

## **EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO MERIDIONAL ENTRE LA NUEVA CIENCIA Y LA «CIENCIA NUEVA» (1959)**

*Pietro Piovani*  
(1922-1980)

RESUMEN: Este trabajo de Piovani reconstruye la historia de la filosofía italiana entre la mitad del siglo XVII y principios del XVIII, como respuesta a la exigencia de una autocomprensión nacional provocada por la crisis del neoidealismo. Atendiendo a la importancia de Vico en la historia de la filosofía italiana, Piovani sostiene que resulta inevitable recurrir a la categoría de «previquismo». Sin embargo, no deja de advertir los riesgos que ello comporta e insiste en la necesidad de buscar el valor que por sí mismos tienen los pensadores previquianos y de no reducirlos a simples “fuentes” de Vico.

PALABRAS CLAVE: Previquismo, Giambattista Vico, filosofía italiana, Biagio De Giovanni, Pietro Piovani, María J. Rebollo & Miguel A. Pastor [trad.].

ABSTRACT: This work by Piovani reconstructs the history of Italian philosophy between the mid-17th century and the beginning of the 18th century, as a response to the demand for a national self-understanding caused by the crisis of neoidealism. Given the importance of Vico in the history of Italian philosophy, Piovani argues that it is inevitable to resort to the category of «pre-vichianism». However, he does not stop noticing the risks that this entails and insists on the need to seek the value that pre-Vichian thinkers have for themselves and not reduce them to simple "sources" of Vico.

KEYWORDS: Pre-Vichianism, Giambattista Vico, Italian philosophy, Biagio De Giovanni, Pietro Piovani, , María J. Rebollo & Miguel A. Pastor [transl.].

PUBLICACIÓN ORIGINAL: PIETRO PIOVANI, «Il pensiero filosofico meridionale tra la nuova scienza e la “Scienza Nuova”», *Atti dell’Accademia di Scienze morali e politiche della Società Nazionale di Scienze*, 70, 1959, pp. 77-109, ahora en *La filosofía nueva di Vico*, a cargo de F. Tessitore, Morano, Nápoles, 1990, pp. 11-53.

I

**A** partir de las distintas interpretaciones prevalentes en las diferentes épocas, en las diferentes culturas nacionales, de movimientos ideales y de figuras representativas de una tradición filosófica se podría extraer una especie de íntima historia del espíritu de una nación, entendida como imagen de la conciencia que tales naciones tengan de sí mismas y del devenir de su pensamiento, oculto a veces en algunos aspectos considerados característicos, a veces en otros. Ni el mutar de las interpretaciones, incluso contradiciéndose, muestra, en la variedad de los juicios sucesivos, ligereza e inconstancia de opiniones, ya que la modificación de las perspectivas corresponde, muy a menudo, a nuevos exámenes de la conciencia nacional, propuestos o impostados por los acontecimientos que, junto con los hombres investigadores, permanecen humanamente en la humana historia.

En Italia, uno de estos exámenes de conciencia histórica ha puesto en crisis la interpretación neo-idealista de la historia de la filosofía italiana, dominante desde el primer decenio del siglo XX hasta la segunda guerra mundial, y ha revelado sus deficiencias a la ansiosa curiosidad de nuevas generaciones que investigan en la tradición del pensamiento de las naciones su más verdadera constitución ideal, explicando sus debilidades y sus fortalezas, así como los temores razonados y las legítimas esperanzas para el futuro. La historia de la filosofía italiana ha registrado estos cambios porque la historia de Italia ha sufrido las dolorosas experiencias que la han inducido, con desorientaciones y con nuevas orientaciones, a integrales repensamientos, más o menos profundizados.

El libro de De Giovanni<sup>1</sup>, que es punto de partida y falsilla de las consideraciones que, por nuestra parte, queremos desarrollar aquí sucintamente, pertenece, justamente, a la historiografía filosófica italiana que, descontenta o perpleja frente a los resultados y, aún más, ante las sugerencias precedentes, investiga, con ánimo y método renovados, un momento de la historia de la filosofía italiana. E investiga –conviene añadir– con auténtica innovación precisamente porque no se demora en declaraciones programáticas polémicas, ya que se pone en movimiento a partir de las últimas etapas alcanzadas por la más aguerrida historiografía anterior, nunca ignorada, sino por el contrario conti-

---

1. BIAGIO DE GIOVANNI, *Filosofia e diritto in Francesco D'Andrea. Contributo alla storia del previchismo*, Giuffrè Editore, Milán, 1958. [N. T.].

nuamente interrogada y respetuosamente acogida o rechazada en un razonamiento que se muestra autónomo y maduro especialmente en la seguridad con la que sabe discernir lo que se puede aceptar y lo que cree deber rechazar. En esta autonomía se ve también, sobreentendida, la voluntad de no sustituir un esquema por otro y de mantenerse distante de todas las sustituciones de este tipo, incluso de las más justificadas teóricamente y, como tales, más atractivas.

La filosofía meridional que puede definirse (si y cuándo y cuánto puede definirse) como *previquiana* es, en efecto, un argumento difícil de tratar con segura serenidad también porque una interpretación no dispuesta a hacer suyas todas las principales tesis neo-idealistas sobre Vico y sobre el viquismo inmediatamente se arriesga a caer en la red de opuestas interpretaciones de la historia filosófica de Italia, ya que si para los críticos idealistas debía permanecer en penumbra todo un rico filón de nuestra filosofía, para otros críticos solo este filón debería ser sacado a plena luz. El método seguido por De Giovanni sabe esquivar estos peligros porque mantiene la ruta que le es indicada por el hilo mismo del discurso, desarrollado según la lógica sugerida por el propio objeto estudiado, igualmente iluminado en todos sus planos.

El pensamiento italiano entre la mitad del siglo XVII y principios del XVIII parece menos *vacío* que el que aparece en B. Spaventa<sup>2</sup>, incluso si es observado en su unidad interior y a través de las distintas personalidades, grandes, pequeñas, mínimas, que lo representan, y lo representan sí, sin genialidad, pero con una vivacidad de intereses que es ya prueba de una vitalidad que puede parecer plana y anémica solo a quien querría presentes en Italia en cada época, en cada período, figuras de pensadores de estatura no inferior a

---

2. Esta tesis de B. Spaventa está expuesta, sobre todo, en las lecciones napolitanas de 1861 (cfr. *La filosofía italiana nelle sue relazioni con la filosofía europea*, a cargo de Gentile, 3ª edición, Bari, 1926) pero, como todos saben, aparece y reaparece en muchísimos escritos spaventianos, a veces velada y atenuada, a veces repetida y rebatida. Quien quisiese reconstruir desde el interior el desarrollo del pensamiento spaventiano, en sus enérgicas afirmaciones y en sus vacilaciones encubiertas, no debería nunca perder de vista las distintas apariciones de este tema, que ayudan a entender todas las posturas de Spaventa en torno a la «circulación de la filosofía italiana». Sobre el significado teórico de la insistencia spaventiana en tal «circulación» podría ser útil continuar investigando con el método seguido por Plebe (*Spaventa e Vera*, Turín, 1954: véanse sobre todo las páginas 12-18, agudas e informadas como son siempre las páginas de Plebe, que, sin embargo, en este trabajo suyo está preocupado por dar lecciones de hegelismo a Spaventa y, para conseguirlo, se aleja algunas veces de la problemática auténticamente spaventiana, que reconstruye, trozo a trozo, con método eficaz).

Campanella o a Vico. En el fondo, esta aspiración, si bien oculta por una crítica controlada, está en la base de la famosa tesis spaventiana sobre el *vacuum* filosófico del siglo XVII italiano: al criticarla, sin embargo, no debemos pasar por alto que si esta ha cumplido una función «deformante»<sup>3</sup>, ha contribuido asimismo, más, quizá, «a superar todo abstracto nacionalismo filosófico»<sup>4</sup>, a europeizar y universalizar esta forma de «nacionalismo» evitándole algunas amplificaciones destinadas a difundirse, a menudo, en los vastos campos de la pequeña y sin embargo favorita retórica, alentada ya por la pasión vigorosa animadora de muchas obras de Gioberti.

Si se mira atentamente, el «vacío» spaventiano entre Campanella y Vico se llena de problemas vivos, que no se contentan con repetir los temas del pasado, sino que afrontan cuestiones a veces más grandes que los propios medios culturales existentes para resolverlos<sup>5</sup>. Después de todo, la misma historiografía que más directamente fue reunida por B. Spaventa<sup>6</sup> tiene el mérito de haber superado en parte la discutida opinión spaventiana, y ha puesto en parte las premisas de la superación: se explica así que se encuentre lejos de Spaventa, y a veces en posición polémica respecto a él, incluso siguiendo razonamientos de Gentile y de Croce que se mueven, al menos inicialmente, sobre las hormas de la interpretación spaventiana. Bastaría esto para convencer de que para estudiar la filosofía meridional de finales del siglo XVII con

---

3. Sobre esta «deformación» ha puesto a menudo el acento Garin. Uno de los juicios más decididos a propósito se lee en el ensayo «Cartesio e l'Italia» (*Giornale critico della filosofia italiana*, 1950, p. 405): «La visión de las relaciones entre pensamiento italiano y pensamiento europeo impostada por Spaventa ha deformado la interpretación del significado de toda la especulación italiana antes y después de Descartes».

