

## VICO EN SU TIEMPO Y EN EL NUESTRO EL CONGRESO NAPOLITANO DE 1994

*Franco Ratto*

El cronista recoge por extenso las interesantes aportaciones que, con ocasión del Congreso celebrado el pasado año en Nápoles, hizo un nada despreciable número de reconocidos estudiosos viquianos, sobre las más variadas cuestiones: conexiones de Vico con otros autores (Montesquieu, Malebranche, Trapezuncio, Ignacio de Loyola, Valdastrí, Plotino, los filósofos del s. XIX español); nuevas claves hermenéuticas para la lectura de sus obras (la Ciencia Nueva, la Filosofía práctica, la Autobiografía); datos para su contextualización (su posición ante las corrientes científicas de su época, frente a los escépticos y los atomistas); algunas precisiones conceptuales («multitud», «modernidad», «imaginación», «naturaleza», «religión», «razón», «poesía», «mitología», «árbol del conocimiento», «providencia»); actualidad (influencias sobre el derecho, la ciencia o la estética contemporáneas) y balance de la investigación viquiana reciente.

The author takes account of the interesting papers which, on the occasion of the Congress held at Naples last year, were submitted by a brilliant number of Vichian scholars on the most wide range set of questions: Vico's connections with other authors (Montesquieu, Malebranche, Trapezuncio, Ignatius Loyola, Valdastrí, Plotinus, Spanish XIX century philosophers); new hermeneutical keys for reading his works (New Science, Practical Philosophy, the Autobiography); new information to place his texts in suitable contexts (his attitudes toward the scientific currents of his age, the sceptics and atomists); some conceptual clarifications («crowd», «modernity», «imagination», «nature», «religion», «reason», «poetry», «mythology», «the tree of knowledge», «providence»), date up informations (influences on law, the science or contemporary aesthetics) and finally an assessment on recent Vichian scholarship.

Promovido por el Instituto Universitario *Suor Orsola Benincasa* se desarrolló en Nápoles, en la «*Sala degli Angeli*», entre los días 1 y 3 de diciembre de 1994, el Congreso Internacional *Giambattista Vico nel suo tempo e nel nostro*, con ocasión del 250º aniversario de la muerte del filósofo y de la publicación de la tercera *Scienza Nuova*. El acontecimiento ha tenido una notable resonancia por la participación de muchos reconocidos viquianos italianos y extranjeros, acogidos con generosa hospitalidad por el ente promotor. Tras el saludo hecho a los congresistas por el Rector, profesor FRANCESCO DE SANCTIS, que dio las gracias a los presentes por haber aceptado con entusiasmo la invitación cursada y anunció que las Actas pueden ser publicadas en 1995, con ocasión de las celebraciones previstas para el centenario de esta importante institución cultural, presidieron los trabajos de la primera jornada el profesor TULLIO GREGORY, director del *Léxico Internacional Europeo* de Roma, por la mañana, y por la tarde el lingüista TULLIO DE MAURO. Las notas que siguen han sido redactadas sobre la base de las ponencias presentadas durante el Congreso y cortésmente facilitadas por la organización del propio Congreso, al que damos las gracias por su disponibilidad: algunas de éstas ya fueron presentadas de forma definitiva; otras provisionalmente y algunas redactadas de forma esquemática. Se ha preferido seguir el orden en el cual se desarrollaron las intervenciones, a pesar de que las ponencias podrían haber sido organizadas de modo distinto, es decir, sobre la base de núcleos temáticos particulares, por ejemplo, sobre las relaciones entre Vico y Montesquieu o sobre algunas problemáticas lingüísticas.

ALAIN PONS (*Histoire et modernité chez Vico et Montesquieu*) declaró explícitamente no querer reabrir el viejo debate acerca de la influencia ejercida por Vico sobre Montesquieu, cuestión, a su entender, definitivamente resuelta tras los estudios de Shackleton y de Corrado Rosso. Tampoco intenta analizar las coincidencias puntuales que pueden encontrarse a través de una lectura comparada de las obras, como ha hecho Gustavo Costa. Su hipótesis de lectura aspira a situarse desde un punto de vista más global para captar las intrínsecas semejanzas y diferencias existentes en el pensamiento de Vico y en el de Montesquieu y sacar a la luz la analogía respetando su originalidad específica. Tanto el uno como el otro, en efecto, a su entender, han «concebido y realizado el diseño grandioso de edificar una ciencia del mundo humano, comparable en los límites impuestos por su objeto, a la ciencia que, desde hacía más de un siglo, triunfaba en el estudio del mundo natural». No por casualidad -sostiene Pons- ambos mantienen que a través de la razón es posible encontrar leyes generales que permitan comprender la variedad de las costumbres, de las instituciones y de las leyes que regulan la existencia de los pueblos incluso desde sus orígenes. Según Pons, estos dos autores, aunque no sólo, están convencidos de que una ciencia semejante es superior en dignidad a la del mundo natural porque se refiere a las actividades superiores del hombre, a la religión, a la moral, a la política y al derecho. Es precisamente el derecho el que construye el hilo conductor de sus investigaciones ya que en él el elemento positivo y el elemento normativo están indisolublemente ligados: Vico y Montesquieu concuerdan efectivamente en criticar la distinción demasiado neta establecida por los iusnaturalistas entre lo real y lo racional, entre el hecho y la norma, entre lo particular y lo universal, entre lo contingente y lo necesario. En este aspecto, se colocan en la línea de la ciencia moderna, la de Galileo y Newton, al intentar superar esta dualidad y descubrir lo racional, lo general, si no lo universal, en lo real y en lo que es aparentemente contingente. Es en esta posición teórica en la que Pons aísla una sustancial analogía entre «el espíritu general» de Montesquieu y el «curso general de las naciones» designado por Vico con el término de «secta de los tiempos». A pesar de este rechazo a la teoría contractualista, el desarrollo de sus pensamientos diverge, sin embargo, según Pons, puesto que Montesquieu privilegia un acercamiento de tipo estático, mientras que Vico adopta uno «dinámico». Montesquieu no comparte ni la intacta y absoluta confianza en el porvenir de un Condorcet, ni la total resignación de quien considera caduca cualquier cosa humana; su «sabiduría histórica» le induce a confiar en las posibilidades del hombre para reconquistar su libertad, gracias a su inteligencia «limitada y sujeta a errores», pero en cualquier caso perfectible. Del mismo modo «la sabiduría filosófica e histórica» de Vico le induce a intentar tomar lo «positivo» de la modernidad aunque reaccionando contra los riesgos implícitos en la difusión de un «espíritu crítico» que erige la «subjetividad» como criterio interpretativo absoluto de lo real. Tan es así que él elogia una y otra vez la ciencia y la técnica modernas. Existe, por tanto, según Pons, un Vico «hombre ilustrado» para el cual no existe un *fatum* que lleve a la corrupción absoluta, sino que es posible un nuevo «curso», o mejor un «recurso» histórico, convertido en posible por la toma de conciencia del hombre de su propia libertad, aunque para el filósofo italiano se trata de una libertad vigilada «por la providencia». En esta defensa de la primacía de la libertad reside para Pons la actualidad de la lección viquiana y montesquiana.

MARIO AGRIMI (*Vico e Malebranche*) subrayó ante todo cómo hoy el tema de las relaciones entre Vico y Malebranche se discute «con más madura conciencia histórico-crítica» respecto a los tiempos, todavía no muy lejanos, durante los cuales la contraposición entre los que sostenían un Vico «católico», por un lado, y uno «laico» por otro «acababa inevitablemente deformando, en la reconstrucción del pensamiento de Vico, la posición y el papel desarrollado por la filosofía de Malebranche, asumida instrumentalmente para demostrar la ortodoxia del filósofo napolitano». Agrimi recuerda cómo sólo en años recientes este «rico y complejo» tema se ha reforzado con las interpretaciones «críticas» y las «profundizaciones teóricas» de Augusto Del Noce y de múltiples estudios sobre la «cultura filosófica y científica napolitana de la segunda mitad del siglo XVII y la primera del XVIII. El, por tanto, reconduce el problema de la «presencia» y de la «incidencia del pensamiento de Malebranche en Nápoles» al más general del «cartesianismo napolitano», precisando oportunamente que «no se trata de una confrontación directa con la obra de Descartes, sino de una discusión profundamente entrelazada con el debatido post-cartesianismo de la segunda mitad del Seiscientos europeo en buena medida conocido en Nápoles, que, como se sabe, es riquísimo en objeciones y en polémicas anticartesianas». Entre los muchos personajes de la época, Agrimi recuerda a tres pensadores entre los más notables de Nápoles, «explícitamente referidos por Vico»: Enrico Regio, Malebranche y Antoine Arnauld. El ponente se detiene en la presencia de Malebranche en Valletta, en Constantino Grimaldi, en Gregorio Caloprese y en Paolo Mattia Doria, y, particularmente en el interés mostrado por la tesis malebranchiana según la cual «todas las inclinaciones naturales vienen de Dios y han sido armónicamente ordenadas y compuestas por El», comprendidas aquellas «que empujan a los hombres a unirse entre ellos». Más allá del tema viquiano de la «natural sociabilidad humana», para el autor existe una ulterior afinidad entre los dos autores: para Malebranche también «las inclinaciones que parecen ser las más contrarias a la sociedad son las más útiles, cuando son un poco moderadas»; Vico había

instituido un «nexo de convertibilidad... entre los vicios de la ‘ferocidad’, de la ‘avaricia’ y de la ‘ambición’ con las correspondientes virtudes de la ‘milicia’, de la ‘mercadería’ y de la ‘corte’. A su parecer, la influencia ejercida por Malebranche entre «los modernos cartesianos napolitanos» está justificada por la instancia providencialista presente en las tesis del estudioso extranjero que les proporcionaba un válido instrumento para oponerse «a las censuras y a las peligrosas persecuciones, a las que estaban expuestos por parte del poder eclesiástico». Tras haber subrayado las dificultades que surgen al trazar claramente las líneas filosóficas presentes en la realidad cultural y científica napolitana de la época, Agrimi afronta el tema de la presencia de Malebranche en Vico: una referencia segura está presente en la *IIIª Orazione*, de 1701, de la que extrae el convencimiento de que «el joven Vico conoce bien la obra de Descartes, y además la *Recherche* de Malebranche, del que se avala para señalar algunos errores de Descartes». El alude a las presencias malebranchianas en las dos *Risposte* de Vico a los literatos de Italia relativas a la interpretación del *cogito* cartesiano y a los «ecos» que de este pensador pueden encontrarse en el capítulo conclusivo del *De antiquissima*, allí donde Vico discute sobre el *fatum* entendido como «palabra de Dios» y a propósito del cual «es difícil no pensar en Malebranche» y en los «importantes resultados posteriores» del propio filósofo napolitano.

MARIO PAPINI (*Chiavi conative della Scienza Nuova*), por evidentes motivos de tiempo, se detuvo en el primero de los tres argumentos que se había prefijado ilustrar; el ponente sostiene que la obra viquiana resultaría incomprensible: a) si no se interpreta «a la luz de la ontología conativa», teorizada por Vico desde 1710 en el capítulo IV del *De antiquissima*; b) si no se reconstruye «la completa ontología latente que serpentea entre los grandes sistemas filosóficos del siglo XVII», es decir, aquel proceso de «desustancialización» del ser en el que se inspiró Vico, que llevó «a sus consecuencias extremas el proceso *secentesco* de desmantelamiento de cualquier entificación *secundum scholam*»; y finalmente c) si no se aclara que la «referencia barroca» a la que a veces se alude, no hace de Vico un «retrógrado» o «tardío», al menos para los estudiosos contemporáneos, situados «hoy en el interior de una definitiva clausura óptica del pensamiento en Occidente». Desde esta perspectiva, para Papini, Vico «no puede dejar de aparecer como nuestro formidable compañero de camino, propugnador original y brillante precursor». Valiéndose de los resultados conseguidos en su actividad de una década de investigación, Papini localiza en la sección IV del libro I de la *Scienza Nuova* una «explícita referencia a la teoría del *conatus*»: él expone las dificultades metodológicas que, imagina, se le presentaron al filósofo al «fijar con verdad los orígenes», o sea los «efectivos y constantes principios de la humanidad». A su parecer, el problema que Vico debió afrontar deriva de la necesidad de «asumir una perspectiva hermenéutica con potentes y diferenciados saltos transformadores, en el curso de una gigantesca curvatura de civilización humana» que evitase «caer en la *vanidad de los doctos*, o sea elaborar, seguros de la ‘identidad de la razón humana’, una lectura del ‘pasado a la luz del presente’». La respuesta elaborada por Vico constituye, a su entender, «el centro motor de la *Scienza Nuova* entera»: él se propone, por tanto, verificar en ella los puntos esenciales, el primero de los cuales hace depender la validez de una ciencia de su «capacidad para sacar a la luz el ‘origen’ de aquello sobre lo que versa». Con este propósito, Papini interpreta cuanto es afirmado por Vico en la dignidad CVI, es decir, el «comienzo» del que discute el filósofo, como algo no de orden «cronológico» sino «fundamentador o constitutivo» y que desciende «de lleno desde el principio: *verum esse ipsum factum*». Refiriéndose en particular a la historia, tomada «en sus estructuras eternas, y que el hombre mismo funda con un acto originario que brota de sí mismo», Papini recuerda las dificultades derivadas de una correcta comprensión del momento originario de la historia, es decir, del momento «en que la humanidad (la gentil) se crea a sí misma, y al mismo tiempo comienza a construir su propio, fatigoso pero significativo, horizonte de historicidad». «Es aquí -advierte el estudioso- cuando entra en juego la solución conativa del problema», una solución prevista por el filósofo en la concepción del momento inicial no como «inerte e ineficaz punto cero de *humanitas* sino, al contrario, un propulsivo y energético momento tensional». El estudioso subraya por tanto la «tensión conativa» que, en su opinión, «presenta la humanidad *ab origine* e *in essentia*»: su carácter «originario», entendido no como algo «temporal» sino como «condición imprescindible de orden metafísico». En este contexto, Papini destaca cómo ya en el *De antiquissima* Vico es consciente de que *punctum* y *momentum* tienen «metafísicamente el mismo significado»: él, en efecto, advierte que el término *momentum*, que Vico «transpone a la metafísica» mudándolo desde la ‘física», debe ser interpretado «en el sentido de *res quae movet*», es decir «presencia capaz de activar el movimiento, fuerza tendente al desarrollo de una función dinámica, en suma, tensionalidad conativa al movimiento». Papini insiste en subrayar el papel fundamental del concepto *punctum-momentum*: ésta es la base «para toda la dinámica del Setecientos, hasta Newton y Leibniz». Volviendo a examinar el momento originario de la historia humana, Papini se detiene en el significado de los términos *Timor Domini Principium Sapientiae*: ellos, a su parecer, «compdian de modo admirable la estructura conativa en la cual encuentra comienzo y forma la totalidad de la historia humana». Papini introduce la segunda parte de la ponencia con la siguiente afirmación: «Como en el *punctum-momentum-conatus*, teorizado por una bastante avanzada física *secentesca*, post-galileana y anticartesiana, está virtualmente presente el desarrollo total de

