* por el héroe, aún no traída a la civilidad. Una naturaleza, una *physis*, que ningún *conato* impele todavía al orden. Una naturaleza *otra, ferina*, un «pasado» que no se encuadra en la historia ideal eterna -en el *ordo temporum*- que está fuera de ella y la limita.

Vico aleja en el tiempo mítico -en el tiempo de un relato que no puede ser historia, porque es narración de un pasado y nunca un estado presente- no sólo esta *ucrónica physis* (lo que se entiende por sí), sino también el acto que dio origen al tiempo. El paso del caos a tiempo adviene en un *instante* que está fuera del tiempo. No *antes*, sino *fuera*.

Vico toca aquí el punto más profundo de la meditación filosófica, *metafísica*, de la historia. Para comprenderla en todo su alcance no podemos menos que referirnos a Hegel, a aquellas páginas de la *Fenomenología del espíritu*, donde se razona sobre el «nacimiento de la autociencia» -de la autoconciencia trascendental, digo, o sea del *nacimiento* de: *das Ich denke*. La cercanía de los dos pensadores -Hegel y Vico- es verdaderamente notable en este punto: ambos ponen el mismo problema; ambos se sustraen a su problematicidad del mismo modo.

12. Nacimiento de la autociencia trascendental: ¿no es una paradoja? ¿La «paradoja del Yo», si no el «equivoco» -como precisamente se expresaba Husserl⁵²? ¿Cómo puede realmente él -*das Ich, oder Er, oder Es...*- que es la unidad originaria del fenómeno mundo, en el cual solamente se da el surgir y el tramontar del ente en general, *ser* en el mundo?, ¿y en el tiempo, en el tiempo-mundo (*Weltzeit*)? ¿No se presupone, así razonando, el tiempo al tiempo, el mundo al mundo?

Hegel conoce bien las *aporías* del comienzo; en la *Ciencia de la lógica* razona sobre ellas al inicio y al final, pero más para negar el problema que para afrontarlo. Si no hay ni en el cielo ni en la tierra, ni en el espíritu ni en ningún otro lugar conceptual posible, mera inmediatez o sola mediación, sino que por todas partes hay la relación de las dos (WL, I, p. 66), la *mediación de la mediación y de la no-mediación*, o de forma más simple, si ya en el vacío ser hay el estímulo (*Trieb*) a darse un contenido concreto, a *devenir* (WL, II, pp. 554-555), entonces es evidente que no hay un primer día del mundo, estamos ya para siempre en el segundo, o en el tercero, estamos ya para siempre *más allá* del primero. El ser no transcurre en la nada, ni la nada en el ser; ambos *han transcurrido* (*übergangen sind*) el uno en el otro (WL, I, p. 83)⁵³.

En la *Fenomenología* este mismo razonamiento es formulado con otros términos, más directamente ligados a nuestro tema, al tema del nacimiento de la autoconciencia. Ésta surge de la vida, dice Hegel, que en el conflicto mismo de los vivientes muestra la propia unidad y universalidad: tal unidad universal

«es el *género simple* que en el movimiento de la vida no *existe* aún *para sí* como tal *simplicidad*; sino que en este *resultado* la vida remite a un otro de lo que ella es, o sea, a la conciencia, para la que la vida es como esta unidad o género.» (*PhäG*, p. 138)

La vida remite a la autoconciencia: Hegel intenta resolver el problema del nacimiento de la autoconciencia haciendo palanca sobre el juego dialéctico del *en sí* y del *para sí*. Donde está claro -para Hegel sobre todo- que en un modo así la autoconciencia está presupuesta a la vida, y de hecho es *para la autoconciencia* que la vida es tal «unidad o género». El problema del nacimiento de la autoconciencia se ha cambiado por otro, por el de la *ex-plicación* de la autoconciencia de la vida. Y en tanto podamos seguir el «orden» según el cual esta *ex-plicación* acaece, en cuanto el «orden» ya opera en latencia en la vida. El problema está resuelto antes incluso de ser propuesto. Y es resuelto *negándolo*: no hay nacimiento, como no hay comienzo. Como el «tercero» (el devenir) es el *primero lógico*, así la autoconciencia, no obstante apareciendo *después* de la vida, es *antes*, es ontológicamente *antes* de la vida.

Todavía en la descripción del paso de la vida a la autoconciencia, Hegel se encuentra de nuevo con el problema del *nacimiento*.

Son páginas célebres, y entre las más estudiadas, esas de la *Fenomenología del espíritu* dedicadas a la descripción del aparecer de la autoconciencia en su pura esencia: *an-und-für-sich*. Podemos por tanto dar una breve síntesis de ello, parándonos sólo en aquello que sea fundamental para la comprensión del razonamiento hegeliano.

Surge la autoconciencia pura de la lucha entre vivientes, cuando está en juego la vida misma. En esta lucha los vínculos con la existencia inmediata son cortados, el ciclo vital apetito-satisfacción es interrumpido -el viviente está cara a cara con su puro ser. Aquí la «reflexión» tiene un sentido concreto y determinado, «material» -diríamos-, el viviente ante la muerte se *pliega* sobre *sí*, y no halla impulsos y apetencias, sino el vacío. El «sí» sobre el cual se pliega está vacío de necesidades, es la universalidad simple de la vida -no de ésta o

de aquélla, sino de la Vida pura: es la pura *abstracción de sí*. Esta abstracción es la autoconciencia trascendental, el espacio puro en el que se ordena el tiempo, el tiempo del «mundo», nacido con la autoconciencia: el pasado de la vida inmediata -sólo ahora que aquella no *es más*, «pasado», tiempo empero del viviente subyugado al trabajo servil, porque es incapaz de sostener la muerte, la abstracción del sí de la Vida-; el presente de la angustia de la muerte -sólo ahora verdadero presente: presente a sí, porque plegado sobre sí, tiempo empero de la autoconciencia señorial que somete al mero viviente a su servicio, a la satisfacción de las propias necesidades vitales-; el futuro sólo ahora futuro -sólo ahora, ante la muerte, surge el sentimiento de lo posible: de la inversión de la relación señor-siervo (cfr. *PhäG*, pp. 141-150).