4. DE GIOVANNI, *op.cit.*, p. 185. Cfr. También p. 186: «La identificación de la historia de la filosofía con el desarrollo de las *grandes ideas* impedía una más concreta visión, capaz de notar y de precisar con cuidado la aportación que las ideas y los pensadores menores pueden ofrecer al desarrollo de los grandes problemas. El error de Spaventa, en definitiva, estaba justamente en ver la historia de la filosofía solo como unidad ideal de los máximos pensadores, en ignorar el humus fecundo que representa la cultura de una época, el momento en el cual los problemas van naciendo al nivel de una conciencia común».

5. *Ibid.*, pp. 2 y 188.

6. Sería interesante estudiar no solo cómo la discutida tesis participa en el desarrollo del pensamiento de Spaventa, sino también cómo aquella repercute variadamente en Gentile y en Croce: si no estamos equivocados, ambos (por vías diversas) se alejan más cuanto más profundizan, por su cuenta, en el conocimiento del período histórico acusado de filosófica vacuidad. Y ya esto es instructivo.

plena autonomía no es preciso meterse, casi por decisión, *contra* la historiografía idealista; es preciso, por el contrario, teniendo en cuenta los resultados ya adquiridos, retomar el discurso con una visión más abierta y con una documentación más perspicaz, con la constante preocupación de no intentar síntesis que no sean soportadas por el análisis minucioso del pensamiento y de los pensadores que se quiera conocer e interpretar.

## II

Ciertamente no es exacto hablar de una *meridionalidad* de toda la cultura filosófica italiana de la segunda mitad del siglo XVII. Es verdad que, como ha sido finamente observado por Attilio Momigliano, toda la cultura italiana en este período, y no solo en sus aspectos literarios, por su *españolismo* explícito o implícito, parece conducir a Nápoles; pero también es igualmente cierto que los orígenes del *secentismo*, entendido en sentido estricto y en sentido lato, se encuentran en Padua (como ha indicado Toffanin); y no es menos cierto que, más específicamente, Venecia, por la independencia de algunas de sus actitudes oficiales y extraoficiales, facilita la circulación de las ideas y alienta, tácita o expresamente, toma de posiciones hostiles a Roma. Por otro lado, Florencia busca válidamente mantener su primacía cultural transformándose de capital de las letras en capital de la nueva ciencia. Además, precisamente en la española Nápoles del siglo XVII las ideas sentidas como más vivas, y acogidas o refutadas, o perseguidas, como tales, vienen de Francia, para ser después meditadas, reelaboradas, criticadas. Insistir sobre el carácter fundamentalmente *meridional* de la cultura filosófica italiana de esta época querría decir dejarse atraer aún por la visión de una filosofía totalmente desarrollada a partir de Bruno y desde Campanella a Vico, legítimamente ignorante de las zonas espirituales consideradas oscuras solo para no ser acompañadas por luces similares. Ni se modifica tal impostación haciendo *circular* la filosofía italiana del Renacimiento tardío con el objetivo de hacerla encontrarse sobre todo con Spinoza, juzgado, desde esta perspectiva, como una especie de Bruno, más europeo y más moderno, y por tanto más capaz de preparar a Fichte: de este modo, los efectivos contactos de ideas son casi descuidados para dejar sitio a una circulación totalmente idealizada, a menudo simbólica. En una historia de las ideas, reconstruida analíticamente, encuentros y desencuentros se suceden de otra manera y se desarrollan en itinerarios más complicados.

No obstante todo esto, el pensamiento de la segunda mitad del *Seicento* meridional se muestra como un momento digno de especial consideración, por su alto porcentaje de representatividad (por así decir) de una breve fase de nuestra tradición especulativa. Este presenta características que le asignan una fisionomía distinta, de modo que nos parece que la investigación historiográfica reciente permite aislar cada vez con mayor claridad cuál sea su verdadero significado en la historia de la filosofía. Todo el pensamiento italiano de la segunda mitad del siglo XVII no es *meridional*; no está todo orientado hacia Nápoles; pero es exacto que en el pensamiento meridional en este sentido existe algún aspecto que sobrepasa las tesis singulares y lucha por darle una frágil pero reconocible unidad, en la que pueda reanimarse una realidad que debe ser atrapada por lo que es, por aquello que, en lo profundo, en el espíritu de la cultura nacional representa.

Para intentar este reconocimiento, la perspectiva del «previquismo» ayuda y no ayuda, sostiene y rechaza, orienta y desvía. Es peligrosa; quizá, también, engañosa. Pero es inevitable. La gran personalidad de Vico se yergue sobre el fondo de esta cultura y resulta espontáneo, al investigador, levantar continuamente los ojos y buscarla, parándose a mirar con particular complacencia, a lo largo del camino, los sentimientos que han favorecido, con su trazado precedente, el paso del grande. Oportunamente, uno de los estudiosos que ha contribuido al conocimiento del pensamiento meridional puso en guardia –entre los primeros– contra la romántica «leyenda viquiana» que arranca a Vico del ambiente histórico para «convertirlo casi en una pirámide en el desierto»<sup>7</sup>. Pero se sabe que también en los pasajes trabajados la mirada del observador es

---

7. CORTESE, *Francesco D'Andrea e la rinascenza filosofica in Napoli nella seconda metà del secolo XVII*, *Introducción a I ricordi di un avvocato napoletano del Seicento*. Francesco D'Andrea, Nápoles, 1933, p. 27 (después recogida, ligeramente modificada, abreviada, en el volumen *Due aspetti della storia del Risorgimento italiano ed una premessa*, Nápoles, s.f., pero 1944). El trabajo de Cortese es notable no solo por la riqueza y la crítica de los datos de que dispone, sino también porque casi en el cruce entre Schipa y Croce, partícipe de dos métodos, señala un cambio metodológico en este tipo de investigación, haciendo confluír todos los méritos de la investigación erudita (que en este campo había producido obras aún útiles, entre las cuales, respecto a nuestro argumento, es preciso recordar sobre todo el viejo pero siempre indispensable *Étude sur l'évolution intellectuelle de l'Italie de 1657 à 1750 environ*, París, 1909, de Maugain y los estudios de Cottugno y de G. Rossi) en el cauce de las investigaciones de la historiografía filosófica neoidealista o influida por el neoidealismo, historiografía a su vez tanto más iluminada e iluminante en sus investigaciones cuanto menos se olvida de los méritos y de las directrices de la erudición precedente.

atraída, más allá de las colinas, desde la montaña dominante que, con su mole, regula, casi disciplina, los tonos en todo el conjunto. Quien estudia el pensamiento meridional del avanzado siglo XVII no huye y no debe huir de la inminente presencia del advenimiento de Vico ya que una potente personalidad especulativa puede y debe ser el término de referencia de todo el pensamiento que la circunda, siempre y cuando ello sea útil también para explicar ese pensamiento, sin disminuirlo o desintegrarlo, sino conservando su plena, irrenunciable individualidad. Sea, pues, considerado, como es inevitable, *previquiano* el pensamiento meridional de la segunda mitad del siglo XVII, pero se intenta comprender también en qué modo, *por sí mismo*, este vive *antes de Vico* y qué significa este vivir. No se trata de continuar buscando las *fuentes* de Vico; se trata de examinar las aguas que brotan de aquellas fuentes.

¿Pensadores como Camillo Colonna, Tommaso Cornelio, Leonardo di Capua, Francesco D'Andrea<sup>8</sup> representan algo por sí mismos o son solamente vectores de ideas, beneméritos porque son capaces de hacer llegar la filosofía europea, en especial el gassendismo y el cartesianismo, hasta la mente de Vico para que se nutra de ella en su formación y pueda luego dialécticamente transformar, negar los temas? No basta responder, de forma simplista, que, ya por su existir, son algo por sí mismos. Es necesario intentar ver, con la mayor claridad posible, qué son; es necesario preguntarse si quizá no hayan dicho, modestamente, incluso involuntariamente, una palabra suya, breve, quizá incierta, pero ya significativas, en la historia de la filosofía. Para que esta palabra

---

8. No solo sobre D'Andrea, sino sobre todos los filósofos meridionales más representativos del período, la información bibliográfica de De Giovanni (el cual analiza también los manuscritos inéditos de las obras filosóficas dandreianas que, en una reseña a Cortese, de 1920, Gentile oportunamente sumaba a la laboriosa atención de algún estudioso napolitano: cfr. *Giornale critico della filosofia italiana*, 1929, p. 359) puede considerarse completa y se puede remitir a ella, sin otro añadido. Naturalmente, en la bibliografía sobre el tema una posición particular se reserva a las doctas investigaciones de F. Nicolini (para visiones de conjunto es preciso remitir especialmente a *Uno sguardo alla vita letteraria napoletana alla fine del Seicento*, capítulo V de *La giovinezza di G. Vico*, Bari, 1932, y a uno de los cincelados “medallones ilustrativos” de la edición milanesa de 1947 de la *Autobiografía di G. Vico: il Vico e gli “ateisti” napoletani*). Hay que recordar entonces que la Historia de la filosofía italiana que dedica un adecuado espacio y experta atención a la cultura meridional de la segunda mitad del siglo XVII es la de Garin en la vallardiana *Storia dei generi letterari italiani: La filosofia* (Milán, 1947, vol. II: cfr. especialmente la Parte Segunda, cap. IV: *La diffusione della nuova cultura*) la cual, sin perder nunca de vista las tesis presentes en la historiografía filosófica italiana desde Florentino a Gentile, las analiza críticamente a la luz de una perspicacia filológica que, con su propia existencia, abre nuevas y sugerentes visiones.

pueda ser escuchada como tal es necesario que el discurso de estos pensadores no sea considerado otra cosa que una mezcla, más o menos lograda, de discursos de otras personas: su *eclecticismo*, de hecho, es más aparente que real. Sin duda, el entusiasmo con el que abren las orejas a la nueva ciencia y a la nueva filosofía no facilita las distinciones y discernimientos, sino más bien las confusiones y los malentendidos, por lo que sustituyen en las formulaciones de su pensamiento múltiples trazas, de origen muy variado. Además, entre ellos, estos pensadores meridionales, que aquí, por exigencias de razonamiento consideramos en conjunto, se diferencian también por la diferente simpatía con la que acogen esta o aquella opinión transalpina, o con la que trabajan en torno a este o a aquel fragmento de pensamiento extranjero. El así llamado *eclecticismo* es, de hecho, a menudo, fragmentación, en el sentido de que, de algunas controversias, de algunas cuestiones tratadas fuera de Italia, no llegan a Nápoles, a veces, más que ecos dispersos o, al menos, informaciones no completas, si bien la tenaz voluntad de conocer de los novatores consigue a menudo superar los confines de la geografía de las ideas y establecer relaciones tanto más buscadas cuanto más tramposas<sup>9</sup>.