un movimiento, así en el salvaje sepultado de Vico está potencialmente encerrado todo el trazado, circular y tensional, de la historia ideal eterna. Eso no es otra cosa que, en efecto, una visualización o reconfiguración metafísica del conato, que reside en lo más profundo de todo el actuar humano, ligando y conectando en unidad la totalidad de las fuerzas que, cimentándose, se componen y se despliegan con la regularidad de un diseño, que Vico llama... Providencia». En esta afirmación puede resumirse el punto de vista de Papini, es decir, la lectura de la obra viquiana en términos «conativos»: en las páginas que siguen él se centra en «algunas respuestas de orden temático» y en «una serie de cuadraturas de orden comparativo y escritural» para reforzar su propia interpretación de la obra viquiana, y para las que remitimos a la lectura de las Actas.

MAURIZIO TORRINI (*Vico e la scienza a Napoli*) reconstruyó la situación cultural y científica napolitana en torno a la mitad del Setecientos: A partir de los testimonios de Antonio Genovesi, de Giuseppe Orlandi y de Antonio Monforte, esto es, que «la renovación del saber no podía partir más que de las ciencias», él recaba un exhaustivo cuadro conjunto del debate científico napolitano «entre el final del siglo XVII y los primeros decenios del Setecientos»: por un lado «la obra de los *Investigadores*, es decir de aquéllos que a mitad del Seicientos habían promovido, de modo totalmente original, la revolución científica, que se encaminaba al terminar el siglo hacia formas de atomismo más acentuado en la convicción de que «el principio de las cosas no debe buscarse en otro lugar que en las cosas mismas»; por otro lado «una nueva generación de científicos y de filósofos que frente a una renovada ofensiva eclesiástica, no sólo en Nápoles, pero que en Nápoles asume tonos peligrosamente fuertes y que aislaba la cultura de los «modernos» transformándola en secta, optó por trasladar las riendas del saber a otros planos, por encima del de la búsqueda de formas objetivamente fijadas a partir de las cuales hacer descender cualquier regla y cualquier ley del saber y del hacer». Para Torrini, este «momento de paso» encuentra un eco difundido «en las autobiografías de algunos de los personajes de la época: desde Agostino Ariani a Paolo Mattia Doria, desde Giannone a... nuestro Vico». Torrini alude después «al venir a menos de algunas bases de la nueva ciencia, entre las que está la capacidad de crear conocimientos ciertos, de ligar razón y naturaleza con una relación consistente y demostrable a través de la geometría y la mecánica», o sea, a la sustitución de la idea «del probable progreso, diluido en el proceso histórico» por la certeza de la verdad. El refiere también algunos episodios de la nueva ofensiva eclesiástica, de la que cita como ejemplo la oración *De scientiarum ambiguitate* del apenas veinteañero Matteo Egizio y las *Lettere apologetiche in difesa della filosofia scolastica* del jesuita G.B. De Benedictis. El primero había presentado «toda la historia del pensamiento filosófico ... como un vano sucederse de discordantes delirios culminantes, sin progreso alguno, en la edad presente» mientras «más grave era la separación», establecida por ellos, «entre la ciencia y la consecución de la verdad: ella negaba el carácter de nueva edad (al) siglo precedente, poniendo en el mismo plano, respecto al logro de la verdad, naciones bárbaras y pueblos civilizados». Para dar una idea de la aspereza de dicho conflicto, Torrini recuerda como Egizio establecía «una estrecha unión entre el aparente progreso del saber y el debilitamiento del sentimiento religioso, destacando que a la expansión y difusión de la ciencia correspondía la pérdida de la primitiva pureza de la religión y el nacimiento de las herejías». Después de haber precisado que cuanto era objeto de discusión en Nápoles no estaba «ni atrasado ni avanzado» sino «en sintonía a menudo con los resultados europeos», es decir, un debate, fuertemente contrastado por la Iglesia, en el cual «el conflicto entre la nueva ciencia y la fe ... estaba destinado a alargarse cada vez más; a llegar a un punto de ruptura», Torrini examina la posición asumida por Vico en las confrontaciones de la situación cultural delineada: «de entrada la adhesión a la Academia de Medinaceli ... con la que comparte el intento de reducir todo el arco del saber a la *sua ipsius cognitio*, tendente a *revocare mentis sensibus* y a estimular aquellas *insitas notiones* sepultadas como pequeños fuegos en el alma»; después, «de modo repentino, si no incluso brusco, la convicción de que «todo eso «no restituía a la filosofía ... su papel central (sino) que al contrario perpetuaba la división de las artes y de las ciencias» por ella. Torrini sostiene que Vico consideraba ambas propuestas científicas de la época viciadas «por una visión parcial y unilateral de lo real»; él define como «imparcialmente liquidadora» la conclusión del filósofo, que habría, en su opinión, hecho depender la superioridad de los modernos no ya sobre la «ciencia» sino sobre la «técnica», en sus «reencuadrados giros para mejorar la calidad de la vida», con la intención de «salvar los resultados prácticos de la ciencia, amputando los fundamentos y las implicaciones teóricas, y declarándolas además improponibles porque son inherentes a un plano, el de la naturaleza, a nosotros prohibido y susceptible, como le enseñaban las vivencias napolitanas y no sólo napolitanas, de volver incurable la fractura entre el saber y la fe». Para Torrini, finalmente, colocar el problema del conocimiento -por parte de Vico- de la ciencia a él contemporánea significa procurar dar una respuesta «a una pregunta que Vico no se hizo». Su conocimiento de la ciencia contemporánea es, en su opinión, suficiente para hacerle sostener que su tarea era la de devolver a la filosofía, «o a su filosofía, la tarea ... del conocimiento del hombre». En otros términos, «su visión de la ciencia permanece ligada a la crisis de la ciencia europea de finales del siglo XVII».

MARK LILLA (*Vico against the skeptics*) retomó las tesis desarrolladas en el volumen publicado por él en 1993 con el título de *G.B. Vico: The Making of an Anti-Modern* por los tipos de la Harvard University Press. Según dice, el napolitano habría asumido un comportamiento «no tanto extraño a las corrientes intelectuales de su tiempo cuanto obstinadamente contrario a ellas»: él centra tan decidida oposición en la acusación de «escepticismo» lanzada por Vico en particular contra la filosofía moderna, cuya enseñanza habría sido «advertida» por el napolitano como peligrosa tanto para la «religión y la tradición» como para la afirmación de la obra de la «providencia divina» y de la existencia del «derecho natural». El ponente argumenta su propia tesis, recordando: a) la concepción viquiana de la naturaleza humana como débil y necesitada de la ayuda de Dios, juzgada por él como «anti-moderna»; b) la importancia atribuida por el filósofo a la «tradición y a la autoridad», contrapuestas a la «razón y a la libertad», exaltadas, por el contrario, por Bacon, Descartes, Hobbes y otros; c) la convicción madurada por el filósofo de que el método usado por los modernos «constituye un solemne acto de auto-afirmación del hombre contra Dios y la naturaleza»; y finalmente d) la transposición operada por Vico de «presupuestos y conceptos teológicos» al ámbito jurídico-histórico-político. Lilla insiste también sobre el carácter «teológico» que el concepto de providencia asume en Vico, incluso si «precisa» el filósofo napolitano «no fue teológicamente un ortodoxo» porque, «como Malebranche y Leibniz, afrontó la teología católica como racionalista metafísico y no como un escolástico medieval». Lilla sostiene también que la oposición de Vico a la filosofía moderna habría investido el mismo «método»: a su parecer, por un lado Vico fue un atento estudioso de las ciencias modernas hasta anunciar que «su última obra, la *Scienza Nuova*, podría ser enumerada entre ellas»; por otro lado interpretó el método de los «modernos como una impía ambición (similar a la de Adán y a la de Nemrod) de sobrepasar el límite divino/humano» y contra el cual él habría dirigido aquellos escritos «metafísicos» y «pedagógicos» compuestos entre 1699 y 1710. En otros términos, para Lilla la invitación de Vico «a hacer revivir la retórica antigua» va coligado a la necesidad de una superación de las posiciones conservadoras de los dogmáticos anti-modernos, superación que el filósofo habría conseguido mediante «la creación de una ciencia moderna (la historia) que fuese el sostén de su pensamiento político anti-moderno». En particular, el estudioso del otro lado del Océano sostiene que Vico habría descubierto «un siglo antes que Marx y que Hegel (...), improvisadamente, que su ciencia moderna (habría podido) desarmar a la filosofía historizándola». Aludiendo después a «Descartes, Maquiavelo, Hobbes, Spinoza, Locke y Bayle» él afirma que «son imaginables solamente en una edad de la razón» y que Vico «va incluso más allá insinuando que son un producto inevitable de tal época». El ponente resume a continuación en cuatro las objeciones puestas por Vico a los «fundadores y (a los) exponentes principales de la filosofía política moderna»: dos de carácter «teológico» y «metafísico» y dos «políticas»; en las primeras Vico contraponen al anti-providencialismo y al materialismo de los escépticos la existencia de la providencia y de ideas comunes: en las otras opone al individualismo y a la negación de cualquier derecho natural la naturaleza social del hombre y la existencia de tal derecho. También el concepto de «orden» tiene para Lilla un carácter «teológico» traspasado por el filósofo al ámbito político. La doctrina viquiana de los «cursos y recursos» históricos, «expuesta por Vico en las conclusiones de la tercera *Scienza Nuova*, es, a su parecer, no una doctrina «científica», sino una «profecía», «una dramática advertencia a la Europa moderna de que está al filo de un abismo». Tras haber definido, no sin alguna unilateralidad, el *Diritto Universale* como «el tratado más completo» del filósofo por su carácter decididamente «político», Lilla afronta, en la última parte de la ponencia, el tema de la presencia de la historia de Roma en el pensamiento viquiano: él desarrolla la tesis, singular, según la cual Vico habría sido obligado a contraponer la república aristocrática al imperio, interpretándolas como «dos separadas naciones gobernadas por dos príncipes radicalmente opuestos». El apunta, finalmente, una distinta e «ingeniosa» solución, elaborada por el filósofo en la tercera *Scienza Nuova*, relativa a los motivos que habían determinado la «caída» de Roma, o sea, al «proceso de liberalización y racionalización» de la sociedad romana.