Todo esto es *narración*. *Mythos*, no *logos*. Reasumiéndolo hemos intencionalmente acentuado los motivos -¿cómo llamarlos?- *existenciales* de este relato, motivos que es difícil apresar bajo el áspero lenguaje hegeliano de la *Fenomenología*, pero que, sin embargo están presentes en el texto, y no solamente en la *Sekundärliteratur* hegeliana surgida en Francia en los años Treinta⁵⁴. Más bien están en ésta sólo porque son rastreables en el original.

¿Pero, por qué esta *acentuación*? Realmente para reparar en el hecho de que aquí todo es relato, *mythos*, y no hay sombra de explicación. Está ausente el *logos*, el *logon didonai*. La lucha por la vida y por la muerte que Hegel describe es desde el inicio lucha entre *autoconciencias* ya constituidas como tales, no lucha entre *simples* vivientes. Ocurre también en otros animales el luchar para conquistar la presa, y todavía no surge en ellos alguna cosa como la angustia por la muerte que arriba se ha descrito, la «reflexión» de sí, sobre «sí», la autoconciencia. Ésta surge sólo en aquel animal que, después del nacimiento de la autoconciencia en él, deviene: el hombre. La acentuación de los motivos *existenciales* ha intentado mostrar que desde el inicio de la descripción -del relato- de Hegel estamos ya en el territorio de la existencia humana. Los hechos son relatados *ex post*, y a partir de la visión que de ellos podamos tener sólo *después*, es decir, después de que los hechos han acaecido. Pero esto significa que de cuanto ha acaecido *antes* nada sabemos verdaderamente. Cómo y por qué ha surgido la autoconciencia, el *sí trascendental*, en aquel viviente que por ella se ha llamado después hombre, ésto no es dicho. Esto es un *hecho* del cual no es posible *logon didonai*, dar razón. Porque dar razón de ello significaría llevar dentro del horizonte de la autoconciencia eso que está fuera y antes. Significaría saltar más allá de la propia sombra.

Lo que se critica a Hegel, entonces, no es haber narrado el *hecho* del nacimiento de la autoconciencia, sino haber cubierto esta narración, este *mythos* con el semblante de una argumentación lógico-filosófica.

Hegel -el filósofo de la razón que supera el límite en el acto mismo de reconocerlo- descubre el límite insuperable de la razón. No de la razón humana, no. De la razón *tout-court*. También la razón divina se detiene ante la verdadera insondable *facticidad*. Ningún poner puede ponerse a sí mismo sin presuponerse, sin presuponerse a sí como poner. La *autoctisis* es sólo un error lógico, un *hysteron-proteron*⁵⁵.

13. Que los orígenes de la historia estén envueltos en el misterio, fue un convencimiento que jamás abandonó Vico. Tampoco cuando piensa que ha encontrado la llave correcta para

abrir la puerta de este misterio ligando la *philologia* a la *philosophia* -pero no como gemela, sino como sirvienta. También en los años de la madurez de su pensamiento Vico, al aprestarse a describir los orígenes, recurre a la *mito-logía*. Pensemos en la página, anteriormente citada, donde se narra los trabajos de Hércules que ha vencido al león nemeo. La andadura del relato *mima* en cierto modo la narración mítica, que con-funde situaciones y roles, distinguiendo aquello que es uno y unificando los opuestos: el arma del enemigo llega a ser el instrumento de la victoria, así el fuego que sopla de las fauces del león, es el arma del héroe para derrotarlo. Pero no es *mito*, es: *mito-logía*. Narración lógica, lógica narradora. Mito interpretado, junto con interpretación mítica. *Mytho-logia*, justamente: fusión de razón y narración. *Recte*: recurso del *logos* al *mito*, en el reconocimiento de la finitud de la razón, de la incapacidad de la razón para decir de sí misma, su *nacimiento*.

El *mito* de Vico no es ya *mito*, porque no es *inocente*. Es *mitología*: la razón, cuando ya no puede más *logon didonai*, narra. También aquí Vico encuentra compañía -y guía- en Platón, que reinterpretando los *mythoi* mostraba a la vez los límites de la *polisemia*, que puede ser dirigida a todo lugar, y la *contradictoriedad de la razón finita*, que no puede dar razón de su mismo dar razón, retorna empero al mito -a sabiendas de la doble *inopia*: la suya y la del mito.

Los *Nomoi* se presentan ante Sócrates. ¿Son ellos los que hablan a Sócrates, o Sócrates habla a través de ellos? ¿Dónde se inicia -y cómo- la palabra de Sócrates, el *logos* socrático o *diá-logo*? El misterio del origen remoto se refleja en el origen cercano. La línea continua de la historia se rompe en segmentos diversos y que no están en el mismo plano. La voz monosílaba es más antigua que el jeroglífico de la edad de los dioses, que el derecho de las gentes mayores, pertenece a un pasado tan remoto que se sustrae a todo *logos*, a toda palabra articulada, *discursiva*, *dia-lógica*. Y, sin embargo, este pasado está siempre presente: en nuestros sentidos, en nuestras pasiones, en nuestra vida animal, que estalla en nosotros cuando menos nos lo esperamos, signo de que la *ingens sylva*, a pesar de vencida *igni non ferro*, jamás es domada del todo. Este *pasado* arroja su sombra también sobre el futuro. Incierto, misterioso el origen, del mismo modo es incierto y misterioso el futuro. El «recurso» no atiende a la conclusión de la historia, a la edad de la mente pura toda desplegada, de la reflexión *pura*. Es una amenaza constante que domina el mundo de las naciones: el orden de la mente, la *historia ideal eterna*. Ninguna *legalidad*, ningún *Nomos*, ni humano ni divino, ningún «debió, debe, deberá», puede disipar las nieblas del origen.