Esta cultura que aparece como *ecléctica* también para la omnivalente (y omnívora) voluntad suya de saber, de informarse, da lugar a una especulación clara y polémicamente orientada, dominada por un concepto unitario acomunado: a tal concepto cede el eclecticismo<sup>10</sup> porque a él se adaptan, sustancialmente, los múltiples elementos que parecen componerlo. Tal concepto es el concepto de *esperienza*<sup>11</sup>, alcanzado o buscado con animosa constancia por la nueva especulación, que se colorea por entero de este *experimentalismo* que la caracteriza y por eso la explica en su individualidad esencial, reconocida como homogénea incluso en los heterogéneos conocimientos en los que a menudo se desfleca. El mundo que la nueva filosofía quiere describir y compren-

---

9. Testimonio típico de la insaciable sed de conocimiento de los «novatores» meridionales es la carta del 23 de agosto de 1695 de D'Andrea a Magliabechi (transcrita íntegramente por CORTESE, *op. cit.*, pp. 18-20).

10. Para la crítica a los intérpretes, también competentes, que insisten en la fórmula del *eclecticismo* cfr. DE GIOVANNI, *op. cit.* 48, 49, 69. Para el resto, los autores que se proponen el problema de cualificar ese eclecticismo terminan, necesariamente, con determinar las características que, definiéndolo, lo sustraen a su propia afirmada naturaleza. Véase, por ejemplo, cómo determina las características la agudeza de Corsano en una página de la introducción a *Umanesimo e religione in G.B. Vico* (Bari, 1935, p. 10).

11. Cfr. DE GIOVANNI, *op. cit.*, pp. 17, 19, 26, 157.



der es el mundo de la experiencia entendida como complejo de «cosas» reales, que son *humanas* incluso en su puro ser natural, en cuanto pertenecen a la única dimensión considerada controlable críticamente por la reflexión del hombre. La experiencia es, en efecto, conocimiento apropiado y preciso, es decir, precisamente investigado, de una *naturaleza* que puede identificarse con la verdad, si la verdad es «*in ipsa rerum natura*» como cree T. Cornelio<sup>12</sup>, de modo que la verdadera filosofía es la «filosofía natural» felizmente restaurada después de que «por trabajo y estudio» de «clarísimos espíritus, la entrelazada consideración de las cosas naturales resurge gloriosamente de nuevo», según la frase de Di Capua<sup>13</sup>. Y la «consideración de las cosas naturales» es la única filosofía posible porque (por repetir las palabras de Tremigliozi) todas las investigaciones se «fundan sobre la experiencia»<sup>14</sup> y no se ven cohibidas por las «opiniones de los filosofantes» que, como observa otra vez Di Capua, más que cualquier otra cosa mantienen «envueltos y enredados los ingenios humanos»<sup>15</sup>. Los «filosofantes», «*non rerum quam verborum captatores*»<sup>16</sup>, perdiéndose en hipótesis y, peor, en abstracciones extrañas a cualquier posibilidad de experimentación, violan la nueva ética de la investigación que, quizá, sea el aspecto más evidente de una moral en progreso, de una moral críticamente fundamentada. Una ética de la investigación similar podría adoptar como suyo el imperativo de la exhortación de Lucantonio Porzio: «*Diligenter inspicere debemus*»<sup>17</sup>. Es cierto que, en esta «disposición» o «vocación» antimetafísica<sup>18</sup>, existe el doble peligro que anida siempre en posturas de este tipo: por un lado, el riesgo de que la admiración por la ciencia se aisle y se cierre en esa especie de metafísica de la antimetafísica que es el cientificismo<sup>19</sup>; por otro lado, el riesgo de que el sentido completo de la experiencia elija una parte de experiencia y la confunda o la trueque con la totalidad, cayendo, decayendo en el empirismo inmediato<sup>20</sup>. Riesgos, estos, particular-

---

12. *Ibid.*, p. 13.

13. *Ibid.*, p. 27, n. 63.

14. *Ibid.*, p. 26.

15. *Ibid.*, p. 33.

16. *Ibid.*, p. 34.

17. *Ibid.*, p. 32.

18. *Ibid.*, pp. 40, 43, 67, 80, 90, 91, 99.

19. *Ibid.*, p. 32.

20. *Ibid.*, p. 36.

mente graves en una cultura expuesta, por su mismo entusiasmo, al fervor ingenuo y, por consiguiente, pronta a la condena total e indiscriminada, por tanto, mucho menos sensible que la cultura (por ejemplo) florentina o paduana a las distinciones, oportunas y fecundas, entre enseñanza de Aristóteles y aristotelismo mezquino o, más aún, entre diversas formas y gradaciones de aristotelismo<sup>21</sup>. También el entusiasmo neo-democríteo, neo-lucreciano, gassendiano por el atomismo, sobre este fondo, puede determinar reacciones diversas y hasta contradictorias, contraponiéndose por una parte al animismo precedente, casi continuándolo o sustituyéndolo por otro lado. Pero incluso las oscuridades, las oscilaciones en la búsqueda de las soluciones, las incertidumbres gnoseológicas denuncian indirectamente una inteligente sensibilidad por las advertidas dificultades<sup>22</sup> y giran en torno a determinados problemas indicando así su reconocida centralidad. La misma incapacidad para organizar sistemáticamente la complejidad de las ideas pensadas y repensadas se motiva como voluntad antisistemática, como rechazo de la *teoría*<sup>23</sup>: en esta postura no falta, probablemente, la apología que, teorizando sobre un defecto, intenta elevarlo a virtud (ni, como veremos, eso se verifica impunemente); pero hay aquí una sincera obediencia a un instinto analítico, particularizante, que es expresión de un deliberado, meditado comportamiento especulativo. En suma,

---

**21.** Por su propio impulso polémico la nueva filosofía hace justicia a veces sumaria de las posturas antiguas, tradicionales (*ibid.*, p. 115) y a menudo confía su polémica también al vigor apasionado de las expresiones (*ibid.*, p. 19, n. 34), asumiendo más de una vez a Aristóteles como «símbolo de la lógica de lo inmóvil y de lo sintético» (*ibid.*, pp. 81, 82, 84). En la comprensión de estas actitudes, lo histórico tiene el deber de denotar lo que denota De Giovanni (*ibid.*, p. 83) de acuerdo con la más responsable historiografía actual. «Sería obviamente erróneo querer identificar anti-aristotelismo y postura *moderna* en la filosofía, desde el inicio del humanismo en adelante. Muchas veces la polémica contra Aristóteles se desenvuelve en el ámbito mismo de las orientaciones tradicionales, otras veces el anti-aristotelismo es solamente una postura negativa, que ve en la lógica de las formas sustanciales un freno al desarrollo del pensamiento, pero es aún incapaz de fundamentar un relato gnoseológico diferente». En otros términos, incluso cuando se mira al antiaristotelismo del siglo XVI y del siglo XVII, es preciso tener siempre presente la tesis más veces demostrada por Garin, que, con referencia al inicio de la edad moderna, sostiene que: «La nueva ciencia, si quisiera edificarse, debería tener en cuenta el aristotelismo» («Aristotelismo e platonismo del Rinascimento», *La Rinascita*, del Centro Nazionale di studi sul Rinascimento, 1939, p. 643. Para otros aspectos de la cuestión, o precedentes o paralelos, véase, *passim*, cuanto escribe el mismo autor, en densa síntesis, en *L'Umanesimo italiano*, II, ed. Bari, 1958).