JOSÉ MANUEL SEVILLA FERNÁNDEZ (*Imágenes de la modernidad de Vico reflejadas en el siglo XIX español*) asumiendo estudios historiográficos anteriores, aquí ampliados, rechaza la tesis tradicional de una «ausencia» de Vico en España. Constatando esta «presencia» en el siglo XIX español, se muestra cómo, además, en la recepción decimonónica española queda *reflejada una imagen moderna* de Vico. Para ello propone tener previamente en cuenta tres aspectos destacables: 1) Vico resulta atendido por destacados autores españoles durante el s. XIX, principalmente: el joven doctrinario y ecléctico Juan Donoso Cortés, el filósofo y apologista católico Jaime Luciano Balmes, el literato, pensador liberal y reformista Juan Valera, el polígrafo Marcelino Menéndez Pelayo, el historiador Fermín González Morón, el restaurador neoescolástico Ceferino González y Díaz Tuñón y también su partidario Nicolás M. Serrano, y el representante de la escuela jurídica catalana Manuel Durán y Bas. 2) Que la atención a Vico viene prestada primordialmente por pensadores católicos, cuando no lo son de militancia ideológica, al menos en su base de tradición. Este hecho resulta significativo porque en ellos aparece, bien reafirmado o bien criticado, asumido en la línea de «il Vico dei razionalisti», que describiera Croce sobre Italia, del «audaz y herético descubridor de la *Scienza nuova*, y por

ello filósofo europeo a colocar en compañía de Descartes y Spinoza, de Kant y de Hegel»; en vez de hallarse recogido como metafísico, platónico y tradicionalista en la contrapuesta tendencia de «il Vico dei cattolici liberali». O sea, es la imagen del *Vico de los racionalistas* la que prima reflectada en la recepción católica decimonónica hispana. 3) Que como apuntara en su demanda conclusiva Martano, en cada una de esas recepciones es posible una lectura en clave de debate entre tradición y progreso. Así, p.e., en la transición donosiana del liberalismo y eclecticismo filosófico, e incluso de cierto moderantismo progresista, hasta el tradicionalismo exacerbado, Sevilla nos muestra el caso más ilustrativo; o en la denotada admiración y a la vez temor que el «profundo» pensamiento de Vico despierta en el aperturista Balmes, moviéndose entre el fundamentalismo tomista y las nuevas corrientes de pensamiento; o en la reconciliadora y «estética» actitud de Valera entre liberalismo y catolicismo, entre tradición y progreso; o en la detallada exposición de las tesis de la *Scienza Nuova* que, emparejándola con las principales tendencias modernas de la filosofía de la historia, realizan González y también Serrano en sus intentos por denostarla e invalidar sus principios frente a una reivindicación católica de la historia; o en la asunción historicista que hace Manuel Durán y Bas de la obra de Vico en la filosofía jurídica de impulso ideológico en Cataluña, frente al formalismo individualista. Tras exponer y analizar todos estos casos de recepción viquiana, Sevilla concluye que resulta apreciable cómo «la imagen de Vico que se refleja en el s. XIX español viene a nosotros, tanto si la recepción ha sido afirmativa cuanto si lo ha sido crítica, incluida en el compendio del pensamiento europeo e integrado en éste», relacionado con autores de su siglo y también con principales corrientes contemporáneas decimonónicas (escuela histórica de Savigny, idealismo alemán, escuela del sentido común, eclecticismo cousiniano, doctrinarismo de Guizot, etc.). «Todo ello en un siglo, como es el XIX español, nada filosófico pero muy polemista y discutiendo. También, además, en unos receptores en los que, a veces, es difícil distinguir entre la afirmación profunda y el comentario ocasional. Así pues, la imagen de la modernidad de Vico ha quedado reflectada tanto por la *presencia* en el primer Donoso ilustrado, liberal y doctrinario, ecléctico y filósofo de la Historia; cuanto por la *ausencia* en el segundo Donoso, 'martillo del eclecticismo y del doctrinarismo' -en expresión de Menéndez Pelayo-, contramoderno y antiliberal, crudo tradicionalista y pesimista teólogo de la Historia.» Imagen de la modernidad de Vico no sólo configurada a través de las positivizaciones y reconocimiento de contemporaneidad de Morón, Valera o Durán y Bas; sino igualmente coloreada por el hecho de haber sido objeto de atención crítica para los apologistas que, conociéndolo pudiesen temerle, como muestra el autor refiriendo el distanciamiento tomista de Balmes y los rechazos antimodernos de Ceferino González y de Serrano. «Nada más claro -argumenta Sevilla- que estos negativos para positivar la imagen que ellos reconociéndola rechazan. Consideramos, parafraseando a Berlin, que los puntos de vista de la oposición y los ataques críticos que llevan al conocimiento deben interesar tanto -o a veces más- que la repetición y defensa de los lugares comunes, porque comprendiéndolos uno afina la visión y percibe más nítidamente la imagen. Esta imagen ha sido, en nuestro caso, la modernidad de Vico.» Una *modernidad* que el autor plantea que puede también considerarse «divergente» dentro del complejo más amplio de la Modernidad.

ANTONIO BORRELLI (*Vico e gli atomisti napoletani*) atribuyó al filósofo napolitano el intento de dar, entre las distintas «sugerencias» provenientes de la «cultura científica y filosófica» de la época, un «fundamento metafísico» a la propia concepción de la materia: El problema de Vico, que coincide «en gran medida con el de muchos otros intelectuales europeos, fue el de dinamizar las ya estáticas propuestas del atomismo y al mismo tiempo observar escrupulosamente las indicaciones ideológicas emanadas del proceso a los ateístas». Borrelli recuerda, entonces, el comportamiento asumido por Vico cuando redactaba la *Autobiografía*, es decir, el deseo de «cancelar para siempre sus simpatías juveniles por aquella filosofía»; a su parecer, Vico se habría propuesto depurar tal concepción «de aquellos elementos que habían determinado sus resultados materialistas y ateístas, una operación que pedía estrategias filosóficas distintas de las elaboradas en la última veintena del Seicientos por Francesco D'Andrea, Giuseppe Valletta ... y por otros». Borrelli alude también a la difusión del zenonismo en el ambiente napolitano de su tiempo y a su enseñanza por parte de Giuseppe Ricci, apreciado por Vico en la *Autobiografía*. Al afrontar el tema propuesto, Borrelli se suma a cuanto es afirmado por Eugenio Garin, según el cual «Vico ateniéndose al pitagorismo y al platonismo renacentistas, había espiritualizado el atomismo de su tiempo»; y, precisando las relaciones entre el napolitano y el atomismo, subraya cómo el filósofo no negaba «en absoluto ... a tales doctrinas posibilidades gnoseológicas» sino la pretensión de explicar a través de la experiencia «el funcionamiento real de la materia». «Mantener, por ejemplo -sostiene él-, como habían hecho Epicuro y Descartes, que la materia, creada por Dios en el tiempo, hubiese dado origen con sus leyes intrínsecas del movimiento a todas las cosas, era para Vico un error gravísimo, con efectos negativos incluso en el plano moral y político». «En su opinión -continúa Borrelli- esos filósofos, como todos los atomistas, habían confundido la física con la metafísica, queriendo hacer de las cosas formadas la regla de las informadas». En otros términos, Vico, para Borrelli, disiente del atomismo y de la ciencia moderna no en el plano de las aplicaciones

prácticas, sino en el ontológico: los «átomos metafísicos» y el «conato» sustituyen «en la metafísica viquiana a los átomos físicos y al movimiento de los cuerpos en el espacio», así como, desde el punto de vista metodológico, la «mente» y la «matemática» sustituyen a la «experiencia sensible» y a la «atenta observación experimental». Más aún, el ponente alude a las discusiones suscitadas en la propia Nápoles por la «transposición al plano físico de conceptos abstractos de la geometría operada por Galileo». Vico, a su entender, habría elaborado una solución propia para el problema discutido: «su punto metafísico ya no era ... el punto matemático, inextenso e incorpóreo» sino «sustanciado por la ‘virtud’ infinita de la extensión y de la fuerza eterna del conato». De tal modo -concluye Borrelli-, para el napolitano «el universo y el mundo ya no tenían la potestad absoluta de la casualidad y del mecanicismo atomístico, sino regidos por la mente de Dios, purificada de cualquier corporeidad, que lo agita y mueve todo». En su opinión, la publicación del *De antiquissima* y la polémica con los literatos de Italia tuvo eco en el propio ambiente cultural napolitano: el *De corporum naturalium primordis* de Giuseppe Sorge, publicado en Venezia en 1709, y que representó «si no justamente una alternativa al *De antiquissima* de Vico, cuando menos un frente de resistencia del atomismo físico», constituye una confirmación de ello.

También PAOLO FABIANI (*Imaginazione e finzione in Vico e Malebranche*) estableció una comparación entre Vico y Malebranche «no tanto sobre temáticas metafísicas cuanto sobre cuestiones de carácter preeminentemente antropológico-filosófico. El se propone responder, brevemente en su intervención pero de modo más articulado en la ponencia para las Actas, a la pregunta de si en Malebranche existe «una descripción del pensamiento fantástico y, más específicamente, pagano parangonable a la ‘viquiana’ de la *Scienza Nuova*». A su parecer, «de entrada», estaríamos inducidos a formular una respuesta negativa; sin embargo la afirmación «decidida» y repetida de Malebranche, en *La ricerca de la verità*, de que la «naturalidad de la mente humana desde el pecado original en adelante es completamente pagana», justifica la comparación entre los dos autores y permite, por el contrario, formular una respuesta afirmativa. En efecto, en su opinión, Vico y Malebranche «consideran al hombre bajo el mismo aspecto, el de ser pagano». En ambos el animismo y el antropomorfismo, interpretados como dos ejemplos de la «causalidad natural», constituyen un intento de «comprender el efecto atribuyendo intencionalidad a la causa». Pero para Fabiani otros elementos están presentes en los dos autores como, por ejemplo, la idea de Júpiter «causa universal»; la fuerza persuasiva de la fantasía, con la que el ídola «se relaciona con lo real»; o el uso del término «escorbuto para indicar cualquier enfermedad».

RICCARDO CAPORALI (*Vico: la «moltitudine» e il «moderno»*) precisó ante todo cómo el término «moderno» está presente en la *Scienza Nuova* de modo «accidental» y «sin espesor teórico real». El es del parecer de que la labor del napolitano fue la de «decodificar» los «fragmentos de la antigüedad» sin que ello comportase «una celebración de la superioridad del mundo primitivo sino, viceversa, que explicase la necesidad de su superación a fin de que pudiera «darse (y mantenerse) la humanidad desplegada». En otras palabras, Caporali sostiene que «la esencia del término ‘moderno’ no excluye ... densas y por tanto problemáticas presencias conceptuales» que él individúa en el uso por parte del napolitano del lexema «multitud» y de sus variantes: «fámulos», «plebes de los pueblos», «caterva de jornaleros», etc.. Eliminado cualquier equívoco de derivación *Otto-novecentesca*, el término «multitud» representa, para Caporali, «un elemento del cambio civil, de la transición de lo antiguo a lo moderno». El, en efecto, observa cómo para el napolitano «no se da ‘multitud’ en ausencia de ‘naciones’ y de ‘imperio’, sin nación no existe la ‘multitud’, sino la ‘soledad’ del primitivo, en estado ‘salvaje’. De tal modo, él sostiene que el estado salvaje no puede entenderse como el inicio de la ‘nación, sino como su absoluta negación, su totalmente otro». Dicho en otras palabras, para Caporali, no existe pasaje desde el estado salvaje a los sucesivos: «la inmediata instintividad del hombre bestial (del hombre brutal) excluye cualquier posibilidad interna de graduales adquisiciones de palingenesia y de mutaciones». «Se necesita -precisa Caporali- algo de fuera. Se necesita la *energheia* externa de una experiencia imprevista y extraordinaria, capaz de debilitar, de abatir al salvaje. La salida del caos, el nacimiento de la nación es un acto instantáneo, (es decir) un relampago». Eso produce también, para Caporali, «el primer pensamiento humano nacido al mundo de la gentilidad: Júpiter rompe el silencio, de otro modo inmutable, del salvaje: en la sujeción aniquilante a un cósmico rumbo fijo brilla el primer destello de sentimiento. Ese comandante terrible fulmina al hombre primitivo. Lo re-pliega. El salvaje se siente a sí mismo en cuanto que está en manos de Júpiter». De aquí deriva, por tanto, según el ponente, la radical disensión del napolitano con Descartes: «no hay ningún esplendor de pensamiento antes de esta «monstruosa», sensual y corporal, experiencia del otro»; es decir, la conciencia de sí procede «de una entidad externa y superior, omnipotente», Júpiter. El estudioso se detiene sucesivamente en los distintos momentos del proceso de civilización de la humanidad, como por ejemplo, en la formación de las repúblicas aristocráticas, para subrayar cómo a la relación inicial de subordinación personal la sucede, en su formación «algo más amplio y más fuerte», algo «colectivo, conectivo» que además expresa «siempre una relación con algo, con alguien», o sea, una recíproca y activa constitución del sí mismo y del otro. Expresiones de tal relación son: la «con-vivencia», el «in-terés» común de los

padres, etc.. Caporali lamenta la incomprensión por parte de los estudiosos del napolitano del «sentido profundo del cuarto libro de la *Scienza Nuova*», su «extraordinario elogio de la modernidad». A su parecer, Vico al tratar «Del curso que siguen las naciones», procede *more sociologico*, por aproximaciones temáticas tripartitas» tres especies de naturaleza, tres especies de costumbres ... de derechos, de gobiernos, de lenguas y así sucesivamente». Pero, él precisa inmediatamente después que «se trata, con total evidencia, de un recorrido irónico, detectado y consciente, que valora en el momento mismo en que relata»: en efecto, el aparente recorrido descriptivo «esconde, en realidad, una intención prescriptiva». Caporali interpreta, después, la democracia, o sea, «la república libre o popular», como primera «forma política de la modernidad». En esta ocasión, él atribuye el significado de «moderno» al término «multitud» y refiriéndose a la «crisis de la libertad», expone su propio convencimiento de que ella no debe ser interpretada ni como una necesidad ni como un hecho automático que conduzca necesariamente hacia una «parábola descendente del curso de las naciones»; erróneamente eso ha sido interpretado como un inevitable «re-inicio» mientras subsisten otros «remedios» a la crisis. En la conclusión, el ponente, asumiendo las premisas iniciales, afirma que es posible captar en la *Scienza Nuova* «una teología fuerte, que empuja palmariamente ... hacia 'la humanidad desplegada' como cumplimiento de la humanísima humanidad (...) y sobre todo la 'multitud' (la 'plebe de los pueblos') como sujeto-objeto decisivo de tal cambio». «Superioridad -concluye Caporali-, apicalidad de lo moderno y, a la vez, advertencia, admonición sobre su riesgo constitutivo. La inquieta modernidad de Vico, pues, está quizá en la aguda, sensibilsísima percepción de la inquietud como extraordinaria potencia conativa de una época y de una civilización».