«[...] et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt.» (Juan, 1.5)

Desde esta perspectiva, el motivo por el cual el último libro de la *Scienza Nuova*, el quinto, trata del «recurso», podría ser ahora éste: la razón que *da razón*, la razón reflexiva, no conoce tarea más alta y ardua que aquella de llevar críticamente, *reflexivamente*, a sí misma ante su límite, ante el misterio de su origen, mas -si *Herkunft bleibt stets Zukunft*- ante la indeterminabilidad de su *ad-venir*.

Pero, a este éxito último del pensar *crítico-reflexivo*, Vico se sustrae.

14. Vico opera con el mito, pero es el primero en recelar de ello. Como si advirtiese el peligro, lo limita, le pone los confines. Hasta aquí, no más allá. El mito es *antes* de la reflexión, *antes* de la mente pura, y *después* no tiene otra función que la de volver a sumergir la historia en la barbarie, para que renazca a una nueva y más vigorosa vida, preparada para *volver a recorrer* el camino que le es asignado por el orden ideal eterno: «debió, debe, deberá». *Tavtà del.*

Sólo que la *mitología* de la razón finita Vico no puede sustituirla por una *lógica* de la *mens* infinita. Al relato crítico-reflexivo le sustituye otro relato: el relato de la «fe». Pero séase precavido, no es una fe *contra* la filosofía; bien al contrario es la fe de la filosofía, sostenida y requerida por la filosofía; la fe a la que la filosofía del *logon didonai* inevitablemente conduce.

«Con estos principios *narra* que, después del Diluvio, Noé y su hijo Sem, conservando la verdadera religión del Dios creador, conservaron en el estado de naturaleza la memoria de las ciencias y de las artes que hubo antes del Diluvio, y que después de la confusión babilónica de las lenguas, quedando allí todas las artes de la civilización, no se extraviaron, sino que se perpetuaron en las memorias. De donde prontamente nació y quedó firme entre los caldeos, y, por la cercanía, prontamente se introduce en la posteridad de Cam, otro hijo de Noé, en Siria y en Egipto, la forma del gobierno monárquico, en el sentido en el que Tácito dice '*suetum regibus Orientem*'. Y pudo nacer preparada una especie de adivinación, llamada 'magia', que aunque fuese falsa, ciertamente era más docta que los auspicios que usaron los occidentales, la cual, de otro modo, habría necesitado de una larga serie de siglos de observaciones para ser reducida a ciencia. Pero Jafet, tercer hijo de Noé, que fue sin ley por el lejano Occidente, despojándose de la verdadera religión, donde fue confundido con Japeto, hizo que su posteridad llegase a ser poco a poco totalmente impía y, por tanto, muy ignorante y casi de brutos.» (*Sinopsi, OG*, pp. 9-10; c.m.; cfr. *Scienza Nuova seconda, OF*, pp. 473-475).

El relato bíblico sirve para explicar la excepcionalidad de la historia hebrea, y también las diferencias en el desarrollo de las instituciones políticas entre Oriente y Occidente; pero la historia *profana* tiene otro inicio. En el «lejano Occidente» el pueblo sin ley e impío andaba moviéndose en la «nefaria libidine» y en ocio, y «a la manera de fieras», dejaba insepultos a los muertos. «Algunos pocos de mejor índole, en aquel ocio contemplando el cielo, por el movimiento de los astros lo creyeron animado y que hablase mediante rayos» (*Sinopsi, OG*, p. 10).

Es por el Cielo que los «aborígenes», los «autóctonos», los *hijos de la Tierra*, aprenden lo divino:

primos in orbe deos / fecit timor

El trueno despierta el sentimiento del orden impuesto por Dios en las mentes de los «*pauci quos aequus amavit Jupiter*».

«[...] aeterni veri semina in homine corrupto non prorsus extincta, quae, gratia Dei adiuta, conantur contra naturae corruptionem» (*De uno, C. XXXIV, OG*, p. 53)⁹⁶.

Pero la intervención divina no se limita al inicio de la historia, sino que sigue al hombre en todo su curso:

«[Deus Optimus Maximus] per natam ex pudore vim animi, quae mentem et corpus regeret, bonas artes omnes in homine lapsa eduxit, per quas naturaliter sociatos sustinuit ac servavit» (*De constantia*, P. post., C. III, par. 15, *OG*, p. 409)⁵⁷.

¿Historia humana o historia divina? La pregunta no tiene sentido, desde el momento en que el hombre que *hace la historia* no es distinto que el orden mismo de Dios, y sólo por esto es posible hallar «dentro de las modificaciones de nuestra misma mente humana» los principios que regulan el acontecer histórico (*Scienza Nuova seconda*, *OF*, p. 461), el «debió, debe, deberá»:

«Porque también los hombres han hecho este mundo de naciones (lo que fue el primer principio incuestionado de esta Ciencia, una vez que desesperamos de hallarla en los filósofos y en los filólogos); pero este mundo, sin duda, ha salido de una mente *a menudo* diversa y *a veces* del todo opuesta y *siempre* superior a los fines particulares que los hombres se habían propuesto» (*ibid.*, *OF*, p. 700; c.m.)⁵⁸.

¿Y el mal? ¿Y el error?

En el *De Antiquissima* el error y el mal atestiguan la proximidad a Dios del hombre; en la *Scienza Nuova seconda* son instrumento del bien. En esta perspectiva, el recurso de la barbarie cierra un ciclo histórico solamente para abrir otro ciclo.