**22.** DE GIOVANNI, *op. cit.*, p. 34.

**23.** *Ibid.*, pp. 157, 158.

incluso la ingenuidad, la dispersión, los defectos de este filosofar están orientados en una dirección dada, que es la dirección de sus consabidas afirmaciones y que le dan sentido completo y carácter determinado. La elección de los autores admirados como maestros de filosofía moderna es, a su vez, significativa por sus presencias no menos que por sus ausencias: los grandes nombres no son eclécticamente acogidos, casi desordenadamente, si por un lado Bruno y por otro Bacon no gozan de particular prestigio<sup>24</sup> y son confinados a los márgenes de su admiración, en un estado que puede ser de desconfianza hacia el residual universalismo medieval del uno y el experimentalismo demasiado empirista del otro. Sea como sea, es lícito observar que los autores admirados no son simplemente *aceptados*, tras solicitudes más o menos extrínsecas, sino que son *elegidos*, en cuanto que ellos, precisamente, pueden orientar, guiar una investigación que, quizá en las distracciones, en los rodeos, en los desvíos, conoce su camino, no lo busca a tientas, ni se prepara para un viaje cualquiera con tal de que sea nuevo e interesante. De hecho, los autores que son admirados como guías son elegidos y seguidos en cuanto que efectivamente guían; es decir, guían en la dirección que esta especulación reconoce como suya. Por ello, el atomismo en Nápoles «no surge de la concepción metafísica de la materia, sino que quiere ser simplemente la hipótesis más cercana a una real comprensión de esta»<sup>25</sup>. Por eso la filosofía cartesiana es recibida en un sentido particular: especialmente como metodología, no como nueva metafísica<sup>26</sup>. El *método* es acogido, pero refutado y criticado, el *cogito* que, proponiendo una renovada fundación del conocimiento de lo real sobre

---

24. *Ibid.*, pp. 16, n. 26; 99.

25. *Ibid.*, p. 65.

26. *Ibid.*, pp. 50-71. Para las críticas a las tesis de Cortese y de Marini, en particular, cfr. p. 57, n. 162. Para una de las primeras impostaciones en estos términos cfr. MAUGAIN, *op. cit.*, p. 223. Sobre este punto, para las reservas implícitas y explícitas del cartesianismo italiano a Descartes cfr. también OTTAVIANO, *L'unità del pensiero cartesiano e il cartesianismo in Italia* (Pauda, 1943, pp. 189, 194) que está ricamente, aunque desordenadamente, informado y es además eficaz en la revisión polémica de acreditados juicios (véase, por ejemplo, la crítica a Berthè de Besaucèle). Está bien advertir que, cuando se discurre sobre la distinción de los dos aspectos del pensamiento de Descartes en la conciencia de los intérpretes ya sea del siglo XVII o del XVIII, no se puede, casi mecánicamente, profundizarla como *escisión en dos partes*, la una idealístico-metafísica, la otra metodológico-física. De esta separación demasiado rígida no se protege siempre, suficientemente, Vartanian en su sin embargo encomiable libro *Diderot e Descartes* (tr. it., Milán, 1956. En torno a ello véanse las observaciones de De Giovanni en el *Bollettino della Biblioteca degli Istituti giuridici dell'Università di Napoli*, 1957, pp. 136-141).

la inmediatez de la conciencia, puede dar lugar a un nuevo «espiritualismo» y parece pretender conocer en qué modo esté hecho, en sí, el conocimiento humano, mientras (como argumenta, típicamente, D'Andrea) «nosotros no podemos entender, si no es mediante sombra, cómo se hace nuestro entendimiento; porque se necesitaría tener otro entendimiento que se lo diese a entender y luego, similarmente, otro, y así darse el progreso hasta el infinito»<sup>27</sup>: opinión, esta, en la cual, con el recuerdo no casual de discusiones clásicas y medievales, es anticipada, con la crítica a buena parte de la gnoseología cartesiana, la crítica a toda futura crítica de la razón pura, y por tanto a gran parte de la filosofía moderna y, en consecuencia, al *idealismo* de Descartes y, además, a las interpretaciones idealistas de Descartes. Resta por ver cómo puede un juicio tal, que toca el corazón del cartesianismo, consentir en profesar apologeticamente un cartesianismo metodológico. Sin embargo, realmente en el interesante equívoco que probablemente esconde, el problema no puede atraer (como quizá debiera) a la especulación meridional cercana a Descartes sobre todo porque está preocupada –se podría decir– por filtrar a Galileo a través de la experiencia cartesiana insertándolo en una problemática más vasta y filosóficamente más experta. Para nuestros pensadores meridionales Descartes es, quiéralo o no, el garante europeo del método galileano.

La misma insistencia con la que él pide críticamente a Galileo una mayor sistematicidad<sup>28</sup> puede parecer, a quien intente convalidar con el pensamiento del uno el pensamiento del otro, una especie de indirecta garantía y de crítica confirmación de las potenciales capacidades universales del tipo de investigación propuesta por el científico italiano. En la filosofía meridional, en efecto, el galileísmo querría poder convertirse en el método del experimentalismo, pero de un experimentalismo que, para huir instintivamente del riesgo del empirismo, quiere racionalizarse en una metodología sin hacerse sistemático, quiere corregir la asistematicidad reprochada a Galileo por Descartes, justamente haciéndose, con parcial método cartesiano, *metodología*, es decir, filosofía de la experimentación racionalmente teorizada. Este experimentalismo es *naturalista*<sup>29</sup> como conocimiento de lo *natural* que es el ser constitutivo de la naturaleza, penetrable mediante un conocimiento fatigoso y paciente,

---

27. DE GIOVANNI, *op. cit.*, p. 56.

28. Cfr. GARIN, *Cartesio e l'Italia*, cit., p. 394, n. 1.

29. Cfr. DE GIOVANNI, *op. cit.*, p. 69.

regido por una *ciencia* “*ad hoc*”: esta *ciencia* es el conocimiento filosófico verdadero, es decir, concreto, no confiado en la vieja metafísica, ahora desgastada por la vana verbosidad de las inconcluyentes disputas. Un experimentalismo similar tendría la ambición de ser equidistante de los gérmenes del *idealismo* mirándose en Descartes, en el Descartes no metodológico, y del hiper-matematismo ínsito en algunas posturas de Galileo. Pero la ambición es demasiado alta; es superior a su fuerza especulativa. También en la historia filosófica la aspiración a la equidistancia puede ser satisfecha solo cuando se traduzca en efectiva autonomía y disponga, precisamente, de la fuerza necesaria para la plena independencia, que nunca hay igual distancia desde dos posiciones mecánicamente equilibradas, sino la novedad de una concepción afirmándose enérgicamente.

El aparente eclecticismo de la filosofía napolitana del siglo XVII tardío es, en sustancia, no otra cosa que la falta de idoneidad, la inmadurez de esta filosofía ante una prueba demasiado difícil. No es voluntad sincretista de acoger influjos heterogéneos, o incapacidad de fundamentarlos, o distraída e inconsciente tendencia a confundirlos; es, en conclusión, ineptitud para poner las bases de esa nueva gnoseología que debería estar en el fundamento de una selección que está clara, animosamente indicada, con unitaria responsabilidad moral y especulativa.

Para poner en práctica la lección de sistematicidad de Descartes en el ámbito de un experimentalismo ligado a Galileo sería preciso saber elaborar un nuevo criterio de medida de la realidad. Para extraer provecho de la lección galileana, que ya vio la *naturaleza* como *regularidad* probada por la experiencia es necesario saber establecer dentro de qué límites la creciente ciencia pueda repetir la afirmación revolucionaria de Cusano: «*Nihil certi haberemus in nostra scientia nisi nostram mathematicam*». Puede parecer que la diferencia, quizá la resistencia<sup>30</sup>, de nuestros filósofos frente a la abstracción que anida en todo matematismo esté adaptada a reivindicar el valor concreto del

---

**30.** Sobre esta resistencia *ibid.*, pp. 39, 61, 66, 98, donde sale a la luz la preocupación de Di Capua, de Valletta, de Cornelio hacia una analítica que se desarrolle «en el aire enrarecido del matematismo», hacia los peligros de una posible contradicción entre las «ficciones matemáticas» y la «*physica ratio*», entre la investigación racionalizante y la atenta investigación experimental. Sin embargo, el nuevo problema de la nueva ciencia es la superación de esta posibilidad de contradicción, está en la aspiración a trasladar toda la experiencia a la medición matemática, sin residuos o con racional explicación de los residuos insolubles.

experimentalismo incluso contra esta forma de abstracción universalista<sup>31</sup>. Y, ciertamente, por una parte, es así; y es justo subrayar esta confirmación de una orientación precisa. Sin embargo, por otra parte, tal desconfianza sustrae al experimentalismo el instrumento más idóneo (si no el único) para encontrar el nuevo criterio de comprobación y medición de la realidad experimentada. No basta decir que la Matemática es dicho criterio; es preciso estudiar por qué lo es; para estudiarlo, hay que hacer un análisis integral de la experiencia que no se aleja de la experiencia si sabe trascenderla midiéndola matemáticamente en sus dimensiones. Gracias a un análisis de este tipo la realidad examinada se descubriría experimentalmente en su completa naturaleza, incluso más allá de lo inmediato, fenoménico *experimentado*. En suma, una filosofía como metodología, instruida por Descartes e inspirada en Galileo, para ser teorizada en su total coherencia debe demostrarse también *more mathematico*, desarrollando las relaciones que ligan el Número con la Idea<sup>32</sup> y, por consiguiente, obligan no tanto a volver la espalda a cualquier forma de platonismo, sino más bien a matematizar el idealismo para plegarlo a las exigencias del conocimiento experimental de la experiencia. Quizá sea por estas exigencias por lo que todo verdadero experimentalismo debe ser más que experimenta-

---

**31.** «Para nuestros filósofos, en último análisis, la matemática tiene valor en la medida en que expresa relaciones propias de la experiencia» (...) «Pero la matemática, de la que se obtiene el pleno valor en cuanto que pone las premisas de un concreto dominio de la naturaleza, en cuanto que puede facilitar los instrumentos para un análisis de los fenómenos y en cuanto que, en fin, prohíbe el uso de criterios inmediatos y permite entender el valor mediado de la demostración, es refutada precisamente allí donde, en su progresivo esquematizar, pierde el contacto con lo particular para cerrarse en una versión abstractamente universalizante» (*ibid.*, pp. 63-64): juicio, este, en el que quizá el intérprete acabe prestando algo al pensamiento interpretado, sin por ello cancelar, necesariamente (y obedientemente) el límite propio de la postura, que está en la esencia de la pregunta que se habría formulado *ex novo*: cómo el instrumento matemático opera, cómo la medida matemática debe adherirse a la experiencia. Lo cual acabaría planteando, a su vez, una nueva cuestión: si la experiencia, en el admitir, en el pedir una medida matemática, no debe aceptar el *esquema* ideal y universal que, en mayor o menor proporción, está en todo matematizar.