LEON POMPA (*Vico: Imagination, Naturalism, Religion, Reason*) delineó un panorama de los estudios viquianos hechos, en el área anglo-americana, después de la Segunda Guerra. El localiza las razones que, a su parecer, han conferido un creciente impulso a estas investigaciones a) en la publicación de la traducción inglesa de la *Autobiografía* de Vico y de la *Scienza Nuova* de 1744 por parte de Thomas G. Bergin y Max H. Fisch, respectivamente en 1944 y 1948, que permitió superar las dificultades derivadas «del italiano del filósofo»; b) en la «creciente tendencia de la historia de la filosofía a reconocer la importancia del contexto cultural, político y filosófico en el que los pensadores operan», lo que ha permitido captar el aprecio del filósofo por sus predecesores clásicos, humanistas, de la jurisprudencia y de la ciencia; c) en la tendencia -en realidad la consecuencia de su redescubrimiento- a «descubrir en sus temáticas anticipaciones de un vasto número de pensadores posteriores». Pompa observa que si bien la actual tendencia actualizante ha producido positivamente este creciente interés por el napolitano sin embargo no se entrevé un acuerdo sobre qué doctrinas deben considerarse fundamentales. Pasando al análisis de las diversas líneas interpretativas, Pompa se detiene en la tesis de Isaiah Berlin según la cual Vico es, por un lado, un «proto-romántico» y por otro un heredero de algunas temáticas centrales del Renacimiento. Pompa recuerda cómo en su trabajo *Vico and Herder* Berlin había avanzado la hipótesis de que Vico «era portador de un punto de vista proto-romántico» en el que el hombre crea su mundo, «su naturaleza». «Otra tesis -continúa Pompa- es que quien crea determinados aspectos de la realidad humana está en grado de comprenderlos más de lo que puedan hacerlo los observadores externos». En otros términos, Vico «habría introducido ... temas de la epistemología histórica» sostenidos como «esenciales» en la filosofía decimonónica. «Igualmente proto-romántico (sería) aquel tema de la «historia eterna» que constituye una de las características platónicas de la filosofía viquiana». Pompa, aun reconociendo la presencia de algunas «dificultades interpretativas», subraya cómo «el acercamiento adoptado por Berlin con su énfasis sobre la importancia ontológica y epistemológica de la imaginación ha constituido la línea metodológica de investigación principal para las discusiones que han seguido acerca de la doctrina de Vico». Por ejemplo, Donald Ph. Verene ha atribuido a Vico una tesis más extrema, basada en el contraste entre razón e imaginación, donde la razón es vista incluso como condicionada por la facultad crítica y «corrosiva» del intelecto. La imaginación, por otro lado, asume un papel más constructivo, incluso «creativo», con la producción de una imaginativa universal relativa al mundo del arte y de la poesía. En este contexto, un papel importante sería asumido por la memoria, entendida por Vico como capacidad de recordar y reconstruir mediante la imaginación, la mítica «fantasía». Pompa examina, posteriormente, la relevante contribución aportada por Frederick Vaughan, promotor de una interpretación «naturalista de Vico». «Aspecto principal de la interpretación de Vaughan sería la promoción de un arte crítica, por parte del filósofo, distinta de sus precedentes literarios». Vaughan pone también de relieve el papel de la imaginación al reconstruir aquellas «necesidades naturales» que forjan la «historia de los hombres». Vaughan pone, además, el pensamiento de Vico en relación con el de Santo Tomás aislando comunes formas teleológicas. Pompa subraya cómo la interpretación naturalista de Vaughan es retomada por Gino Bendani, que desarrolla los aspectos de heterodoxia del pensamiento viquiano mientras intenta distinguir la historia divina y la historia de los gentiles. El ponente refirió después la interpretación de Mark Lilla, que se ocupó de las premisas teológicas y bíblicas del pensamiento viquiano. Según su interpretación también para Vico, como para Descartes, sólo Dios conoce la verdadera naturaleza de nuestro ser y la historia humana comenzaría precisamente con

la expulsión del hombre del paraíso terrestre. Finalmente, Pompa recordó cómo Lilla subrayó que el pensamiento viquiano había evolucionado hacia una visión determinista de la historia humana, confirmada por su convicción de un posible retorno a la barbarie. El ponente precisa que «estas diferencias interpretativas entre Lilla y Bendani, por ejemplo, dependen de la mayor o menor importancia que se adscriba a las obras principales, entre ellas la *Scienza Nuova*». Resulta evidente, a partir de una valoración global sobre la investigación anglo-americana acerca de Vico, que para el ponente la interpretación de Berlin sobre la historia ideal eterna de Vico, como forma de pensamiento platónico, debe ser revalorada; sería por el contrario arriesgado atribuir a Vico los caracteres de una transcendencia pre-romántica como han hecho algunos autores. Pompa espera que los estudios americanos unan la capacidad interpretativa filosófica con un análisis filológico capaz de prevenir equívocos que podrían originarse por las traducciones.

FRANCESCO BOTTURI (*Politica e pragmatica. Per una rilettura della filosofia pratica vichiana*) propuso una «relectura de la filosofía práctica» del napolitano a través del análisis de las relaciones entre «Poética y Pragmática», o sea, el «componente humanista» presente en el pensamiento de Vico. El intenta examinar un «nexo fundamental» en la obra del filósofo: la «relación de su poética y su política, o sea la valencia práctica de lo poético y la poeticidad originaria de la experiencia ético-jurídica». Por tanto Botturi declara estar de acuerdo con M. Mooney al considerar la poética viquiana no como una «doctrina estética», sino «civil». Entendida de este modo, la poética de Vico ofrece, a su parecer, «una posibilidad de reinterpretación también desde la perspectiva de filosofía práctica que la obra de Vico contiene». Botturi asume el análisis apeliiano del humanismo viquiano para subrayar la contribución de él obtenida para la «posterior reflexión sobre la ética de la comunicación». Profundizando en el tema de las relaciones entre «sabiduría y lenguaje», Botturi sostiene que «el problema de la filosofía práctica pública está en el centro de la preocupación viquiana que ve la conciencia moderna dividida entre posiciones realistas, que teorizan la efectividad política substrayéndole el fundamento de la verdad, y posiciones intelectualistas, que afirman la verdad pero de modo ineficaz para enervar la realidad histórico-política». Posteriormente, el estudioso examina el comportamiento crítico asumido por Vico en la comparación de las tres diversas interpretaciones del lenguaje poético, que son unilaterales: la de Patrizi, la de Scaligero y la de Castelvetro. La propuesta del napolitano está dirigida en el sentido de una «recomposición del universo lingüístico que por sí misma abre una vía hacia una renovada filosofía civil». Botturi localiza la «novedad» de la concepción viquiana en su toma de forma del «acto lingüístico mismo». «Es así afirma él- la fuerza pragmática del lenguaje para constituir la clave a un tiempo de la reunificación de la tradición lingüística y de la reconciliación del *logos* con la relación social». En este contexto, para Botturi, la crítica al *cogito* cartesiano viene por el filósofo «conducida a fuerza de un mentalismo transcendental cualificado: el sujeto es constituido en el *factum* comunicacional». Discutiendo la lógica poética, Botturi recuerda la definición de la sabiduría presentada en la *Orazione VI*: «pensar con certidumbre, actuar con rectitud, hablar con dignidad» de la que, en su opinión, emergen claramente las intenciones del filósofo: 1) «reunir en ella las dimensiones antropológicas fundamentales»; y 2) indicar cómo «en el ejercicio lingüístico la capacidad especulativa y la práctica del hombre encuentran su unidad y su realización». Botturi recuerda cuanto fue afirmado por Gianfranco Cantelli en *Gestualità e Mito*, es decir, que «la originalidad del mito viquiano, el lenguaje propio, inderivado, de las primeras gentes, está en su ser gesto». No sólo en el sentido del lenguaje mudo de los orígenes sino más profundamente en el sentido del actuar significativo, perfectamente reversible en el significar como acción». «El mito, en efecto, prosigue el ponente, a partir de su núcleo que es el universal fantástico, no es imitación de la realidad conocida de otro modo, sino que coincide con la aparición del significado, es institución del lenguaje y a la vez manifestación de la realidad razonable». Después de haber discutido de «pragmática poética y socialidad», en la que encuentra una evidente confrontación entre algunas afirmaciones apelianas y cuanto es afirmado por el filósofo sobre el universal fantástico y las relaciones entre «pragmática y universalidad ética», Botturi concluye proponiendo una personal interpretación de la «pintura» antepuesta por Vico a su propia obra principal: «El rayo de la divina providencia afirma- que ilumina el adrezo que adorna el pecho de la metafísica (...) y que se refleja y se difunde hacia fuera sobre las cosas 'morales públicas', o sea, las 'costumbres civiles', no es entonces un extrínseco obsequio viquiano a la tradición religiosa, sino que constituye la fuente de sentido que precisamente 'provee', precediéndola y acompañándola siempre, a la capacidad de la mente humana para comunicar».

ALESSANDRO GIULIANI (*Retorica e filosofia pratica da Trapezunzio a Vico*) examinó la relación entre retórica jurídica y filosofía práctica con la intención de «verificar si la reflexión viquiana sobre la relación entre retórica y filosofía práctica representa un momento de continuidad -o por el contrario de ruptura- respecto a un evento fundamental en la retórica del humanismo: esto es, la recepción de la tópica de Hermógenes de Tarso (siglo II d. C.) por obra de Giorgio Trapezunzio». Tras haber aludido brevemente a dos aspectos de la tópica de Hermógenes, esto es, su «perspectiva unitaria» y su «compatibilidad con la filosofía práctica aristotélica», Giuliani examina el encuentro de

Vico con esta tradición, recordando aquel lugar de la *Autobiografía* en el que el filósofo refiere la lección impartida «sobre los primeros renglones de Fabio Quintiliano». A partir de este testimonio viquiano Giuliani extrae el convencimiento de que el filósofo «parece casi contraponer al prolijo tratamiento de Quintiliano (...) el manual de Hermógenes de Tarso», es decir que Vico pretende unirse «a una dirección minoritaria -que no menor- de la retórica de la edad moderna». En este contexto, el ponente resume la *Retorica* escrita por Bartolomeo Cavallati en 1559 que considera «un desarrollo y una profundización del programa de renovación puesto en marcha por Trapezunzio: la combinación de la retórica con la filosofía de orden moral y civil», una presencia que llega hasta Vico.