Que en Vico -como en Hegel- esta conclusión pacificadora y, en el fondo, consoladora sea siempre puesta en duda y contradicha por pensadores que se mueven en sentido diametralmente opuesto, no es signo de debilidad y de *inopia* del pensamiento, sino más bien justo lo contrario: es índice de la fuerza y de la riqueza de su filosofía. Al menos para quien permanece convencido de la tesis que el joven Hegel formuló -de manera tan sucinta cuanto eficaz- en la lengua de nuestros antiguos padres -en la época de Vico aún en uso en la república de los doctos, en la edad de Hegel sólo en el recinto cerrado de las academias-, tesis que dice: *contradictio est regula veri, non contradictio falsi*.

[Traducción del italiano por Jose M. Sevilla]

NOTAS

1. Cito las obras de Vico -en la edición a cargo de P. Cristofolini, 2 vols.: *Opere Filosofiche* (= *OF*), Sansoni, Firenze, 1971, *Opere Giuridiche* (= *OG*), *ibid* 1974- directamente en el texto, trayendo en nota la traducción* de los trozos en latín ofrecidos en dicha edición. Para las citas de Heráclito y de Parménides, remito a *Die Fragmente der Vorsokratiker*, a cargo de H. Diels/W. Kranz (= *DK*), de Gruyter, Berlin, 1971; para aquellas de Platón a las *Oeuvres complètes* en las «Belles Lettres», París; para aquellas de Plotino a la edición a cargo de E. Bréhier, siempre en las «Belles Lettres».

*[Respetando el criterio del autor, que ofrece en las Notas las traducciones en italiano que acompañan al texto latino en la citada edición bilingüe a cargo de Cristofolini, hemos optado en las Notas por traducir al español del italiano en vez de hacerlo directamente del texto latino. N.T.]

2. Cfr. *De constantia iurisprudentis*, P. post., C. XI, par. 19, *OG*, p. 451. Sobre el argumento cfr. P. PIOVANI, «'Ex legislatione philosophia': sopra un tema di Vico», en *ID.*, *La filosofia del diritto come scienza filosofica*, Giuffrè, Milano, 1963, pp. 197-256.

3. Es un rasgo típico -¿también esencial? y, esto es, ¿necesario?- de la filosofía medir los otros saberes, o mejor, al saber *otro*, con el propio. Ejemplar, también aquí, es la postura de Platón, que en el *Cratilo*, después de haber realizado los más altos elogios de los sabios antiguos -aquellos que impusieron nombres y *nomoni* a las cosas- se preguntaba si no habrían caído también ellos en el mismo engaño que los doctos de su tiempo, que confundían su inquietarse acerca de las cosas con el ser mismo del ente (411 b y 439 b). No hay historia de la filosofía, a partir de Aristóteles, que no se inicie tratando filosóficamente las doctrinas de los *sophoi*. Sobre el tema, remito a mi introducción a la *Storia della filosofia* de la *Enciclopedia Tematica Aperta* editada por Jaca Book, Milano, 1992.

4. Por interesante, cfr. el fino análisis de U. CURI, *Endiadi. Figure della duplicità*, Feltrinelli, Milano, 1955, P. II: «L'inganno di Prometeo».

5. Cfr. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (= *PhäG*), Meiner, Hamburg, 1952, *Vorrede*.

6. Sócrates refuta la tesis, construyendo a Trasímaco a admitir que también el «más fuerte» debe *conocer* lo propiamente útil como ello realmente es, y poder'lo realizar; de otro modo, es decir, confiándose a la opinión subjetiva, se arriesgaría al propio perjuicio. *Resp.*, 339 c y ss.

7. «Como antes la lengua heroica había separado a los héroes de los hombres, así después la lengua vulgar separa a los filólogos de los filósofos. El motivo de esta segunda observación es que, puesto que la lengua vulgar, en cuanto común, no acertaba a describir la naturaleza y las propiedades de las cosas, surgió la escisión entre los filósofos, que se impusieron la investigación sobre la naturaleza de las cosas, y los filólogos, que, a su vez, investigaban sobre los orígenes de las palabras; y así la filosofía y la filología, que habían nacido las dos de la lengua heroica, vinieron a dividirse por la lengua vulgar» (*OG*, p. 700). Cfr. también *De constantia iurisprudentis*, P. post., C. XIV, pars. 8-9, *OG*, pp. 482-483.

8. Puesta así, la pregunta parece extraña, contrastando con la *communis opinio* que se tiene de la doctrina viquiana; la extrañeza, sin embargo, se reduce mucho, con tal que se considere que la distinción entre «cosas» y «palabras», propia de la «lengua vulgar», a la que se debe la lamentada separación entre filología y filosofía, tiene lugar también en el interior de la *philologia* únicamente, que de hecho tiene «partes due: historia verborum et historia rerum» (*De constantia*, P. post., C. I, par.1, *OG*, p. 387).

9. «La filosofía investiga las causas necesarias de las cosas; la historia nos hace conocer las varias y sucesivas voluntades; por consiguiente tres son las partes que concurren a constituir la jurisprudencia: la filosofía, la historia, y un cierto arte de acomodar ingeniosamente el derecho a los hechos» (*OG*, p. 22). Aunque es buena la traducción de Sarchi, no expresa el laconismo de ciertos pasajes del latín de Vico.

10. P. PIOVANI, «Vico senza Hegel», en AA.VV., *Omaggio a Vico*, Morano, Napoli, 1968, pp. 551-586, la cita está tomada de la pág. 474 (en adelante indicaré la paginación directamente en el texto).

11. Cfr. G. GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze, 1954 (cfr. espec. p. 17 y ss.). Aunque otra más partícipe y aguda atención crítica, había dedicado a Hegel Piovani en su estudio: «La filosofía del diritto e la lezione di Hegel» (en P. PIOVANI, *La filosofia del diritto come scienza filosofica*, cit., pp. 257-283). Cfr. también otro ensayo sobre «Hegel en la filosofía del diritto di Rosmini» (*ibid.*, pp. 285-332).