**32.** Que ciencias experimentales y artes figurativas, en la historia de la filosofía renacentista y post-renacentista no renuncian nunca al apriorismo de la idea de «una nueva relación con la experiencia» es una tesis que –como es sabido– Cassirer ha demostrado magistralmente y reiterado no solo en sus trabajos históricos. Nos parece que, mejor que en las primeras partes de *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (traducido al italiano con el título de *Storia della filosofia moderna*, Turín, 1954), y mejor que algún otro lugar, la tesis se sostiene y desarrolla en *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento* (tr. it., Florencia, 1935).

lista. Es cierto que para aplicar la enseñanza de Galileo sería preciso aceptar sin desconfianza la concepción galileana de la *matematicidad* y de la *medibilidad* como esencia del mundo, formado como *numero, pondere et mensura*<sup>33</sup>, sería preciso, entonces, ir al encuentro de Descartes más decididamente, sobrepasando los términos del puro método, el cual está demasiado tenazmente conectado a todo el pensamiento cartesiano como para ser separado de él sin daño; sería preciso comprender algunas exhortaciones conciliables con el galileísmo y llevarlas a cabo con las sugerencias implícitas. Podría decirse que la filosofía meridional del XVII muestra, finalmente, su insuficiencia no porque no sepa liberarse de un «genérico platonismo»<sup>34</sup>, sino porque, en su polémico y comprensible despecho contra la metafísica platonizante no se detiene a analizar ese componente platonista que está presente en la misma nueva ciencia y que es indispensable para ella<sup>35</sup>, tanto que el progreso científico de la edad moderna no puede ser comprendido en su verdadero ser cuando se prescinde de ese componente fundamental. La estima, muy genéricamente expresada, por el Platón *matemático y geométrico*<sup>36</sup> no es índice de la existencia de un elemento verdaderamente platónico en esta filosofía: es, más que nada, un motivo clasicista: la auténtica fidelidad al experimentalismo se le opone prohibiéndole incluso el orientarse útilmente hacia el Platón no ignorado por la ciencia galileana.

El error (si puede llamarse así) de nuestros pensadores meridionales es, en muchos aspectos, antitético a las insuficiencias que revela la filosofía italiana contemporánea o inmediatamente posterior en cuanto que hace de Descartes un símbolo, creando, en su singular cartesianismo, una «curiosa mezcla de temas dispares», en la que une «posiciones galileanas, campanellianas, y luego del atomismo lucreciano-gassendista, o quizá del jansenismo

---

**33.** Sobre este punto cfr. especialmente el capítulo de Garin dedicado a *Galileo e la sua scuola* (*La filosofía, nella Storia dei generi lett. it.*, cit., vol. II, p. 293).

**34.** CORSANO, *op. cit.*, l. cit.

**35.** Para este concepto nos place remitir a las *Conclusioni* de una de las mejores obras de la generación historiográfica italiana de la segunda postguerra: PAOLO ROSSI, *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, Bari, 1957, pp. 506-507, 511-512 (donde, contra las tentativas de «desplatonizar» la filosofía galileana se recuerda también, oportunamente, una bella página de Banfi).

**36.** La estima por el Platón *matemático y geométrico* no puede dejar de estar nublada, en la cultura meridional de la época, por la aversión hacia el Platón considerado como prototipo de espiritualizante universalismo. En los dos sentidos, véanse las indicaciones que están en las pp. 63 a 88 del libro de De Giovanni con las que están en las pp. 81 y 83.

y hasta del platonismo malebranchiano»<sup>37</sup>. Especialmente con Antonio Conti prevalece, en la mezcla, el platonismo, de modo que puede hablarse de una reducción del cartesianismo al platonismo. Por cuanto *reductora* pueda ser, por muchos aspectos, semejante «platonización» de Descartes, no está exenta de un sutil significado, expresión de una necesidad oscuramente advertida: señala el esfuerzo de una conciliación y colaboración entre Galileo y Descartes, lograda en un plano distinto del intentado por los pensadores meridionales y elegido por el vislumbrado interés de las ciencias experimentales por encontrar la unidad de su experimentar ajustándose los fenómenos a un criterio ideal unificante. Entre Fardella y Stellini, Conti intuye, si no las soluciones, los problemas que son, variada y similarmente, los de Malebranche, de Locke, de Leibniz<sup>38</sup> y que, en Italia, atravesando la experiencia de la Ilustración europea, se convertirán en los problemas de no pocos filósofos del Pre-risorgimento y del Risorgimento.

El «platonismo cartesiano» de los siglos XVII-XVIII italiano, gracias al galileísmo, es todo, o casi todo, cercano a las cuestiones del conocimiento científico de la naturaleza y del fundamento de dicho conocimiento. Por este aspecto, por su propia tendencia universalista tiene un radio de acción más amplio que el cartesianismo metódico y experimentalista del siglo XVII meridional. Es más, atendiendo a todos sus aspectos, se podría conocer incluso como una reacción, y un remedio, para sus defectos. Permanece, sin embargo, en este comportamiento el sentido, querríamos decir, de un pecado por exceso: si a aquellos falta el conocimiento integralmente teorizado del fundamento de la medición de la naturaleza, a estos les falta demasiadas veces el efectivo y constante contacto con la experiencia concreta y se advierte de ello, con la añoranza, la persistente búsqueda. Bajo este perfil, el pensador más interesante porque es el característico intérprete de esta asidua búsqueda es P.M. Doria, cuyo «platonismo» está continuamente tentado de volver la espalda al renovante idealismo para «entender el origen y la naturaleza de las cosas particulares» y, por

---

37. GARIN, *Cartesio e l'Italia*, cit., p. 397.

38. ID., *La filosofia*, cit., vol. II, pp. 325, 337-338. Se nota que el profundo, particular conocimiento que tiene Garin de la tradición platónica medieval y renacentista naturalmente afina su sensibilidad en las confrontaciones del *platonismo* serpenteante en toda la filosofía italiana del siglo XVII y del XVIII, permitiéndoles ver e indicar en ella aspectos que a otros se le escaparían y de ofrecer, en consecuencia, al lector, el auxilio de referencias preciosas para utilizar de cara a la comprensión de la historia filosófica de Italia entera.



consiguiente, se vuelve, o busca volverse, hacia los universales solo en cuanto que valgan para comprender la «naturaleza de las cosas corpóreas»<sup>39</sup>.

La añoranza que se puede vislumbrar en Doria es la añoranza de la absoluta concreción perdida, de la pura experimentación totalmente experimentante, que el pensador ha sentido realmente el deber especulativo de abandonar, abandonando, no obstante, con ella, un valor no desdeñable, que merece la pena buscar, y al menos en parte recuperar, incluso a costa de esfuerzos contradictorios.

### III

La actitud sintomática que se puede captar especialmente en Doria, y que merece una investigación específica, ayuda a comprender el verdadero significado del pensamiento filosófico meridional de finales del siglo XVII. Esto vale para el intento de considerar lo individual con la mayor inmediatez posible (de forma experimental, y por tanto con una metodología exclusivamente metódica, reacia a alejarse de la experiencia incluso de lo mucho que también es indispensable). En el fondo, en la insistencia con que este pensamiento quiere permanecer detenido en el individuo por sí mismo, por lo tanto en el análisis detallado de las individualidades particulares individualmente, experimentalmente conocido, se da una tenacidad que se limita, por las renunciaciones a las que se obliga, colocándose al margen de la evolución circundante de las ciencias naturales; sin embargo, a pesar de todos sus malentendidos, señala, como tal vez ninguna otra orientación contemporánea del pensamiento, el *descubrimiento* más verdadero del siglo XVII: el descubrimiento no tanto del valor de la individualidad (que, en la conciencia de la meditación de la cultura, es la conquista del humanismo) como del valor del saber de la individualidad penetrado, interrogado en sí mismo, en su naturaleza íntima e irrepetible.

En el siglo XVII, esto no es solo un más astuto explorar «áreas de experiencia que quedan en la sombra»; no es solo continuar una renovación lógica y gnoseológica ya implícita en el Renacimiento<sup>40</sup>; es también algo más: es una

---

**39.** Cfr. DE GIOVANNI, *op. cit.*, pp. 189, 191. Las señales de la renovación del interés por Doria y sus problemas se ven registrados en VIDAL, *Il pensiero civile di P.M. Doria negli scritti inediti*, Milán, 1953 (en torno al cual cfr. DE GIOVANNI, *Sul pensiero civile di P.M. Doria*, en *Rivista int. di filosofia del diritto*, 1955, pp. 357-364) y en BONO, «Studi intorno a P.M. Doria», en *Rassegna di filosofia*, 1955, pp. 214-232 (sobre el cual cfr. GARIN, en el *Giornale critico della filosofia italiana*, 1956, pp. 137-140).