GIORGIO A. PINTON (*Vico ed Ignazio di Loyola: gli «Exercitia Spiritualia» e le exertitiones inaugurales*) desarrolló algunas observaciones sobre las *Orazioni* viquianas y sobre los *Exertitia* de Ignacio de Loyola que pretenden sugerir campos de investigación para explorar en adelante. Las páginas de Pinton nacen de la curiosidad de «saber si Vico había leído, examinado e incluso practicado la metodología ignaciana de la decisión (*electio*) a la luz del fin que uno debe conseguir en la vida». Además, se extraen motivos a partir de las resonancias percibidas entre las consideraciones ignacianas sobre «dos estandartes y sus dos reyes y la descripción viquiana de la guerra que el ignorante lleva a sí mismo». Pinton reconstruye, ante todo, los contactos tenidos por Vico con los jesuitas: el pequeño negocio de libros del padre, frecuentado «por los literatos de la ciudad, entre los cuales había que considerar también a algunos padres ... jesuitas». La misma *Autobiografía* confirma la existencia de tales relaciones: el joven Vico frecuenta la escuela aprendiendo la enseñanza de ilustres jesuitas como Manuel Alvarez, Antonio Del Balzo, Francisco Suárez y otros. Pinton recuerda después las relaciones tenidas por Vico con otros jesuitas hasta que comenzó a ser parte de la Universidad de Nápoles y «comenzó a frecuentar a los capuchinos y a absorber su antijesuitismo». Puesto a un lado el problema, largamente discutido, acerca de la mayor o menor ortodoxia del napolitano, Pinton sostiene que se puede afirmar: a) que el filósofo, «incluso antes de escribir una página de sus tantas obras ... debía haber experimentado un retiro hecho con la técnica ignaciana o haber por lo menos leído y reflexionado sobre los *Exertitia Spiritualia*»; b) que el filósofo debió haber estado «durante mucho tiempo» impresionado, como demuestran, a su parecer, muchos pasajes de la ya citada *Autobiografía*; c) que un análisis comparado de los *Ejercicios* y de las *Orazioni* sugiere un cierto «paralelismo entre la imaginación de las dos estructuras, una analogía en la lengua usada, un *pathos* idéntico y una *pietas* divergente». Como sostén de sus propias tesis, Pinton cita a Lorenzo Giusso, según el cual «es la religiosidad jesuítica la que triunfa en Vico», una religiosidad entendida «bajo el perfil del ecumenismo sincretista que estaba inscrito en la práctica jesuítica», precisando cómo «más que a una religiosidad, Giusso pretendería referirse «a una metodología de autoconciencia, de progresión desde lo negativo hacia lo positivo, desde lo incierto a lo cierto, desde la pasividad a la actividad». Pinton ilustra después las modalidades y las finalidades de los *Ejercicios*: los asemeja a la oración viquiana de 1699 deteniéndose en ellos durante un párrafo entero de su ponencia. Posteriormente examina por un lado la segunda semana de los *Ejercicios* y, por otro, la segunda oración viquiana (en la cual a su parecer Vico «usa la técnica y la *pietas* ignaciana») y la sexta, en la cual el filósofo retoma «el argumento tratado en las dos primeras y le da un nuevo acento». El ponente se declara convencido de que un «estudio más profundo y más completo de la influencia de la técnica ignaciana, más que de la espiritualidad ignaciana, sobre Vico podría ser de gran valor no tanto para examinar y valorar las ideas de Vico, cuanto para analizar y entender más fácilmente su método de creación de tales ideas y por tanto su método de trabajar (...), su obsesión por continuas revisiones y correcciones, como si estuviese presente siempre en él el proceso de la *ipsius cognitio* y de la *examinatio*». Pinton resume como sigue cuanto él ha «intentado decir sobre los dos personajes»: a) ambos han atribuido gran importancia a la memoria y a la imaginación, «como las facultades propias del hombre» indispensables para la *cognitio sui* y para la «vida civil», ya sea la «del *bene beateque vivere* o la que permita el *salvus fieri*»; b) Vico considera «lo cognoscible (como) medio principal para la conservación de la *societas ad bene beateque vivendum*»; Loyola como «un instrumento indiferente»; c) «la imaginación de Ignacio se basa en la dualidad de las tendencias positivas y negativas que llama *malus spiritus* y *bonus spiritus* (...); Vico, al menos en las dos primeras oraciones, acentúa el conflicto immanente al hombre mismo: el ignorante combate contra sí mismo -*stultus secum belligerans*»; d) en Ignacio y en Vico la memoria sirve «para recordar el hecho»; la imaginación para fantasear sobre el futuro por hacer o por evitar en función de los sentimientos que deben suscitarse; la razón para «comprender» y, finalmente, la voluntad «para dar el asentimiento»; e) entre los dos parece existir «una similitud de las imágenes expresadas por las palabras usadas»; pero más aún f) la copresencia de un fuerte «*pathos* religioso» y de una *pietas*, entendida «como respeto a la autoridad, y en consecuencia g) es preciso tener presente que Ignacio «presenta el método del discernimiento de los espíritus (*spiritus malus-spiritus bonus*) y de la perfecta indiferencia como presupuestos de la obediencia (*electio*) al cumplir las empresas que nos vienen dictadas por la situación (naturaleza y Dios) con la intención de hacer de lo nuestro mejor. En Vico el mandato de la autoridad es ofrecido a nuestra decisión por lo que él llama «*fortuna, casus, nutus*») y que son inmutables porque son divinos; h)

cuanto viene afirmado por el filósofo en la sexta oración con referencia «a la teología del pecado y a sus consecuencias se encuentra elaborado por Ignacio en la primera semana»; en efecto, expresiones viquianas como, por ejemplo, «*Adae peccatum et originis vicium*» reflejan aquellas ignacianas «*peccatum Adae et Evae*» o «*peccatum primorum parentum*». Pinton concluye su propia interesante contribución esquematizando las expresiones más fecundas de los dos autores, como trazos «de un trabajo por hacer en el futuro».

ANDREA BATTISTINI (*Uno sconosciuto avversario settecentesco delle idee linguistiche di Vico: Ildefonso Valdastri*) afrontó el tema de la «fortuna» del filósofo napolitano: él recuerda las páginas finales de la croceana *Filosofia di G.B. Vico* y cómo aquella «lección de método» debe todavía considerarse «oportuna» para comprender las «deformaciones» y la «versiones tan reduccionistas a las que estuvo sujeto en el Setecientos el pensamiento viquiano». Del mismo modo Battistini no deja de subrayar «el prejuicio teleológico» que «vicia» la tesis del ilustre intérprete, esto es, la de un Vico que «actuaba sistemáticamente contra la corriente cultural de su tiempo, tanto que en él estaba encerrado el siglo XIX en germen». Tras haber observado cómo esta interpretación ha influido notablemente hasta años recientes, Battistini traza las líneas de la actual historiografía «ya no viciada por el prejuicio finalista, ni preocupada por el purismo crociano que surgía al constatar cómo el genuino pensamiento viquiano vendría contaminado por los principios más repugnantes a él de la Ilustración, del sensismo, del materialismo ...». El se refiere a los «nuevos sondeos» de Gustavo Costa, a la «tesis de un Vico ilustrado a su modo» de Nicola Badaloni, a las investigaciones de José M. Sevilla Fernández «sobre el viquianismo español», a los escritos de Antonio Verri sobre las obras de «Warburton, Rousseau y Monbodo»: todos estos trabajos han contribuido, a juicio de Battistini, «a inaugurar una nueva estación exploratoria que ha mostrado cómo el nombre de Vico circuló en aquel período más de lo que se había imaginado, profundizando y señalando su presencia de venerado genio pasajes en Raimondo di Sangro, Galiani, De Cosmi, Genovesi, Astore, Colao Agata, Couco etc.». En este contexto Battistini coloca a ese «oscuro personaje», Ildefonso Valdastri, que vivió en Módena entre 1762 y 1818, sobre el cual pretende detenerse. El precisa que este personaje ni siquiera viene recordado en las historias de la lingüística a pesar de que fue «precoz autor (tenía 21 años) de un *Corso di logica e lingua italiana* y de un *Discorso filosofico sulla metafisica delle lingue* en el que Vico viene no sólo explícitamente nombrado en varias ocasiones, sino que también se comparten allí, implícitas, muchas de sus teorías lingüísticas y antropológicas». Para Battistini, la pertenencia de Valdastri a los «intelectuales de segunda fila» confiere a «su conocimiento tan próximo» del filósofo una mayor relevancia, es decir, testimonia que Vico «ya en su siglo, no era sólo leído por admiradores aislados o por discípulos aún ligados, directa o indirectamente, a su enseñanza universitaria». Examinando más de cerca las referencias a la obra viquiana contenidas en el *Corso* de Valdastri, Battistini subraya cómo éstas intentan tomar distancia de Vico: las «específicas competencias lingüísticas» permiten a Valdastri ser «un puntilloso y atentísimo apostillador crítico de la parte de la *Scienza Nuova* dedicada a los Corolarios en torno a los orígenes de las lenguas y de las letras». En efecto, Battistini define como «feroz» la crítica de Valdastri «a la peligrosidad con la que en la *Scienza Nuova* se hace derivar ‘Sirena’, junto con ‘siringa’, ‘siri’, ‘assiri’ de la voz siria o egipcia ‘sir’, que quiere decir ‘canción’ (§ 467)». Son afrontados después por el estudioso los motivos de disensión entre los dos autores: la preferencia de Vico por la uniformidad, y por el «sentido común» al que se contraponen «la prodigiosa discordia de los principios motores» de Valdastri. Pero más allá de la radical disensión entre los dos autores, «una lectura tan minuciosa -advierde Battistini- de la *Scienza Nuova* parece haber dejado (en Valdastri) trazos no marginales de influencia». En efecto, en Valdastri «afloren ... bastantes ideas viquianas que quizá a pesar de él desmienten en muchas partes la declarada disensión»: también para Valdastri «la fantasía y las pasiones han hablado bastante antes que la razón, por lo que también para él vale la hipótesis de una génesis interjeccional y monosilábica del lenguaje, junto con la negación de la edad de oro, la mistificación de la vanagloria de los doctos y de las naciones, el paralelismo de ontogénesis y filogénesis, la tesis de los factores cohesivos de la religión y de las primeras leyes agrarias y en general el nexo tan estrecho entre lengua, sociedad e instituciones, por no decir del nacimiento de la poesía anterior a la prosa».

VINCENZO PLACELLA (*Vico e la poesia*) procuró dar una respuesta a los tres problemas siguientes: a) si es «posible hablar de una estética viquiana»; b) en qué medida se puede «distinguir la poética de Vico de su estética»; c) si el filósofo, en particular en la *Scienza Nuova*, es «verdaderamente poeta, en el sentido teorizado por él mismo». Al desarrollar el primero de estos tópicos, Placella afirma que «en una primera observación», se tiene la impresión de que en el napolitano falta «un tratamiento de la poesía como actividad autónoma». En efecto, él recuerda cómo el filósofo napolitano definía como «poética» la mentalidad primitiva que comprende el complejo de las actividades humanas. A partir de tal afirmación, Placella recaba la convicción de que «examinando a Vico *iuxta propria principia*» es posible «reconocer en el interior de su sistema, el puesto para una especificidad de la poesía». El sustancia su propia tesis recordando cómo en Vico la «poesía sobrevive incluso en las edades posteriores a la poética», en las cuales

conserva las «características originarias», y remite a numerosas afirmaciones viquianas contenidas en la *Scienza Nuova*. Refiriéndose a la segunda cuestión, Placella sostiene que «trazas de una poética de Vico se pueden localizar aquí y allí en sus escritos, a menudo mezcladas con sus teorías estéticas, de las cuales no es fácil escindir las»; él recuerda, por tanto, los testimonios presentes en la *Autobiografía* y las críticas promovidas por Vico en las *Orazioni inaugurali* a la «*ratio studiorum* de sus tiempos que, a su modo de ver, coartaba y mortificaba, con estudios abstractos e inadaptados a la edad y la natural fantasía de los jóvenes». Refiriéndose finalmente al tercer punto, Placella aplica a la *Scienza Nuova* aquella definición «que el filósofo atribuyó a una de las máximas expresiones de la jurisprudencia antigua, un 'serio poema', en el cual, por encima de ciertas apariencias geométricas (...) prevalecen, bastante más vistosos y, sobre todo, bastante más sustanciosos elementos de poesía, de la poesía tal cual la entendía Vico ya sea en sentido histórico-genético o inverativo-filosófico». La Pintura colocada por Vico en las dos ediciones de su obra principal, las de 1730 y 1744, desempeña, para Placella, una función «icónica», o, con lenguaje viquiano, «jeroglífica», que contiene también elementos poéticos; las mismas «Dignidades» o «axiomas» no son «en su icasticidad y solemne categorización, una resonancia de ciertos modos expositivos geometrizarantes de la filosofía moderna» aunque otros pasajes de la misma obra viquiana, como por ejemplo allí donde el filósofo discute acerca de las «pruebas filosóficas» para el descubrimiento del verdadero Homero (§ 395), «parecerían querer desmentir esta imagen del Vico poeta». Placella concluye afirmando que la «caracterización de Vico poeta-filósofo nada quita a su grandeza».

NICOLA BADALONI (*Su talune articolazioni del concetto di mitologia in Giambattista Vico*) reclamó la atención de los estudiosos sobre un aspecto del pensamiento viquiano que en el actual fervor de estudios sobre el napolitano no ha emergido todavía y que, a su entender, no es «del todo obvio» como podría parecer en un primer momento: él se refiere a la «teoría de la invarianza, consistente en la presencia simultánea en todos los tiempos de los tres lenguajes y de los tres modos de vida (o en forma desplegada o en guisa no desarrollada, hasta el límite de la latencia)». Badaloni fundamenta su propia tesis en el capítulo 446 de la *Scienza Nuova* de 1744 (V.VI. I, p. 615 de la reciente edición de las *Opere* preparada por Andrea Battistini para Mondadori en 1990) entendido como un testimonio de la «manifestación de las diferencias históricas bajo la forma de un principio de hegemonía (...) que, desarrollándose en el tiempo, atribuye a una u otra forma la predominancia». Este principio, superando los límites del campo lingüístico, confiere dinamicidad a las «transformaciones internas del mapa de las invarianzas y despliega en él los movimientos formales de asentamiento». Para Badaloni, cuanto se ha expuesto precedentemente tiene consecuencias significativas sobre la interpretación del cuarto libro de la *Scienza Nuova*: el «punto interesante», en su opinión, «es el análisis, sólo esbozado, de los modos posibles de crear unidad de significado (por ejemplo, político-jurídico-institucional), allí donde una rígida designación nominal no suministraría al punto de vista semántico ninguna seguridad de referencia». En otros términos, «las 'voces' y las 'letras' han venido asumiendo sentido unívoco en relación con aquellas situaciones reales a las que se refieren si son, a su vez, comprendidas en el mapa general de las posibilidades históricas, sociológicas y lingüísticas». El estudioso viquiano aclara sus propias tesis examinando «tres célebres nombres: pueblo, rey y libertad», en las que, por evidentes motivos, no nos detendremos. Posteriormente, a partir de lo afirmado hasta aquí, Badaloni extrae algunas consecuencias importantes para la comprensión «ya sea de las fases oscuras y fabulosas, ya sea de los procesos de formación histórica». En este contexto, explica sus valoraciones personales sobre las recientes, y entre ellas opuestas, interpretaciones de Leon Pompa y de D. Ph. Verene de las cuales disiente porque ambas atribuyen importancia al «hecho de que el aspecto evolutivo de la mente mítica y de la histórica sobrevenga dentro de una implantación sistemática que es el ideal eterno transferido al campo de la factualidad». Eso, a su parecer, limita el «valor hermenéutico de las interpretaciones respectivas». El recuerda cómo esta problemática tiene implicaciones notables en la filosofía contemporánea, de lo cual indica algunos aspectos sobre los que, sin embargo, no nos detenemos, remitiendo a la lectura de las *Actas*. En las conclusiones a las que llegó Badaloni en su ponencia, resume así la enseñanza, en su opinión, impartida por Vico: «La 'mitología' afirma - es la ciencia que permite dar una primera colocación a los impulsos vitales y al mismo tiempo hacerlos entrar en sus propios límites. La actualización de los caracteres peculiares de las tres edades en una configuración de la sociabilidad humana, en la que los tres valores se unen, se renuevan y se sostienen recíprocamente, no debe hacernos lamentar el mundo pasado (ni siquiera el originario), sino empujarnos a unir vitalidad y racionalidad, amor a sí mismo, a los otros y al saber, dando forma a una concepción de la cultura que sepa salir de la aridez del tecnicismo y del irracionalismo. Semejante dilatación y penetración de valores se transforma en nuestra época en el problema de salvar el ambiente humano interno y el natural externo y de encontrar medios adaptados a ello. Es cuanto, después de 250 años, aprendemos del filósofo napolitano».