12. Cfr. B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, Laterza, Bari, 1953 (1 ed. 1910), particularmente los caps. I y II; e ID., *Logica come scienza del concetto puro*, *ibid.*, 1947 (1 ed. 1908); G. GENTILE, *Studi vichiani*, Sansoni, Firenze, 1968 (1 ed. 1914), II y III, espec. pp. 90-92; e ID., *Sistema di logica come teoria della conoscenza*, Sansoni, Firenze, vol. I 1955, vol. II 1942.

13. El concepto de *mathesis*-al cual es reconducido el *ordo rerum* o *rerum ordini conformatio*, del que se hablará más abajo en el texto- si por una parte liga el proyecto filosófico de Vico al más alto pensamiento europeo contemporáneo a él, de Descartes a Leibniz, y asimismo a Kant, por otro revela la profunda raíz platónica de la tradición en la cual se inspira. Fundamentalmente a tener en cuenta resulta el trabajo de KARL OTTO APEL, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* (Bouvier, Bonn, 1963), que pone de relieve la centralidad de Cusa (cfr. en la trad. it. de L. Tosti, red. a cargo de F. Castellani, Il Mulino, Bologna, 1975, pp. 405-427). Sobre el origen platónico y aristotélico del concepto de *mathesis universalis* en relación a la filosofía kantiana cfr. M. HEIDEGGER, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Niemeyer, Tübingen, 1962 (en la *Gesamtausgabe*, Bd. 41, Klostermann, Frankfurt a. M., 1984 [trad. it. de V. Vitiello, Guida, Napoli, 1989]), Parte I, B. Sobre el «neo»-platonismo de Vico, aunque limitado a la tradición italiana de Ficino a Bruno, cfr. G. GENTILE, *Studi vichiani* cit. (donde, por otro lado, se lee que «la concepción filosófica que se encarna en la *Scienza Nuova* [es] diametralmente contraria a los principios del platonismo» [p. 109], afirmación que nos deja algo perplejos).

14. Cfr. *Die Entstehung des Historismus*, trad. it. de M. Biscione, G. Gundolf y G. Zamboni, Sansoni, Firenze, 1954, pp. 37-53 (en las citas indicaré la pág. directamente en el texto).h

15. *Kritik der reinen Vernunft (=KrV)*, Akademie Textausgabe (de Gruyter, Berlin, 1968), vol. IV: I ed. (= A), vol. III: II ed. (=B).

16. Refiriéndonos a la distinción de S. Otto entre «Logik der Transzendentalität» y «Transzendente Logik» («Umriss einer transzendentalphilosophischen Rekonstruktion der Philosophie Vicos anhand des *Liber metaphysicus*», en: *Sachkommentar zu Giambattista Vico Liber metaphysicus*, Hrsgg. S. Otto/H. Viechtbauer, Fink, München, 1985, pp. 13 y ss.), e individuando en la primera la *mathesis universalis*, podremos decir que con la lógica kantiana se inicia la reflexión trascendental sobre la lógica de la trascendentalidad. Está claro que el «lugar» de Vico es la *mathesis*.

17. S. OTTO, «Giambattista Vico: razionalità e fantasia», *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, 1987-1988, p. 22. Pero los obstáculos se pueden también... ignorar; éste es el caso de Leon Pompa que, en un ensayo cuyo objetivo declarado es el de «establecer el sentido en el cual *La scienza nuova* es una ciencia», no cita ni una vez el *De antiquissima*. ¡El ensayo concluye con la tesis de que Vico ha construido «un cierto tipo de *teoría empírica*», capaz nada menos que de poner de acuerdo las leyes generales de la sociología con los hechos históricos! («La scienza di Vico», *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, 1972, II, pp. 13-51).

18. CROCE (*La filosofía de Giambattista Vico*, cit., cap. II) y GENTILE (*Studi vichiani*, cit., p. 113) opinan en cambio que el *De antiquissima* y el *De uno* pertenecen a dos fases bien distintas del pensamiento viquiano.

19. «Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es bekannt ist, nicht erkannt» (*PhäG*, p. 28). Hegel recoge esta proposición en su último escrito: su *Vorrede* a la IIª ed. del libro I, *Die Lehre vom Sein*, de la *Wissenschaft der Logik* (= *WL*, en *ID.*, *Werke in zwanzig Bänden*, 5 y 6, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1969, I, p. 22.

20. «[...] lo verdadero creado se convierte con lo hecho, lo verdadero increado con lo generado» (*OF*, p. 64).

21. «[...] lo verdadero divino es una imagen sólida de las cosas, una especie de modelo en relieve*; aquél humano es un monograma, una imagen plana, una especie de pintura» (*OF*, p. 62).

*[«plasma» -lat. / «plástico» -it. N.T.]

22. «[...] los entes finitos y creados son disposiciones del ente finito y eterno. Puesto que Dios es sólo el verdadero ente, las otras cosas son justamente del ente» (*OF*, p. 66).

23. «De qué modo, en fin, lo infinito haya penetrado en las cosas finitas es algo que no podremos comprenderlo, ni aunque Dios nos lo enseñase, porque tal verdad es propia de la mente divina, para la cual conocer y hacer son la misma cosa. En cambio, la mente humana es finita y formada, y no puede por ello entender las cosas indefinidas e informes; aunque sí puede pensarlas, lo que se podría decir en [lengua] vulgar 'può andarle raccogliendo, ma non già raccórre tutte'» (*OF*, p. 94).