**40.** Para estas características de la civilización del siglo XVII, vistas en su capacidad para nutrir, renovar, los problemas posrenacentistas, basta remitirse al capítulo *La Controriforma* de la citada

«atención más viva al individuo», que se apoya en sí, por un lado, en el reconocimiento humanista del valor de la personalidad, confirmada por las experiencias más fecundas del siglo XVII, pero, por otra parte, en la conciencia de la necesidad de revisar, reexaminar el ímpetu entusiasta del Renacimiento para detenerse con un nuevo espíritu y método en todos aquellos aspectos de la individualidad, que ya no se observan globalmente como arrogancia ingeniosa y heroica de creaciones personales, sino que se estudia particularmente: ahora el Artista, el Poeta, el Filósofo, el Príncipe no son el foco del nuevo enfoque, sino los variados trabajos, las formas de su obrar, investigadas analítica, meticulosa, precisamente en las formas sugeridas por la nueva ciencia, que en el siglo XVII asumió su fisonomía completa en el sentido moderno. El método utilizado para el conocimiento de la naturaleza se convierte indudablemente en el método del conocimiento, de hecho, se vuelve, más que una voluntad deliberada de saber, espontánea mentalidad, ahora instintiva, orientada en ciertas direcciones y enmarcada en ciertas dimensiones. Sin duda, este *marco* favorece el trabajo de quienes, contra liberaciones incapaces de evitar a los nuevos árbitros, restablecen el orden moral dentro de esquemas apresuradamente modernizados; pero también sustenta las esperanzas de quienes, conocedores de los desengaños, de la falta de renovaciones liberadoras, ya ensayadas por el Renacimiento y la Reforma, aspiran a una renovación del individuo como tal, que reformará sus conciencias y sus saberes en la más íntima humanidad. No en vano, hombres tan diferentes como un Galileo y un Pascal pueden, en este siglo, aspirar ambos, con concepciones y medios profundamente diferentes, a una restauración no de órdenes sino de almas sobre la base de un renovado conocimiento del mundo. No por nada, en este siglo,

---

*Storia della filosofia italiana* de GARIN (II, véase específicamente pp. 228, 229, 243) quien no solo tiene el mérito de tener presente lo escrito sobre el tema en la más autorizada historiografía física, literaria y política y de hacer uso de un conocimiento detallado de los clásicos mayores y menores, sino también de nunca perder de vista las mejores intuiciones (a menudo documentadas, a veces documentables, siempre críticamente estimulantes) de la *Storia dell'età barocca in Italia* de Croce. La documentación, o documentabilidad, de las interpretaciones nunca deben pasarse por alto, especialmente frente a lo que suele llamarse la «revisión moderna de los valores barrocos», que, sobre todo con la aportación de estudiosos franceses, suizos, alemanes y con especial referencia al barroco en Francia o a problemas nacidos en la crítica de arte, corre el riesgo, más de una vez, no sin ingeniosas sugerencias, de convertir en categoría generalizadora a un siglo XVII sugerente pero no historizado.

Galileo trata de ganar a la Iglesia para la causa de la nueva ciencia<sup>41</sup> y Pascal, experto en física y moral, con palabras casi galileanas combate, con original apologética, los hombres «*dérisonnables*» que se niegan a preocuparse por su destino individual, que no se cuidan de saber si hay «*verité ou fausseté dans la choice*», si hay «*force ou faiblesse dans les preuves*», y que, a pesar de tenerlos «*devant les yeux*» «*rehusent d'y regarder*»<sup>42</sup>.

Nada escapa al nuevo método «naturalista»: ni la religión, ni la moral ni la política. El método y el siglo XVII podrían tener un único lema en la frase de Pascal: «*Le propre de chaque chose doit être cherché*». Lo *natural* quiere ser observado, investigado en su totalidad de forma naturalista y para esto mismo va más allá de los límites del puro «naturalismo»<sup>43</sup>.

En tal naturalismo, trascendiendo en su totalidad la naturaleza *física*, es necesario comprender, el situar el interés del experimentalismo sureño en el mundo humano, en la naturaleza del hombre que se puede experimentar en la historia en la que se desarrolla. Visto desde este lado, el pensamiento meridional del siglo XVII es también previquiano en el sentido de que aún no está expuesto a las sugerencias provenientes, pues, de la filosofía de Vico. Aquí, antes de Vico, las vicisitudes del mundo humano son consideradas como experiencias de la naturaleza del hombre, para ser analizadas en un saber histórico que aún no es «Ciencia nueva» porque quiere ser una «nueva ciencia» aplicada a los hechos humanos. Esta actitud puede entenderse bien especialmente en D'Andrea porque representa, precisamente, su individualidad especulativa en

---

41. Sobre este «ambicioso programa» galileano se centra con especial atención Geymonat en el sucinto pero cuidado libro dedicado a *Galileo Galilei* (Turín, 1957, espec. caps. IV y VIII. Por el interés que estos capítulos presentan en la «interpretación personal» de Geymonat, véase BOBBIO, en *Rivista di filosofia*, 1958, pp. 441-442).

42. Las expresiones pascalianas mencionadas están tomadas de los *pensamientos* 194 y 195 (la siguiente, del *pensamiento* 310) de la ed. Brunschvicg, pero (especialmente de la *Sección III*) muchas otras formulaciones, incluso estilísticamente significativas, podrían ser fácilmente recordadas, como para ofrecer material de meditación sobre la influencia de los estudios de física de Pascal en su forma de afrontar los problemas morales. (Naturalmente, para entender qué y cuánto es esa influencia, no es necesario partir de la carta de la crítica pascaliana, después de 1652, contra las *ciencias abstractas*).

43. La historia de los orígenes del *giusnaturalismo* moderno está, en muchos aspectos, precisamente en esta evolución del naturalismo: un pasaje que solo pueden ver en su totalidad aquellos historiadores de la idea de derecho natural que no son historiadores de la filosofía del derecho, sino historiadores de la filosofía.

la postura que, en el seno de la filosofía meridional del siglo XVII, es particularmente suya<sup>44</sup>. El abogado napolitano amante no aficionado de los estudios filosóficos (mérito tanto más notable cuanto más raro es, incluso en el siglo XVII, en un abogado militante), elevando su conocimiento minucioso de la práctica del derecho a una visión potencialmente *científica* de las experiencias jurídicas, vislumbra una conexión que ya es una evaluación de la conexión que une entre ellas las acciones humanas, dominadas por intereses pasionales individuales y, sin embargo, necesariamente operante en un sistema más vasto de voluntades específicas a las que está ligada cada acción, de una naturaleza sistemática que, sea o no historiográficamente evidenciable, ya se vislumbra, en una necesidad de *ciencia*, como historicidad. El pensador al que, aun por elegante complacencia, le encanta proclamarse nada más que un estudiante de la ley, «un hombre que nunca ha visto escuelas de ninguna otra disciplina más que la legal»<sup>45</sup>, está en condiciones de frecuentar provechosamente una escuela tan instructiva precisamente porque sus no superficiales intereses especulativos le han dado esa necesidad de ciencia que lo impulsa a ver, o sospechar, conexiones entre experiencias, que a otros nada puede enseñar, realmente porque lleva a su vida de abogado convertido en jurisconsulto el hábito del «científico» adquirido en las discusiones y meditaciones de la «filosofía natural». Si es cierto que la «verdad no depende de nuestras opiniones, sino de la naturaleza misma»<sup>46</sup>; si es verdad que es necesario desconfiar metódicamente de «las cosas ocultas o apariciones a nuestros sentidos»<sup>47</sup>; si *la filosofía* es solo eso que se preocupa de «indagar la verdad, o al menos la más verosímil» sin «proveerse de distinciones y palabras que no son entendidos ni por los que se oponen ni por los que la defiende»<sup>48</sup>; la *ciencia* del derecho no se

---

44. Sobre la particularidad de esta posición cfr. DE GIOVANNI, cit., espec. pp. 71, 75, 87, 93.

45. *Ibid.*, p. 73. Declaración que puede entenderse en toda su verdad, es decir más allá de su modestia complaciente, solo si no se olvida la convicción de D'Andrea según la cual «para ser un jurisconsulto perfecto es necesario también tener conocimiento de todas las demás ciencias» (*Ibid.*, p. 117). Sobre la función del Jurisconsulto en la cultura y la sociedad de la Nápoles del siglo XVII, especialmente considerada en la perspectiva de la *Storia civile* de GIANNONE, cfr. SOLARI, *La scuola del diritto naturale nelle dottrine ético-giuridiche dei secoli XVII e XVIII* (Turín, 1904, p. 147) que también evalúa, bajo la justa luz, la filosofía jurídica meridional del siglo XVII.

46. DE GIOVANNI, *op. cit.*, p. 76.

47. *Ibid.*, p. 77 (ver también p. 89).