ARTURO MARTONE (*Il tempo dell'Autobiografia. Deitici temporali e anaforici nella Vita vichiana*) recordó las «páginas memorables» con las que Mario Fubini subrayó la importancia del estilo, no «accesorio» sino «consustancial», para la comprensión de las páginas viquianas. Lo que impresiona mayormente a Martone es la

atención dedicada por el mismo Fubini a la *Autobiografía* y no solamente a la «obra maestra viquiana»: él reflexiona sobre cómo para el insigne estudioso «sólo con aquella timidez de estilo Vico podría no sólo hablar de sí mismo, de sus estudios y de sus ‘descubrimientos’, sino también de los acontecimientos mínimos de su existencia». Un estilo perteneciente, como ha subrayado Andrea Battistini, al que Martone se une, «al género epidíctico propio de la narración viquiana pero que evidentemente no puede prescindir de la iniciativa retórica (...) de una ‘puesta en discurso’ de la subjetividad en la forma de tercera persona». Tras haber observado cómo no le pasó inadvertida a Vico la libertad que se derivaba del poder hablar de sí en tercera persona y recordando una vez más las observaciones formuladas a propósito por Battistini, Martone confirma cómo esta elección del filósofo constituye «la señal de una importante diferencia entre la narración autobiográfica dieciochesca y la propuesta en época romántica. Recuerda también las observaciones formuladas, en el plano de la escritura, por E. Benveniste entre «las modalidades enunciativas de la historia y del ... discurso» para revelar que «el término autobiografía es entendido aquí, más que como género literario consolidado, como aquella expresión enunciativa en la que el sujeto hablante o «locutor» toma la iniciativa (y la responsabilidad) de «ponerse en discurso» a través de la enunciación de la formación pronominal de primera persona. En otros términos, Martone subraya cómo en el texto viquiano «hablar en el propio tiempo y hablar al propio tiempo se corresponden». «Dar ‘efecto de presencia’ -concluye- a los eventos narrados y, por tanto, inscribirlos en el tiempo de la propia narración, no puede hacerse más que hablando en presente; o al menos intercalando este presente con el de las otras declinaciones temporales, en particular las del pasado». Al tomar posición por una tesis o por la otra, para el ponente, se realiza en la obra viquiana «la exposición de la subjetividad» aunque «defendida por la tercera persona». En conclusión, «el tiempo de la autobiografía se convierte, para Martone, en «el indicador, aunque inconsciente, de esta traza subjetiva; su marca indeleble».

Al afrontar el tema de la corporeidad y de sus relaciones con la estética, GIUSEPPE PATELLA (*In principio era il corpo. Vico e l’origine de la estética moderna*) anunció que las páginas que componen su ponencia forman parte de una más amplia investigación sobre la estética del napolitano, en vías de publicación. Patella pretende ante todo profundizar y valorar, con el fin de «medir su carga significativa real y su efectiva consistencia», la afirmación de B. Croce según la cual «la Estética debe ser considerada verdaderamente un descubrimiento de Vico», afirmación que, como él mismo recuerda, viene confirmada por Croce «muchas veces dentro de sus ‘estudios viquianos y estéticos’». Recuerda también Patella «la función hegemónica ejercida por Croce dentro de la cultura italiana» durante todo el primer Novecientos» y cómo la crítica viquiana contemporánea, «en el clima renovado de los últimos decenios, junto a una buena parte del montaje crítico croceano ha terminado por eliminar incluso (las) sugestivas intuiciones» del filósofo sin, por el contrario, «excepto poquísimos casos», producir «cambios decisivos respecto a la hipótesis croceana misma». Cuanto es afirmado por el filósofo debe ser, en su opinión, el «punto de partida obligado no sólo para quienquiera que intente profundizar ... en la estética del pensador partenopeo de modo adecuado, sino sobre todo para aquellos que estén interesados en reconstruir el proceso de origen de la estética moderna y en valorar desde su interior la posición que asume la obra viquiana». Pero Patella va incluso más allá de cuanto se ha afirmado hace un momento: él toma también en consideración la hipótesis de que la estética moderna «no sea un descubrimiento viquiano»; sin embargo -advierte- «permanece el hecho de que la estética viquiana se puede decir que es un ‘descubrimiento’ croceano». Es desde esta perspectiva desde la que Patella pretende profundizar en la «intuición croceana», poniéndola «contra el mismo filósofo» en el convencimiento de que ella, «casi paradójicamente», parece tanto más sostenible cuanto más se aleja del inmediato contexto en el que es madurada, vale decir por la global impostación neoidealista que la sostiene». Atribuir entonces a Vico «el primado del descubrimiento de la estética», entendida croceanamente como una forma particular de «conocimiento intuitivo-expresivo», significa «poner como fundamento de tal ciencia la idea del arte y de la poesía como ‘intuición pura’ o ‘intuición lírica’ que, en la primera gran formulación de la estética croceana, se exterioriza en ‘expresión’ y encuentra en la lingüística, entendida precisamente como ‘ciencia de la expresión’, su verdadera y propia disciplina». Profundizando en el tema «Filosofía del sentimiento y origen de la estética», Patella sostiene que si «definimos etimológicamente la estética como reflexión filosófica sobre los aspectos sensitivos, afectivos, y emocionales de la experiencia», deberemos concluir que es Vico el que «ha lanzado las premisas de la estética filosófica moderna» por la «plena independencia y autonomía» atribuida por él a las «facultades sensible y perceptiva, a la imaginación, a la fantasía, y al ingenio» y su reconocida dignidad epistemológica «pareja al intelecto». Patella intenta así desarrollar la hipótesis según la cual la reflexión estética contenida en la *Scienza Nuova* constituye «uno de los principales momentos de elaboración filosófica que contribuyen al nacimiento de la estética en la acepción moderna del término». Sin querer poner en discusión la atribución del nacimiento de la estética moderna a las elaboraciones de Baumgarten y de Kant, el joven estudioso se muestra bastante consciente de la «problematicidad» de la «afirmación que traslada hacia atrás, hacia el pensamiento viquiano, el

momento inicial de tal proceso», aunque «la plena relevancia filosófica que justamente las facultades sensibles y perceptivas ... ocupan dentro de la obra viquiana» lo induzcan a «mantener que semejante hipótesis pueda ser recurrible». De tal modo, Patella localiza en el pensamiento del napolitano «el núcleo de origen de la que viene a ser llamada propiamente estética moderna, desde el momento que en él se presenta la intención de una primera elaboración filosófica de la nueva disciplina, entendida sin embargo no como doctrina específica que se ocupa del estatuto filosófico de lo bello y de las artes ... sino de modo más esencial, como reflexión filosófica conectada filosóficamente a la *áistesis*, a las formas del sentir y al estatuto afectivo del sujeto, que se propone por tanto como teoría general de la sensibilidad y de la percepción, como una verdadera y propia «filosofía del sentimiento». Asumiendo, pues, como «centro focal» de la estética viquiana el sentimiento, Patella examina las distintas obras del napolitano: desde el *De ratione* al *De antiquissima* y a las diversas redacciones de la obra mayor. En la tercera parte de la ponencia el autor aborda el tema: «Una estética del cuerpo». El filósofo napolitano, en su opinión, «encuentra en el cuerpo el elemento esencial de su análisis, hasta el punto de que su propia obra maestra madura podría incluso ser leída como una larga reflexión en torno al cuerpo y a las facultades a él coligadas». Es esta perspectiva en la que vienen citados los párrafos más fecundos de la *Scienza Nuova* de cuya lectura emerge, para Patella como para el napolitano, que el cuerpo sea «chispa y origen del conocimiento (...), la puerta a través de la que entramos en contacto con el mundo, y por tanto también el primero y esencial criterio de valoración, gracias al cual damos sentido a las cosas del mundo mismo». En la conclusión, Patella mantiene poder afirmar que «una estética que pretenda decirse verdaderamente tal, es decir, que pretenda indagar filosóficamente la esencia de nuestras experiencias perceptivas, rememorativas y creativas en sentido lato, no puede más que ser ... una teorización polifónica del cuerpo, y que también por tal razón, debe hacer seriamente las cuentas con la reflexión estética viquiana y reconocer en ella una contribución teórica de grandísimo relieve, que se pone precisamente en el lugar de origen de la estética moderna propiamente dicha».

Sobre los orígenes viquianos del «árbol del conocimiento» volvió a discutir GIORGIO TAGLIACCOZZO (*The Arbor Scientiae According to Vichian Thought*), artífice del renacimiento de los estudios viquianos en los Estados Unidos y en el mundo y del que se ha cumplido, precisamente durante los días en que se ha desarrollado el Congreso, el «trigésimo aniversario» de sus estudios y de su meritoria actividad organizativa sobre el filósofo napolitano. La ponencia de Tagliacozzo se abre con referencias textuales precisas y pretende «reconocer» más que «actualizar» aquel primer «árbol del conocimiento» concebido por él sin influencia viquiana alguna en el lejano 1959. La ponencia, en realidad, resume en parte el artículo con el que Tagliacozzo abre el volumen *The Arbor Scientiae Reconcepted and the History of Vico Resurrection*, publicado por la Humanities Press para el Institute for Vico Studies en 1993 y provisto de dos grandes esquemas simbólicos, respectivamente, el «árbol del conocimiento» de 1959 y el de 1989. Asumiendo cuanto es afirmado por Vico sobre la «sabiduría poética» y el uso de los términos «madre», «hija», etc., el estudioso transoceánico sostiene que puede llegarse «a una idea de la que habría sido la concepción viquiana de un completo *arbor scientiae*. Tagliacozzo fundamenta su propia hipótesis: a) sobre la distinción viquiana «de tres especies de naturaleza -divina, heroica y humana-» (S.N. §§ 916-18); b) sobre «el hecho de que Vico da a las ciencias poéticas nombres idénticos a los de las correspondientes ciencias humanas (S.N. § 779); c) sobre la afirmación viquiana de que su método «descubre el antiguo mundo de las ciencias, cómo estaban en bruto al nacer y cómo gradualmente se refinaron, hasta lograr la forma en la que nosotros las hemos recibido»; d) la afirmación por parte del filósofo de que «como antes se ha partido la metafísica poética en todas las ciencias subalternas ... poéticas, así esta historia de las ideas (la *Scienza Nuova*) nos dará los orígenes sin pulir tanto de las ciencias prácticas ... como de las ciencias especulativas que son ahora celebradas por los doctos» (S.N. § 391). A partir de las argumentaciones resumidas hace un momento, Tagliacozzo imagina el modo en que Vico habría estructurado un completo árbol del saber: un tronco, esto es, la mente humana creadora del «mundo civil», subdividido, según las modificaciones viquianas de la mente humana (S.N. § 331), en tres grandes ramas cada una de las cuales se articula en las mismas ciencias del árbol viquiano de la sabiduría poética. De tal modo, para Tagliacozzo, a) cada ciencia habría aparecido tres veces o sea «una vez en cada una de las tres ramas» de forma que representen «las tres modificaciones verificadas en cada ciencia»; b) el árbol habría sido, a un tiempo, «diacrónico» y «sincrónico» porque las distintas apariciones habrían sido concebidas por Vico como existentes en cada tiempo». Tagliacozzo, después de haber sustanciado su propia conjetura con ulteriores referencias textuales, intenta «individualizar las ideas clave del árbol viquiano» y además de «todos y cada uno de los árboles del saber de tipo viquiano, sea cual sea la época del saber que pretenda simbolizar», y «los respectivos corolarios». Tales ideas clave son localizadas por Tagliacozzo: a) en la idea de las «modificaciones de la mente humana» (S.N. § 331); b) «en el concepto, emparentado con ella, del «Árbol» como representación unitaria y global del saber humano desde su origen prehistórico hasta cualquier época posterior»; c) en la «idea de un sistema histórico-genético-taxonómico, y por tanto integrador, de todas las disciplinas, entendiendo por 'disciplinas' tanto a las ciencias como a las artes». Inmediatamente después

Tagliacozzo somete a examen los diversos corolarios que descienden de las susodichas ideas: la tripartición de las ramas; su idéntica estructuración y articulación; el origen religioso o poético de todas las disciplinas; la coexistencia de las más antiguas manifestaciones con las más recientes; el «distinto significado semántico» de cualquier disciplina en cualquiera de sus manifestaciones a través de las ramas y los brotes del árbol; y otras más. De tal modo, su árbol de la ciencia resulta ser histórico-genético-semántico-mnemónico-pedagógico-heurístico, es decir, totalmente diferente de los múltiples «Arboles» elaborados durante una tradición milenaria, a los que alude el mismo Tagliacozzo en la segunda parte de la ponencia. Más aun, éste, además de incluir el desarrollo de todas las ciencias pasadas y presentes, se «abre» a ulteriores actualizaciones y desarrollos. Con «su» «Arbol del conocimiento», de naturaleza «dos veces viquiana», Tagliacozzo ha intentado volver a proponer a los filósofos de hoy aquel pluricentenario problema de la «unidad del conocimiento» juzgado por ellos mismos ya muerto por los motivos que el propio Tagliacozzo resume así: 1º) «el hecho de que el problema había sido transformado, por Diderot y D' Alembert, en la aspiración a una simple enciclopedia»; 2º) «la desmoralización» provocada por el intento fallido de «unidad del saber» de los *logical positivists*; 3º) «el consiguiente conformarse de los filósofos con la idea de que cualquier tipo de enciclopedia es suficiente para nuestros tiempos»; 4º) «la opinión consolidada -por falta de precedentes- de que ningún árbol del saber podría jamás incorporar en un todo único la génesis de lo que se sabe, su desarrollo histórico y, en un cierto sentido, su previsible futuro». Al concluir, Tagliacozzo auspicia «un replanteamiento del estudio de este problema, efectuado sobre bases viquianas (que puede) enriquecer notablemente la filosofía contemporánea y dar lugar a consecuencias prácticas no irrelevantes».