24. «Distinto es decir ente, unidad, figura, movimiento, cuerpo, intelecto, voluntad respecto a Dios, donde son una sola cosa; y distinto es decir estas cosas respecto al hombre, donde están divididas: en Dios viven, en el hombre perecen» (*OF*, p. 66).

25. «[...] lo verdadero se convierte con lo bueno cuando aquello que es conocido como verdadero recaba su ser también de la mente que lo conoce. En este caso la ciencia humana es imitadora de la divina, por la que Dios al conocer lo verdadero lo genera hacia el interior desde la eternidad, y lo hace hacia el exterior en el tiempo. Y el criterio de la verdad, respecto a Dios, consiste en haber comunicado la bondad a sus pensamientos*; comparativamente, consiste en nuestro hacer las cosas que conocemos como verdaderas» (*OF*, pp. 68_70; c.m.).

*[En la trad. it. de la edición -*OF* a cargo de Cristofolini-, que el a. respeta en su cita, no se recoge el párrafo del texto latino con la cita del *Gén.* I, 12: «mientras creaba: 'Dios vio que eran buenos». N.T.]

26. Cfr. en particular W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, vols. V y VII, Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart/Göttingen, 1968. «El dilema de la lógica de los adoctrinados -ha escrito Paci- consiste en distinguir las *Naturwissenschaften* y las *Geisteswissenschaften*. En no saberlas reconducir a la *Lebenswelt* precategorial, a la ciencia poética, al mismo árbol, a las mismas raíces» («Vico, lo strutturalismo e l'enciclopedia fenomenologica delle scienze», en E. PACI, *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, Bompiani, Milano, 1973, p. 57). También resulta superfluo añadir que el pensamiento de Dilthey es mucho más rico de cuanto la insistencia sobre esta distinción permita apreciar. Para una lectura no historicista de Dilthey me permito remitir a mi *Elogio dello spazio. Ermeneutica e topologia*, Bompiani, Milano, 1994, Parte I: «L'ermeneutica dalla storia alla topologia».

27. «Por esta razón la geometría deriva su verdad de la metafísica, que después devuelve a la misma metafísica, propiamente como la ciencia divina explica la humana y luego nuevamente la humana confirma a la divina» (*OF*, p. 92).

28. Cfr. *Sinopsi*: *OG*, p. 6; *De uno*, C. XLIV, par. 1, Cc. LXI-XLII: *OG*, risp. pp. 56-58 y 74-77; *De constantia*, P. prior, C. XVIII: *OG*, pp. 382-383.

29. «La idea del orden eterno es [...] idea de mente infinita. La mente infinita es Dios; por consiguiente la idea

del orden eterno demuestra simultáneamente estas tres verdades: ser Dios; ser él una mente infinita, y ser el autor de las verdades eternas contempladas por nosotros. [...] A fuerza de la idea del orden eterno todos los hombres convienen constantemente en las tres verdades relatadas, y éstas nos ofrecen los principios, la primera de la Metafísica, la segunda de la Matemática, y la tercera de la Ética» (OG, p. 42).

30. «[...] tener ciencia significa poseer el género, o forma del hacerse de la cosa» (OF, p. 72).

31. «[...] la ciencia humana no consiste en nada más que en disponer las cosas de modo que sostengan una bella disposición simétrica» (OF, p. 116).

32. «[...] [de manera que] [la mente humana] no puede conocerse si no se conoce en Dios. En efecto, la mente se manifiesta pensando, pero es Dios quien en mí piensa, por tanto en Dios conozco mi propia mente» (OF, p. 110). En estas páginas -del cap. VI «De mente»- Vico se queja críticamente de Malebranche.

33. Cfr. notas 16 y 17.

34. *Seconda Risposta*, OF, p. 165. Sobre el «método geométrico» en relación a la *Scienza nuova*, cfr. en particular M. PAPINI, *Arbor humanae linguae*, Cappelli, Bologna, 1984, pp. 47 y ss., y B. PINCHARD, *La Raison dédoublée. La Fabbrica della mente*, Aubier, Paris, 1992, pp. 292 y ss.

35. «G. V.: razionalità e fantasia», cit., pp. 22-23.

36. De las referencias kantianas de Otto (cfr. en particular «Sulla ricostruzione trascendentale della filosofia di Vico», *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, 1981, XI, pp. 41, 47; «Umrisse...», cit., p. 22, aunque las citas podrían multiplicarse) emerge una lectura de la *KrV* que privilegia la parte I de la Analítica, donde aún puede parecer que «antes» de los conceptos sean las instituciones, «antes» de las categorías, tiempo y espacio. Tal *apariencia* -que nace de la confusión entre la reconstrucción trascendental del fenómeno, que presupone el análisis de los elementos que lo componen, y el «fenómeno» en su efectiva dadidad (*Dasein*), sin embargo desaparece del todo en la Analítica de los principios, donde está realmente claro que nada se da «antes» y «fuera» del horizonte esquemático de la causalidad espacio-temporal, definido por las Analogías de la experiencia. Añadamos de pasada que aquello que en Kant es «la representación de una conexión necesaria de las percepciones» (*KrV*, B 218), es en Vico el *ordo rerum*. Una última pero no superflua observación: la «apercepción trascendental» -que Otto reclama también para distinguir la «lógica de la trascendentalidad» de la «lógica trascendental» (cfr. nota 16 anterior)- es *subjetiva* sólo en el sentido de que es *racional*, indicando ella la *auto-reflexión*, o realización-a-sí del saber recogido en la propia unidad *fundamental* (en la unidad que está a la base de sus articulaciones o categorías, como está explícitamente dicho en *KrV*, & 15).

37. Cfr. S. OTTO, «Umrisse...», cit., p. 24.

38. S. OTTO, «Sulla ricostruzione...», cit., p. 51, y «Un assioma (*Grund-satz*) della *Scienza Nuova* come principio guida (*Leitsatz*) per la 'Critica della ragione storica'», *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, 1992-1993, XXII-XXIII, p. 113.