48. *Ibid.*, p. 101.

buscará en los formalismos de fórmulas sutiles sino en su capacidad para proyectar las acciones humanas más incisivamente operantes, con su constancia, en la historia. La cultura jurídica se vuelve así mediadora entre la *ciencia* y la *experiencia histórica* al inducir al estudiante que acudió al derecho, en efecto, a la escuela de los experimentalistas «cartesianos», a aplicar el nuevo método a la naturaleza humana conocida por el derecho en sus formas experimentadas. La aplicación de la enseñanza de la nueva ciencia al mundo del derecho tampoco presentó dificultades particulares en el experimentalismo meridional. Por el contrario, se puede decir que una ciencia que quiere ser «más operativa que especulativa»<sup>49</sup> está hecha para *operar* más fácilmente en el contexto del conocimiento dominado por la acción y sus necesidades: en este ámbito, las insuficiencias constatadas filosóficas y también metodológicas frente al mundo físico se hacen sentir menos. Por otro lado, los conocimientos dominados por la necesidad jurídica concreta de actuar son, al mismo tiempo, sustraídos a la fugacidad, la perplejidad, las ansiosas incertidumbres de los juicios morales *stricto sensu*, gracias a la *certeza* que, al menos tendencialmente, está presente en todas las formas de experiencia jurídica y que, por tanto, permite sistematizaciones de fenómenos sociales afines, de un modo u otro, a las sistematizaciones de los fenómenos naturales de las ciencias de la naturaleza. También, para reconocer los peligros inherentes a esta *naturalización* de la ciencia del derecho, debe notarse inmediatamente que el mismo *experimentalismo* propio del naturalismo filosófico meridional evita generalizar formulaciones abstractas y favorece, a través del contacto con la ley, el encuentro entre la *ciencia* y la *historia*, entre *experimentalismo* e *historicismo*, no es una ciencia natural matematizante, sino una ciencia natural experimental (al menos con un poco de suerte) para encontrar la experiencia de la historia tal como es conocida en el mundo del derecho. Así la experimentación de la *naturaleza* quiere hacerse experimentación de *la naturaleza de las cosas* vislumbrando que la *naturaleza de las cosas* está en su *nacimiento*, insistiendo empero en la necesidad de reconstruir experimentalmente el proceso de formación, no intentando volver a esencias nuevas a través del conocimiento de la formación.

Ciertamente, cuando se lee en el *Manuscrito filosófico* de D'Andrea que «el principio de las cosas» no debe buscarse en otra parte que «en las cosas

---

49. *Ibid.*, p. 132.

mismas»<sup>50</sup> el pensamiento corre inmediatamente, también demasiado rápido, a Vico. Es cierto que en este genetismo (por así decirlo) no faltan aspectos que pueden definirse como *precedentes* de Vico, a condición de no olvidar que las manifestaciones de ello, que están en un Di Capua, en un Cornelio<sup>51</sup>, no están a medio camino entre Galileo y Vico porque están mucho más cercanos a Galileo y sus instrucciones sobre cómo «precisamente determinar la forma de producción»<sup>52</sup>. Al aplicar esta *manera* a las producciones históricas del derecho D'Andrea lo historiza, innovando otro paso hacia Vico; sin embargo, esboza con trazos borrosos un historicismo que tiene caracteres que no pueden sin error aproximar demasiado a los del historicismo de Vico. El «historicismo» de D'Andrea sigue siendo fundamentalmente experimental en la fidelidad al impulso central de la cultura a la que pertenece, cual es una cultura en la que el valor cognitivo del individuo, ya sea reivindicado en la *física* o la *historia*, quiere ser investigado solo en y para sí mismo. Aquí, también, el límite y el significado de la cultura coinciden. Gracias a la confianza en el *método* y por lo tanto en la metodología, la filosofía del sur, inspirada en Galileo, no en Bacon, no cae, con su experimentalismo, en el puro empirismo, que sin embargo roza, mientras que la falta de búsqueda de un nuevo criterio de mensuración la aleja de toda apresurada nueva universalización. No va más allá del experimentalismo, ni, en rigor, quiere hacerlo. En coherencia con todas las orientaciones puestas de manifiesto, la filosofía meridional de finales del siglo XVII se agota en la reivindicación de lo que era ejemplarmente suyo. Su filosofía de la historia, como su filosofía de la naturaleza, se detiene en la observación del individuo en sí mismo, exhortando así a descubrir, mediante un análisis metódico, todo el valor que el individuo esconde en sí mismo. En esta fe en la observación de lo individual se esconde la intrépida seguridad en el valor de que lo individual, descubierto por la conciencia moderna, debe ser explorado en su íntima existencia para ser conocido en su integral realidad.

---

**50.** *Ibid.*, pág. 24 (cfr. también pp. 104, n. 75; 127, 128).

**51.** *Ibid.*, pp. 28, n. 67; 31, n. 73. Evidentemente, para comprender este modo de ver de nuestros pensadores en la totalidad de su proceso, no basta con remontarse a Galileo (que es el punto de referencia que, sin embargo, debe señalarse aquí), sino, al menos, a Campanella, considerando sus sugerencias en la relación con Vico y la cultura pre-viquiana (sobre las que siguen siendo fundamentales las informaciones de GENTILE en *Studi Vichiani*, II ed., Florencia, 1927, p. 122, n. 1 y *passim*).

**52.** DE GIOVANNI, *op. cit.*, p. 38.

La contradicción de nuestros filósofos está en su (más o menos entendida) invitación a conocer integralmente una realidad que ellos, por sí mismos, reducen en su conocimiento, preocupado de no traicionar la fidelidad absoluta en la experiencia. Tal experiencia, así limitada, restringe, a su vez, al individuo conocido y continuamente corre el riesgo de reducirlo a lo *particular*, o peor aún, de confundirlo con *lo particular*. Y a menudo lo confunde. Pero esa contradicción es, en muchos aspectos, una *felix culpa* y tiene su propio significado, que es el verdadero significado de esta filosofía. La *nueva ciencia* aplicada a la naturaleza de las cosas humanas no dicta la *Ciencia nueva* y solo en algunos aspectos la prepara. No da lugar a una nueva gran filosofía, ni es consciente de sus vínculos con una gran historiografía. Ni el nuevo método establecido en la investigación jurídica es, completa y sistemáticamente, una *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*. Y, sin embargo, esta filosofía, incluso con sus limitaciones, también con sus propias contradicciones, se las arregla para decir lo que quiere decir, a veces persistiendo en la insistencia de la repetición. Tal insistencia tiene un sentido: repite que es necesario mirar en el individuo hasta el fondo, en todos sus detalles, porque eclipsa la importancia de una verdad: el fundamento de la validez de la individualidad solo puede ser en su valor más íntimo, es decir, en esa intimidad que sabe encontrar la base universal de su ser individual. La *nueva ciencia* aplicada a la naturaleza de las cosas humanas quisiera profundizar experimentalmente en su investigación precisamente porque advierte de manera confusa que el ser de cada individualidad en la historia tiene su propia racionalidad interna, que participa de la razón y puede determinar cuáles son las maneras de tal compartir solo si no se invoca una nueva razón universalmente externa a los orígenes y al desarrollo de la individualidad. Incluso con todas sus deficiencias, el experimentalismo meridional cree en la racionalidad del ser individual y predice los aspectos negativos inminentes que están a punto de convertirlo en el universalismo renovado del nuevo racionalismo ilustrado ya en progreso. Precisamente su incapacidad para ir más allá de la revelación de lo inmediato individual le hace advertir lo que implica la nueva universalización.

La historia que esta filosofía, por sí misma, promueve, o alienta, en cuanto es conocimiento de las razones de las cosas individuales en su ser, se racionaliza particularizando, no universalizando: afrontando los peligros

señalados de esta posición, es historia particular<sup>53</sup>. Quizás tiene todas las limitaciones de una historia menor; tal vez, en sí misma, no tiene salidas teóricas porque no puede encontrar un criterio unitario válido de explicación de la *historia*, como no podía encontrar un criterio unitario de explicación de la *naturaleza*; tiene, sin embargo, el mérito de poner en guardia, incluso *ante litteram*, contra la «historia universal». Que es universalizar la historia que, ya sea con la Ilustración<sup>54</sup>, se presentó como una creencia en la perfectibilidad humana aclamando escatológicamente el advenimiento regenerador del Progreso; ya sea con el Romanticismo, se presenta como representación epifánica del Sujeto Absoluto; ya sea con el positivismo naturalista, se presente como determinación de una Naturaleza dominada por Leyes universales interpretadas por la Ciencia. También en este tercer caso, una historia tan universalizada, por mucho que pueda, o quiera, reconectarse con la revolución galileana, es ajena al experimentalismo de la filosofía meridional del siglo XVII, siempre reacia, incluso dentro de sus límites, a cualquier forma de universalización de la naturaleza<sup>55</sup>.

---

**53.** Se entiende que algunos aspectos de esta actitud también inciden, aunque de manera muy indirecta, en las reflexiones de lo que, recordando sobre todo un buen ensayo de ARNALDO MOMIGLIANO, podemos llamar *The controversy of the 17th and 18th centuries on the value of historical evidence*, controversia en la que, de hecho, problemas de la «nueva ciencia» se encuentran con problemas de la renovada ciencia histórica (cf. *Ancient History and the Antiquarian*, ahora en *Contributo alla storia degli studi classici*, Roma, 1955, pp. 79 y ss.).

**54.** Desde este punto de vista, incluso sin descuidar o subestimar las ideas «preilustradas» de la filosofía meridional del siglo XVII (por ejemplo, ver DE GIOVANNI, pp. 62, 70, 78, 109), parece que se puede perjudicar el conocimiento de este movimiento filosófico, su frecuente colocación en la historia de la Ilustración napolitana como tal. (Después de todo, el lento cambio de perspectiva historiográfica que, sobre el tema, puede llamarse tradicional, también se nota en quienes, en gran parte, la adoptan. Ver, por ejemplo, el informado ensayo de ROMEO, *Illuministi meridionali* en la miscelánea orgánica sagazmente editada por FUBINI, *La cultura illuministica in Italia*, Turín, 1957, pp. 163 y ss.)