GIUSEPPE CACCIATORE (*Le ricerche del Centro di studi vichiani dell'ultimo decennio*) trazó un balance de la actividad desarrollada por el *Centro di Studio Vichiani* de Nápoles, fundado en el ya lejano 1970 por Pietro Piovani, y en particular sobre las iniciativas promovidas por él en múltiples países extranjeros. El texto se acompaña de un rico aparato de notas que integran de modo adecuado las informaciones contenidas en el texto mismo que resulta así también una fuente de indicaciones útiles para los propios estudiosos del napolitano. Cacciatore inicia su ponencia con dos premisas: la primera alude a los daños que pueden derivar de la «vanidad de los doctos», o sea, recuerda la intención hecha explícita por Piovani al dar vida al Centro: «Ningún intento de monopolización filosófica ... sino la honesta intención de ayudar a una necesidad cultural efectivamente existente, a través de un trabajo preferentemente informativo y bibliográfico». En otras palabras, «el Centro -advierte el ponente- no ha tenido nunca, y hasta ahora no tiene una imagen suya de Vico que defender, una interpretación suya que imponer, sino sólo la intención de desarrollar proyectos de investigación, de proporcionar auxilios e instrumentos críticos y bibliográficos». Sin embargo -precisa inmediatamente después el ponente- algunos caminos interpretativos trazados por el Centro, con el pasar de los años, se han consolidado y han contribuido, junto con otras líneas interpretativas, a alimentar el renovado interés por los estudios viquianos». La segunda premisa remite a las finalidades que el propio ponente se ha propuesto al escribir su ponencia para este Congreso: Cacciatore precisa entonces el no querer proponer «una desnuda reseña de todo lo que ha constituido la actividad de trabajo del Centro en este largo arco de tiempo». El ponente cree poder adelantar «al menos otras dos advertencias metodológicas y sustanciales»: 1º) la voluntad de «no hacerse portador de ninguna 'visión vicocéntrica de la historia de la filosofía' ni de hacerse paladín de tesis e interpretaciones oficiales». En efecto, la actividad del Centro, y de su *Bollettino* -precisa Cacciatore- incluso «en las elecciones inevitables de los temas y de las perspectivas de investigación, ha sido siempre respetuosa con la libre y plural confrontación de las posiciones; (con) el elemental respeto al rigor científico en el que debe inspirarse no sólo toda sería investigación histórico-filológica, sino también toda autónoma reflexión del hombre». Cuanto hasta aquí se ha delineado ha generado, en su opinión, un «desarrollo crítico silencioso», que «el grupo de estudiosos reunidos en torno al Centro (...), sumisa pero obstinadamente, se ha empeñado en guardar ... Vico como problema para estudiar cada vez más en profundidad, cada vez más de acuerdo con teorías histórico-culturales alejadas de los estereotipos de la filosofía viquiana o viquista tradicional». Este esfuerzo ha contribuido a la superación de la tradicional imagen del Vico precursor o, al contrario, del Vico opositor solitario a la línea filosófica moderna inaugurada por Descartes; es decir, se han individuado «puntos reales de ruptura con las tradiciones interpretativas consolidadas», en la convicción de que un estudio «de Vico finalmente sólo viquiano» no habría disminuido «para nada su grandeza, su dimensión de clásico... que en cambio ha transformado radicalmente el curso del pensamiento filosófico». Cacciatore subraya cómo esta «dimensión totalmente viquiana y autónoma de la obra del filósofo napolitano ha conducido a una» consideración distinta de su relación con «nuestra contemporaneidad», que él resume como sigue: «empezar por aquel nudo de problemas y por aquel conjunto de líneas especulativas que, a partir de Vico, han caracterizado cada vez más y caracterizan el pensamiento contemporáneo». De la «cuestión de la relación entre Vico y la filosofía contemporánea» entendida como uno de los momentos de mayor concentración de las investigaciones nacidas en el Centro y en torno al Centro, Cacciatore extrae motivo para ilustrar

las múltiples iniciativas insertas en esta particular dirección de la actividad del Centro, colocándolas por áreas geográfico-culturales. Recuerda la hospitalidad ofrecida por el *Bollettino* a los numerosos estudiosos no sólo de ámbito anglosajón, como, por ejemplo, a Leon Pompa, y el oportuno «espacio concedido ... a las importantes actividades del *Institute for Vico Studies* del que ha discutido las Actas de los distintos Congresos y reseñado los fascículos de los *New Vico Studies*; sino también a las actividades de ámbito alemán, francés y español, sobre las cuales solamente nos detenemos a referir el comportamiento favorable del Centro para la reciente iniciativa de José Manuel Sevilla Fernández, que «se ha convertido en promotor de un útilísimo y eficaz instrumento de investigación -*Cuadernos sobre Vico*- que viene, con igual dignidad científica y cultural, a unirse a sus hermanos mayores representados por el *Bollettino* y por los *New Vico Studies*».

Las líneas de la investigación que desde hace años vienen conducidas por el *Lessico Intellettuale Europeo* de Roma fueron ilustradas por MARCO VENEZIANI (*Ricerca vichiana al Lessico Internazionale Europeo*), colaborador del propio Centro de investigación del C.N.R. El recuerda que el *Lessico* ha querido celebrar el centenario viquiano con la publicación de una reproducción facsímil de la tercera *Scienza Nuova*. Veneziani precisa que esa iniciativa del Centro es un empeño «todo lo contrario de marginal» que, en cambio, «debe considerarse a pleno título, como actividad de investigación específicamente dirigida hacia Vico», desarrollada de manera regular en el curso de varios años». A las distintas publicaciones aquí recordadas siguen, en la exposición del ponente, los proyectos en vías de realización dedicados a la tercera *Scienza Nuova*, al *Diritto Universale* y al *De antiquissima italorum sapientia*. Además, Veneziani sitúa esta actividad en el más amplio y renovado fervor de estudios sobre el filósofo napolitano que, «entre los aspectos más importantes, se ha nutrido bastante rápido de una clara apertura a los aportes interdisciplinarios». En efecto, el filósofo napolitano será también incluido en el más amplio programa finalizado con la creación y publicación de un *Lessico filosofico dei secoli XVII e XVIII*. Posteriormente, Veneziani se detiene en algunos problemas de carácter general y metodológico: sobre «clasificaciones integrales» y sobre «clasificaciones selectivas», sobre «léxicos de autor y de obra», sobre la elaboración electrónica de los datos», poniendo de relieve las aportaciones de los medios informáticos incluso en las disciplinas humanísticas. Dedicó la parte conclusiva de la ponencia una vez más a las investigaciones dirigidas por el Centro sobre el napolitano: recuerda cómo la decisión del Centro de publicar la *Scienza Nuova* de 1725 ha madurado por cuanto auguró Eugenio Garin con ocasión del debate acerca de la edición nacional de las obras del filósofo; él puntualiza las motivaciones que han conducido a la elección de volver a proponer las «ediciones impresas trasladando al editor crítico las sucesivas intervenciones de mano del autor». Veneziani, finalmente, informa de que las innovaciones introducidas por el Centro para la redacción del volumen de índices y concordancias de las *Orazioni inaugurali* han hecho surgir «una cierta discordancia entre (ellas) por cuanto respecta a algunos caracteres del estilo, La amplitud del período, por ejemplo, aumenta constantemente en el curso de los años». Al concluir su intervención, Veneziani se refiere a los proyectos ya recordados y que actualmente el Centro está realizando: «el análisis lexicográfico del *De antiquissima italorum sapientia*, que comprende las dos *Risposte* dirigidas por Vico al *Giornale dei Letterati*»; el *Diritto Universale* «con la intención de 'disipar la niebla' que circunda esa fase de reflexión a lo que Fausto Nicolini había dedicado parte de sus propias energías».

VITTORIO MATHIEU (*Providenza vichiana e provvidenza plotiniana*) se detuvo en el concepto de providencia en el que el napolitano fundamenta «a la vez las intenciones divinas y la actividad humana en la historia». Particulariza en este concepto la confluencia de «dos tradiciones de algún modo opuestas: la tradición bíblica y la tradición plotiniana». Estas, sin embargo, no son, a su parecer, eliminables, a menos que se quiera avanzar una interpretación reductiva del problema; al contrario, su copresencia, en su opinión confiere «originalidad» a la filosofía del napolitano. En efecto, Mathieu advierte que «acentuando el elemento bíblico, vendría a menos el principio de que la historia, estando hecha por los hombres, por los hombres puede ser conocida», es decir, se llegaría al resultado de que «la historia la hace Dios, y por tanto la conoce Dios, no la hacen los hombres y no la conocen». Viceversa, acentuando la afirmación según la cual «la historia la hacen los hombres y no es nada más que el resultado de la acción de los hombres», se deriva que no existe «un operador divino con el que los hombres son llamados a colaborar, incluso inconscientemente». En ambos casos, para Mathieu, se asistiría a una reducción «de los dos planos, de la acción humana y de la acción divina, en uno solo» porque en la primera hipótesis la acción humana viene reconducida directamente a la divina, mientras que en la segunda la acción divina viene a «coincidir» con la humana. La «problematicidad» del concepto viquiano de «Providencia» depende de la necesaria copresencia de los dos términos: «cuando Vico habla de su filosofía como de una 'teología razonada de la Providencia', excluye tanto la interpretación absolutamente trascendentalista de la Providencia como la interpretación imanentista» porque tanto la una como la otra haría «quitar toda razón de ser» al problema del sentido de la historia. En este contexto, Mathieu subraya cómo para Vico los «hechos no son puros hechos» sino «manifestaciones de la verdad como conjunto de intenciones divinas», o sea, como

manifestaciones de la «verdad que para el hombre (está) escondida bajo lo contrario» y en la que se resume la «Providencia». Mathieu aclara lo que entiende por *abscondita sul contrario*, o sea, «la providencialidad del resultado: los optimates tienden a oprimir a la plebe y de ahí nace la democracia». El dilucida también qué debe entenderse por «historia ideal eterna»: ésta es «aquella ley eterna, pero operante en la misma historia, que lleva hacia resultados providenciales». «La transcendencia de lo eterno sobre la historia -advierte Mathieu- en Vico es esencial»; aclara cómo no existe una obra de la Providencia separada de la de los hombres, es decir, que no encontramos enfrentadas «por un lado una metafísica de la verdad» y por otro lado «una contingencia de la historia» sino el intento -totalmente original porque está «en contraste con todas las perspectivas de los antiguos y también contracorriente respecto a la opinión acatada por los modernos»- de ver en la historia «la sede de la verdad inmutable». Mathieu localiza los precedentes de la teoría viquiana de la historia en la concepción platónica del tiempo «como imagen móvil de la eternidad» y en el concepto plotiniano de «idea o *logos* individual». Pero, a pesar de tales antecedentes, la originalidad del filósofo permanece íntegra porque ni Plotino ni «los siguientes platónicos soñaron con hacer de la historia la sede de la verdad». «Para que esta novedad paradójica se formase -concluye Mathieu- el concepto de Providencia era necesario y precisamente en la forma de ese *synolon* de Providencia bíblica y de Providencia neoplatónica juntas, que caracteriza a la Providencia viquiana»; él, de tal modo, excluye que en el aspecto cristiano de la providencia viquiana haya un intento de dar homenaje a la fe porque «ni el neoplatonismo por sí solo ni la filosofía cristiana de la historia por sí sola habrían podido suscitar en Vico su incomparable metafísica en la historia».