39. «Lo verdadero nace de la conformidad de la mente con el orden de las cosas, y lo cierto es el producto de la conciencia asegurada por la duda. Esa conformidad con el orden de las cosas se llama y es razón; por ello, si es eterno el orden de las cosas, es eterna la razón, la cual nos brinda la verdad eterna; si el orden de las cosas contempladas es de tal naturaleza que no subsista en todo tiempo, en cada lugar y para todos, tendremos solamente una razón probable, en las cosas que dependen del orden cognitivo, y una razón verosímil en aquellas que requieren una operación» (OG, p. 34; no sigo la traducción de Sarchi aquí ofrecida [y trad. en esp. en esta nota. N.T.], prefiriendo en la interpretación estar más cerca del texto latino). Otto comenta-traduce así el pasaje viquiano «*ea autem...ratio*»: «*Vernunft ist die handelnde Zusammenformung ihrer selbst mit jener Ordnung der Dinge, die von der Vernunft hervorgebracht wird*» («Umrisse...», cit., p. 24). Al margen del «*ihrer selbst*» que es un añadido al texto viquiano, la proposición entera parece poco perspicua: ¿la razón se conforma al orden de las cosas producido por ella misma; se conforma por ello, y *activamente*, a sí misma? ¿Qué otra cosa, efectivamente, es la razón -*die handelnde Vernunft*- sino la producción del *ordo rerum*? ¿Pero, qué actividad exige el ser conforme a sí, el ser-sí-misma? ¿Y podría estar jamás la razón no conforme a sí misma? ¿Hay una razón no-razón? ¿Luego entonces -aquí- de qué razón se habla? ¿De la razón que *descubre* y *combina* los hechos históricos? ¿Es esta razón la que *die Ordnung der Dinge hervorbringt*?

40. Cfr. el importante ensayo de FRANCO AMERIO, «Sulla vichiana dialettica della storia», en AA.VV., *Omaggio a Vico*, cit., pp. 113-140, espec. & VI: La clave interpretativa: mente espontánea y mente refleja.

41. S. OTTO, «Interprétation transcendentale de l'axiome 'verum et factum convertuntur'», *Archives de Philosophie*, 1977, 40, p. 17.

42. Cfr. LEIBNIZ, *Discours de Métaphysique* (en *Philosophische Schriften*, ed. Gerhardt, Berlin, 1980-90, IV, pp. 426-463) & 8; sobre el tema remito a mi «Got Denken: der ontologische Gottesbeweis bei Leibniz und Kant», en *Leibniz und die Frage nach der Subjektivität*, Hrsg. R. Cristin, Steiner, Stuttgart, 1994, pp. 133-158.

43. «¿[...] en qué modo puede ser Dios el motor de la mente humana si encontramos tantas imperfecciones, tantas fealdades, tantos errores, tantos vicios? (OF, p. 110).

44. Para salvar la autonomía de la física -por tanto, creo poder añadir, de la *philologia*, de la historia, de la *philosophia*- Biagio de Giovanni sostiene que «los nexos [entre física y metafísica] se rompen poco a poco en tanto que la ciencia llega a ser saber finito, o lógica específica de un objeto específico. [...] Esto indica que las vías para penetrar en el mundo determinado, donde la verdad es *factum*, no es la de estilizar las cosas según formas o nombres universales (la 'sustancia' o el 'conato'), sino la de adherirse a la lógica de una materia cuyo movimiento posee la imprevisibilidad de la experiencia y la consistencia objetiva de la corporeidad» («*Facere e factum* nel *De antiquissima*», en *Giambattista Vico nel terzo centenario della nascita*, Quaderni contemporanei, Università di Salerno, 1968, pp. 25 y ss.). De tal manera, la autonomía de la física se ha ciertamente *salvado*, pero a la vez se ha vanificado el objetivo primario de la investigación de Vico: la determinación del principio unitario de «todo el saber humano y divino». ¿Qué otra cosa sería, efectivamente, el *verare-facere*, salvo un vacío principio formal? Por otro lado ni siquiera universal, puesto que no vale para todo saber (mas de ello se ha hablado en los apartados 6-7, como también de la *necesidad* de leer conjuntamente el *De antiquissima* y el *De uno*).

45. Respecto a Kant, cfr. *KrV*, A 538 B 566 ss.

46. Cfr. G.W.F. HEGEL, *Glauben und Wissen*, en *Werke in zwanzig Bänden*, cit., 2, *Jenaer Schriften 1801-1807*, particularmente las pp. 305 y ss.

47. Sobre esta distinción entre *territorium* y *ditio*, cfr. I. KANT, *Kritik der Urtheilskraft*, Akademie Textausgabe, cit., V, p. 174.

48. «[...] en medio de toda aquella multitud que vivía sin leyes, y fuera de toda condición humana, esos pocos, que imbuídos de pía persuasión movida en ellos por la sutileza de falsas religiones (algo que debía fácilmente llegar a ser en un estado de profunda ignorancia y de extrema rudeza), esos pocos, digo, debieron comenzar a reverenciar a los dioses; conduciéndoles su piedad a mostrarse prudentes por el continuo consejo con las deidades, mediante las ceremonias auspiciales; temperantes por el uso de la casta Venus; fuertes por el continuo cultivo de los indómitos campos. De tal manera, aquella falsa religión de los dioses produjo aquellas fundamentales, aunque imperfectas, virtudes en aquellos óptimos, que de la palabra *virtus* vinieron los nombres de *viri*, a lo que responde el vocablo griego *ἥρωες* de donde vino quizá a los latinos aquél de *heri*, señores. Ellos eran los que podían «ser nombrados por el nombre del padre», de donde tuvieron origen los verdaderos «patricios de las gentes mayores», porque precisamente tenían en común el linaje, la gente, o bien la estirpe viril. [...]