GIULIANO CRIFÒ (*Vico storico di Roma*) indicó una perspectiva de investigación dirigida a demostrar cómo el filósofo napolitano «había pretendido la unificación de cosas que la reflexión precedente a él separaba: la política y el derecho». Crifò declara no compartir «el juicio según el cual la influencia de Vico sobre la cultura jurídica habría sido absolutamente inexistente»; en su opinión, por el contrario, el napolitano está plenamente inserto «en la tradición de tal cultura» como lo demuestra la «bien conocida historia del viquismo jurídico» y la reciente contribución de Alessandro Giuliani. El modo original en que Vico «ha leído los materiales y las fuentes de la historia romana» constituye para Crifò un «interesante» acercamiento para un discurso sobre el filósofo y la historia romana: una «lectura» en la cual «la historia (es) historia del derecho». En efecto, «decir Vico y la historia romana» significa decir «Vico y el derecho romano»: una identificación que para Crifò «está ya presente en la misma historiografía romana» pero que por cuanto se refiere al filósofo napolitano expone «un problema de calidad de las fuentes (y por tanto) de los resultados». Crifò alude al interés de Vico por «la Roma regia y republicana, épocas para las que falta precisamente ese complejo de fuentes, constitutivas de la *scientia iuris*, que, gracias a las compilaciones post-clásicas y justinianas, han permitido la total vivencia del derecho en el medioevo, la enseñanza universitaria, el humanismo jurídico, el derecho común etc. Fuentes, éstas, que son también la base necesaria de cualquier preparación jurídica, y por tanto también de la de Vico». Una investigación sobre Vico y la historia romana no puede prescindir, para Crifò, del análisis de la valoración viquiana de la edad imperial, una valoración «orientada por el derecho y por sus fuentes». El pretende reclamar la atención de los estudiosos sobre un punto, al cual se ha prestado ... escasa atención, pero que es de un gran relieve (...): la historia imperial según Vico está connotada por intervenciones normativas que (...) tienen carácter legislativo». Con estas premisas, Crifò subraya la verdadera y propia «novedad historiográfica que sustituye el criterio general de reconstrucción», representada por la distinción entre «ley» y «derecho». Tras haber discutido sobre las relaciones entre la historia de un pueblo y su «verdadera historia del derecho», entendiéndolo por «verdadera historia» el derecho realmente seguido y no la «norma». Crifò establece una comparación entre Vico y Gatterer, promotor, este último, de una renovación en el estudio de la historia a través de su enseñanza en la Universidad de Gottinga. También para Gatterer, recuerda Crifò «la atención a los hechos políticos de la historia de los Estados» se acompaña siempre del esclarecimiento de «su constitución religiosa, política, de la organización de la vida doméstica y de la cultura». En otras palabras, Crifò sostiene que en Vico y en Gatterer están presentes temas comunes como, por ejemplo, la «búsqueda de los orígenes» y sobre ella se detiene examinando las obras del napolitano: el *De ratione* y la precedente *Orazione VI*, de 1707, en la que entrevé, esbozado, el tema de las relaciones entre derecho e historia que será ampliamente desarrollado en su obra principal. «Es la historia -afirma Crifò- la única forma de conocimiento que los hombres pueden tener de ese 'mundo civil' hecho por ellos y que continúan haciendo. Tal mundo civil tiene un desarrollo histórico que coincide con el desarrollo histórico del derecho, forma universal y necesaria de la convivencia civil». Al concluir, Crifò confirma cómo hasta la *Orazione VI* Vico no había expuesto con claridad un tema que merece ser aún hoy discutido: el de las «historias especiales como instrumento de los historiadores» y de su relación con la historia general». En su opinión, Vico resolvió este problema «en el momento en que descubrió la historicidad del hombre y del mundo civil y verificó en él el conocimiento a través de esa historia 'romana' que es la historia del derecho».

Sobre los temas del mito, sobre su papel histórico-cultural y sobre los intereses que ello ha suscitado y suscita aún hoy, discutió ANTONIO PIERETTI (*La metafísica come linguaggio dell'impossibile credibile. Oltre la razionalità scientifica*). El observa que «incluso en este último tramo del siglo, en el que la racionalidad científica y tecnológica celebran su indiscutido triunfo, el mito conserva toda su actualidad». Sin embargo, a su parecer, «no se ha prestado la debida atención a su verdadera identidad» que, por el contrario, emerge cuando se reconoce al mito no sólo una 'estructura' sino también una 'autonomía' propia: el napolitano es un ejemplo de tal perspectiva». El no piensa en el mito «en relación con la razón, como su negación o como su subrogado, sino por sí mismo, con su específica y autónoma estructura». Para hacer posible esta perspectiva Vico reconoce en ello «la peculiaridad de expresarse mediante el sistema de los signos que da voz al 'imposible creíble', es decir, mediante las metáforas». Para Pieretti, el mito en Vico deja de ser «alegoría» para asumir el «estatuto de un *topos* hermenéutico que remite a otro distinto de sí que es por algo distinto incluso de la realidad históricamente documentable, pero que se convierte en verdadero y rico en significado de igual manera y en pareja medida, a que refleja la exigencia del hombre, y una instancia conectada a su insaciable aspiración por encontrar un sentido para el propio ser-en-el-mundo, para su vivencia existencial». Inmediatamente después, Pieretti examina el papel y la naturaleza de las fábulas en Vico, de lo que cita numerosos testimonios extraídos de las distintas redacciones de la *Scienza Nuova*; él subraya cómo la metáfora, entendida como expresión simbólica, está «concebida por Vico como la modalidad expresiva de un pensar que se lanza más allá de los angostos límites del conocer de forma clara y distinta, para proponerse como un pensar alusivo, es decir, algo que implica un volver a enviar, un volver a mandar a otro distinto de sí». «Con ella además -prosigue el ponente- toma forma la experiencia mediante la cual el hombre es restituido a su propia condición humana, intuyendo sus raíces y comprendiendo los signos visibles de su humanidad». Pieretti confirma cómo la metáfora viquiana es «relativa a un horizonte de sentido que precede a todos los significados posibles y que sustituye el fundamento del desenvolvimiento mismo de la historia humana». «Tal horizonte sin embargo -precisa- no equivale al simple precategórico que se yergue sobre la base del categorial, sino que corresponde a una realidad de muy otra naturaleza, radicalmente diferente en sus comparaciones». Aludiendo polémicamente a cuanto es afirmado por Alejandro Cantelli en *Myth and Language in Vico*, Pieretti afirma: «Más que el horizonte de la metáfora de la mente (...) es el horizonte del conjunto, o sea, del complejo ontológico que precede al devenir, al desenvolvimiento en el tiempo, que puede ser entendido sólo cuando se confía a un lenguaje ya no de tipo representativo, sino que acoge y da voz a lo que se manifiesta, dejándolo subsistir en toda su riqueza semántica». La metáfora viquiana, en las conclusiones de Pieretti, es el «instrumento lingüístico con el que viene testimoniada la presencia en el hombre de la insuprimible exigencia del 'imposible creíble', si bien esa no llega a dar voz efectiva a la excedencia de sentido con que se anuncia».

Los trabajos del Congreso concluyeron con una ponencia desarrollada por quien ha redactado estas notas (*Il terzo anniversario vichiano del 1994: i trent'anni di studi vichiani di Giorgio Tagliacozzo*). Invitado a participar en el Congreso en su inminencia por la cortés hospitalidad del Rector del *Suor Orsola Benincasa* el ponente pretendió recordar un tercer aniversario, ciertamente menor, pero igualmente lleno de significado para los estudios viquianos: los treinta años de intenso empeño de Giorgio Tagliacozzo. Recordó ante todo la meritoria obra desarrollada por el estudioso del otro lado del Océano: la contribución teórica y la organización de los seis Congresos Internacionales; la creación en New York del *Institute for Vico Studies* con su anuario, los *New Vico Studies*, además de la publicación de la *Bibliography of Vico in English*. Deteniéndose en los aspectos teóricos, el ponente resumió los motivos que confieren «unicidad» a la figura de este estudioso: «sus intereses por los problemas de la unidad del conocimiento y de la cultura general»; su «profesión de fe» que le hace «entrever la presencia de Vico incluso en autores que no citan a Vico en sus obras»; la estrecha unión «entre sus vivencias culturales y el pensamiento y la obra del filósofo», una «total coimplicación» que confiere a sus escritos un particular carácter autobiográfico; las selecciones metodológicas -analogía, traslocación y extrapolación-; el debate, a menudo vivaz, suscitado por sus propuestas, verdadera y propiamente provocaciones fecundas, y finalmente la elaboración de los dos «Arboles del conocimiento» -respectivamente de 1959 y de 1989- y que no tiene parangón en otros pensadores. Al delinear la actividad teórica de esos treinta años, el ponente recordó cómo el ilustre estudioso viquiano se ha declarado desde siempre contrario «a todas las filosofías racionalistas que han dominado la cultura anglo-americana hasta más allá de la mitad de este siglo»: a ellas él ha contrapuesto a Vico, cuyo mérito fue, a su parecer, el de «haber descubierto una dirección ... y un camino radicalmente distinto», es decir, el de haber dado «una respuesta adecuada a los problemas de la unidad del conocimiento y de la cultura general», motivos de los cuales el estudioso extrae argumento para sostener en ello «su actualidad». En la ponencia se alude después a las críticas que vienen dirigidas al estudioso, en particular por muchos «viquianos italianos», pero también a la reciente recepción de sus tesis por parte de otros. En este contexto, el ponente se detiene: a) en los aspectos metodológicos de la exégesis de Tagliacozzo, ya mencionados, que, por su «singularidad»,

contribuyen a alimentar, junto a los «paralelismos y a las sorprendentes afinidades, de las que constituyen los fundamentos, el debate sobre el filósofo napolitano; b) en el resuelto comportamiento crítico asumido por el estudioso hacia la «precursoriedad», porque está profundamente convencido «del valor metodológico de la analogía», es decir, de que «la mente humana no desdeña los recursos y que, de nuevo, ideas surgidas originalmente en un pasado pueden, con modificaciones, resultar más eficaces que no las más débiles y análogas ideas presentes». El IV párrafo de la ponencia está dedicado por el autor al examen de dos recientes artículos de Tagliacozzo: *Giambattista Vico: Neglect and Resurrection* y *The Study of Vico Worldwide and the Future of Vico Studies*, reeditados en la antología, ya citada en otra parte de esta reseña, respectivamente, en los capítulos II y IV y sobre los cuales no nos detenemos en esta ocasión. Posteriormente el ponente ilustra el contenido del décimo capítulo de la misma antología, es decir, examina el «Árbol del conocimiento», «dos veces viquiano» o «reconcebido»: se resumen los motivos por los cuales el estudioso viquiano le atribuye una especial importancia y los contenidos de las cuatro partes de que se compone el artículo sometido a examen. En este contexto el ponente subraya cómo Tagliacozzo es «el primero y el único entre los estudiosos de Vico en haber individuado la presencia de un, si bien implícito, ‘árbol viquiano’ del conocimiento», y cómo semejante individuación se funda no sobre «analogías» y sobre «resonancias» sino sobre precisas referencias textuales. Se examinan, por tanto, los motivos por los cuales los estudiosos de Vico, especialmente los italianos, han negado la existencia, e incluso también los caracteres que tal concepción unitaria del saber presenta. Es, en efecto, el carácter histórico-genético-semántico-taxonómico el elemento que diferencia los dos «Árboles» ideados por Tagliacozzo de todos aquellos elaborados por una tradición ya milenaria: ellos constituyen una síntesis de múltiples puntos de vista y de metodologías tomadas de las más insospechadas disciplinas científicas, aspecto también ese nuevo en la tradición de los *Arbores scientiarum* (ver, por ejemplo, la translocación recuperada por los estudios sobre el metabolismo de las plantas de Susanne y Orlin Biddulph; la idea de una organización taxonómica, tomada de la botánica, etc.). Al concluir, el ponente, tras haber resumido «las líneas originales de las propuestas interpretativas elaboradas por el estudioso del otro lado del océano», alude también a algunas perplejidades personales manifestadas al propio Tagliacozzo, como, por ejemplo, la referencia al pensamiento de Vico asumido globalmente, como resulta en la versión definitiva de la *Scienza Nuova* de 1744, es decir, sin tener en consideración alguna que eso es una expresión de un largo proceso de reflexión y de continua reelaboración.

Con la esperanza de no haber olvidado ninguna otra contribución, excusándonos desde ahora con el eventual ponente no recordado, mantenemos que cualquier balance crítico, incluso parcial, sería prematuro; un juicio completo será posible sólo tras la publicación de las Actas. El número considerable de las ponencias y la falta de márgenes de tiempo suficientes no permitieron el debate que se auspiciaba. Concluimos esta reseña subrayando cómo los trabajos del Congreso se han orientado de modo eficaz en las dos direcciones indicadas por los organizadores: una para insertar al filósofo napolitano en el ámbito de la cultura napolitana y europea de su tiempo (ver, por ejemplo, las ponencias de Torrini y de Borrelli); la otra para subrayar toda su actualidad, como, una vez más, ha confirmado el decano de los viquianos, Giorgio Tagliacozzo. Una particular contribución ha sido ofrecida por las ponencias de Cacciatore y de Veneziani, los cuales, al hacer un balance de la actividad desarrollada por dos importantes Centros de investigación, han informado de las líneas de investigación de los próximos años.

(Trad. del italiano por María José Rebollo)

\* \* \*