Por ellos fue constituido el derecho de las gentes mayores, al cual se puede referir convenientemente la denominación griega de *ἠρωϊκόν*, heroico, o, en otros términos, por ellos fueron fundadas aquellas costumbres por las que se gobernaban las gentes más antiguas antes del establecimiento de las sociedades civiles, y tras haberlas consagrado con los auspicios, y confirmado con la autoridad del derecho divino pasaron de inmediato a inaugurar con la inhumación de los muertos el derecho romano» (OG, pp. 120-122).

49. Sobre el tema cfr. en particular C. SINI, *Passare il segno. Semiotica, cosmologia, tecnica*, Il Saggiatore, Milano, 1981, pp. 310-312 y ss., que desarrolla consideraciones que van más allá de Vico; y M. PAPINI, *Il geroglifico della storia. Significato e funzione della dipintura nella «Scienza Nuova» di G.B. Vico*, Cappelli, Bologna, 1984, y *Arbor humane linguae*..., cit., caps. 7 y 8.

50. Para un primer examen de la cuestión me limito aquí a enviar al lector a dos recientes estudios míos: *La voce riflessa. Logica ed etica della contraddizione*, Lanfranchi, Milano, 1994, pp. 202-212, y «Filologia e nichilismo», Postfacio a: F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, Mondadori, Milano, 1996.

51. «[...] heic mihi nunc concedatur hic Cadmi serpens idem ac Hercules hydra; atque haec non alia sit nisi terra, quae tunc ingens sylva erat, quam *Ἰδωπ*, terrae humor, efficiebat, et caesa usque repulluraret, ut non ferro, sed igne extingui necesse fuerit» («Me está aquí permitido suponer que sean una misma cosa la serpiente de Cadmo y la hidra de Hércules, y que ambas signifiquen la tierra, la cual era entonces una inmensa selva producida por el *Ἰδωπ*, por la humedad de la tierra, que cuanto más se talaba más vigorosamente brotaba de nuevo, de manera que al no destruirla el hierro, se necesitase emplear el fuego»): *De uno*, OG, pp. 240-241. Recuerdo que el libro de Enzo Paci dedicado a Vico se titula significativamente *Ingens sylva* (Mondadori, Milano, 1949); para la posición de esta obra -que sobresale por originalidad también en el ámbito de las interpretaciones filosóficas de Vico- en el contexto del pensamiento paciano, remito a mi Introducción a la segunda edición del libro (Bompiani, Milano, 1994). Para la relación de Paci con Croce, que es el referente constante de su «lectura» de Vico, envío del mismo modo a mi ensayo «Il dibattito Croce-Paci, ovvero: il silogismo nascosto», en *Vita e verità. Interpretazione del pensiero di Enzo Paci*, a cura di S. Zecchi, Bompiani, Milano, 1991, pp. 51-84.

52. Cfr. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Philosophie*, Nijhoff, Den Haag, 1958, trad. it. de E. Filippini, *Il Saggiatore*, Milano, 1961, && 53-55. Por interés cfr. E. PACI, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, *Il Saggiatore*, Milano, 1963, P. II, cap. IV: *Il paradosso estremo della fenomenología*.

53. Cfr. V. VITIELLO, «La línea e il círculo: cominciamiento e pregiudizio», en *La tradizione critica della filosofia. Studi in memoria di R. Franchini*, Loffredo, Napoli, 1994, pp. 195-211; ID., *La voce riflessa. Logica ed etica della contraddizione*, cit., I/1: «L'assoluto contraccolpo in se stesso»: *la riflessione in Hegel*.

54. Me refiero en particular al libro del año 1929 de JEAN WAHL, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, 2a. ed., PUF, Paris, 1951, y a las *Leçons* de los años 1933-1939 de A. KOJEVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947.

55. En el mismo Gentile, que ha divulgado el término, el concepto de «autoctisis» es menos *estable* de lo que se pueda pensar, basta aquí referir la última obra significativa de Gentile, *La Filosofia dell'arte* del año 1931 (sobre la cual cfr. en particular E. PACI, *Esistenzialismo storicismo*, Mondadori, Milano, 1990, pp. 48-54). Por otro lado la afirmación de la concepción de la realidad como autoctisis representó una simplificación del problema originario de Gentile; cfr. el escrito de 1909, «Le forme assolute dello spirito» (ahora en: G. GENTILE, *La religione*, Sansoni, Firenze, 1965, pp. 259-275), con el otro de 1911, «L'atto del pensare come atto puro» (ahora en: *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., pp. 183-195). Sobre el tema remito a mi «Ethos e lex. Paganesimo e cristianesimo in Croce e Gentile», *aut aut*, 1994, 262-263, especialmente pp. 69-73.

56. «[...] en el hombre corrupto no están del todo extinguidas las semillas de la verdad [eterna], y éstas con la ayuda de Dios, tienen la virtud de desplegar una fuerza que contrasta con la corrupción de la naturaleza» (*OG*, p. 52).

57. «[Dios óptimo máximo] mediante la fuerza del ánimo nacida del pudor, rectora del cuerpo y de la mente, dirigió a los hombres caídos educándoles en cada buena arte, sosteniendo y conservando con ellas a los hombres naturalmente asociados» (*OG*, p. 408).

58. Y todavía: «De donde esta Ciencia debe ser una demostración, por decirlo así, del hecho histórico de la providencia, porque debe ser una historia de los órdenes que ella, sin ningún aviso o consejo humano, y a menudo contra los propósitos de los hombres, ha dado a esta gran ciudad del género humano, puesto que, aunque este mundo haya sido creado particular en el tiempo, sin embargo los órdenes que ella ha puesto en él son universales y eternos» (*Scienza nuova seconda*, *OF*, p. 465).