**55.** Considerado esto, se puede entender y aceptar el comentario de GENTILE (*Studi Vichiani*, cit., pp. 7-9) en las páginas de MAUGAIN (*op.cit.*) que revela la relación entre el florecimiento de la ciencia y los estudios históricos, comentario en el que se hace una reserva explícita frente a los intentos de presentar el «método histórico» como un método absoluto de la historia, y por tanto como un «método positivo» poseído por el positivismo naturalista. Sin embargo, la polémica neoidealista contra la filosofía positivista termina por encandilar a Gentile, impidiéndole mirar con libre serenidad los méritos incluso «filosóficos» de aquellas ciencias experimentales que también él investigó agudamente en sus orígenes galileanos. Esto sucede, entre otras cosas, cuando culpa a los estudios científicos de haber distraído las mentes italianas de los estudios filosóficos en el período considerado filosóficamente «vacío» por B. SPAVENTA (cf. *Prefazione* a



La historia experimental, sugerida por las indicaciones de la filosofía napolitana del siglo XVII, se resiste a cualquier universalización; se inclina hacia «*una nouvelle face de l'intérieur des choses*» hacia las «*res singulares*», por usar aquí las palabras de Leibniz, es decir, del filósofo que, paralelamente a Vico, se dirige hacia una dirección, en algunos aspectos, similar a la del particular «historicismo» de nuestros pensadores. Probablemente, la conocida interpretación meineckiana de un Leibniz «pre-historicista» y, como tal, preocupado por individualizantes historizaciones, debe considerarse cuando menos excesiva<sup>56</sup>; es innegable que la especulación multiforme de Leibniz solo puede reconocerse en su fisonomía esencial si se la considera en su tenaz búsqueda de «un acuerdo en el que lo universal se represente sin que lo particular pierda sus propios derechos»<sup>57</sup>, es decir, en su singular convicción de que «la individualidad contiene el infinito en sí mismo». Esta convicción acerca a Leibniz a nuestros pensadores sureños del siglo XVII y, al mismo tiempo, a Vico, visto cada vez más no como el «opuesto» de Leibniz<sup>58</sup>, sino como su

---

*La filosofía italiana nelle sue relazioni con la filosofía europea*, cit., p. XVI); esto sucede en no pocas tesis discutibles del valiosísimo *Contributo alla storia del metodo storico* (*Studi sul Rinascimento*, II ed., Florencia, 1936, pp. 272-302), en el que las preocupaciones teóricas velan, en las premisas, la claridad de la investigación.

**56.** Cfr. MEINECKE, *Le origini dello storicismo*, tr. it., Florencia, 1954, pp. 15-30. La facilidad con que Meinecke recuerda, en estas páginas, supuestas influencias «neoplatónicas» sobre el «prehistoricismo» leibniziano o el uso inepto de algunos indicios de la *Leibniz historien* de DAVILLÉ puede dejar perplejo al lector, que sin embargo no puede dejar de admirar el esfuerzo hermenéutico con el que, en una acertada síntesis, se destaca todo el interés del gran filósofo por «la idea de individualidad singular y espontánea, que actúa según sus propias leyes» (p. 17). Para una evaluación equilibrada de la obra histórica de Leibniz, que tiene en cuenta, no sin algunas oportunas reservas de Davillé, siempre es útil consultar FUETER (*Storia della storiografia moderna*, tr. it., Nápoles, 1943, vol. I, pp. 378-381) que no descuida ni siquiera las observaciones de Leibniz sobre las relaciones entre descubrimientos científicos del siglo XVII y la más exacta investigación histórica (*ibid.*, p. 374).

**57.** La feliz expresión –utilizada en comparación con la posición de Spinoza– es de HAZARD (*La crisi della coscienza europea*, tr. it., Turín, 1946, p. 451).

**58.** Sobre Vico, considerado «casi opuesto» de Leibniz, antítesis histórica de su posición filosófica, es conocida la sentencia de CROCE (*La filosofia di G. Vico*, IV ed., Bari, 1947, p. 257), sentencia singularmente contrastante con la de De Sanctis (según la cual Leibniz es «el más cercano» al espíritu de Vico): cfr. *Storia della letteratura italiana*, en la edición einaudiana editada por GALLO y SAPEGNO, Turín, 1958, p. 832); juicio también contrastante con el de MEINECKE (*op. cit.*, pero especialmente p. 50) quien, por un lado, debe no poco sobre el tema a algunas sugerencias de Croce, y por el otro se desvía considerablemente con alusiones que abren la vía a una evaluación completamente diferente (como es natural, además, en un estudioso que,

aliado independiente en la batalla buena por la búsqueda del valor integral de la individualidad, que es precioso en sí mismo, precioso por el valor a reconocer y medir en la dimensión que es la única gnoseológicamente propia: la de la historia. La historia, que es verdaderamente hecha por los hombres y por tanto por los hombres puede ser ciertamente conocida, es racionalidad ejercida, y en consecuencia, capaz de poner a prueba la cierta humanidad del hombre, quien, para existir, debe ser capaz de resistir la experimentación histórica, que ratifica la esencia de las individualidades probando, reconfortando su valor, mostrando su idoneidad para vivir en el género humano como resultado de la «naturaleza común de las naciones». Cualquier cosa que se piense, cualquier interpretación que se le dé, todas las certezas y todas las incertidumbres de Vico aparecen ya en su formulación del problema: la individualidad que hay que seguir desde su germinación hasta su crecimiento en la historia es, ante todo, una prueba, o la prueba, del curso histórico que, a través del conocimiento filológico, se apresura a hacerse nueva metafísica, ya sea «metafísica del género humano» o nueva «teología natural». Aparece así una individualidad ya potencialmente universalizante, ya portadora de un espíritu que luego será fácil –con mayor o menor voluntad– de «hegelizar». Aparece así, una historia ansiosa de superar la atormentada –admirada y atormentada– *filología* para convertirse ya –o aún– en historia providencial universal. Y una historia puntualmente necesitada de justificación en la providencia armonizante, del mismo modo que la vida pluralista de las existencias identificada por Leibniz, necesita urgentemente explicarse en la providencia de la armonía preestablecida. Vico y Leibniz, cada uno a su manera, anhelan un fondeadero para esa individualidad a la que han tenido el coraje de confiarse, extendiéndola hacia costas inexploradas. Ambos, de diferente manera, temen la incapacidad de la individualidad para explicar la coexistencia armoniosa de pensadores y acciones y parecen señalar su heteronomía en el

---

siguiendo los pasos de Ranke, Humboldt, Droysen, a diferencia de Croce, «considera la individualidad como algo real en sí mismo y valioso en sí mismo»: cf. CROCE, Apéndice a MEINECKE, *Senso storico e significato della storia*, Nápoles, 1948, p. 116). Para la relación entre la filosofía de Vico y la filosofía de Leibniz investigada por un intérprete de Vico atraído también por el estudio de Leibniz, es interesante ver, de CORSANO, tanto el libro sobre *Leibniz* (Nápoles, 1952, especialmente pp. 4, 60, 82, 103, 144, 156-157) y el libro sobre *Vico* (Bari, 1956, especialmente pp. 168, 169, 211, 224, 234) donde la individualidad observada por Leibniz se considera, sin embargo, sobre todo como un «límite para la razón lógica» ajeno a los «límites de intimidad de conciencia» sentidos por Vico: una perspectiva, como puede verse, destinada a iluminar mucho más las divergencias que las convergencias.

mismo momento en que ilustran su autonomía: un signo, esto también, de la búsqueda de un nuevo fundamento de la autonomía percibida, obligada a apoyarse en su posición más segura, más o menos ligada a las tradicionales, solo para ganar tiempo para conocerse mejor a sí misma y a sus problemas reales. Tal vez, si fuera posible escribir una historia paralela de diferentes incertidumbres de Vico y Leibniz, se hallaría en su raíz la preocupación común por encontrar pronto un fundamento universal al individuo: aquellas incertidumbres muy a menudo surgen de la ansiedad de encontrarlo rápidamente, aun a costa de negar la intuición que lo sustenta y busca y que quiere que lo universal no sea encontrado fuera, sino dentro de la individualidad, en la intimidad de su esencia profunda, para ser explorado, por lo tanto, radicalmente, sin vacilación. Pero el genio filosófico también se manifiesta en su poderosa capacidad para unir certezas e incertidumbres en la estricta unidad del sistema, latente o expresada. Este poder permite a las filosofías de Vico y Leibniz enfrentarse también a sus contradicciones, logrando tanto transformarlas en sugerencias como alterar su naturaleza, que de inmediato se vuelve irreconocible, o casi, porque ya se ha convertido en savia de meditaciones posteriores. Al igual que nuestros pensadores meridionales, Vico y Leibniz, cada uno por su cuenta, quieren buscar en la historia todo el valor percibido de la individualidad; pero pronto ensanchan los límites del relato examinado, universalizándolo en un orden cósmico que encaja fácilmente todo ese valor. Naturalmente, la fuerza teórica les proporciona los medios, directos e indirectos, claros y oscuros, prudentes e imprudentes, para tal expansión que, en gran medida, cambia el problema, lo desplaza.

La filosofía menor no tiene esta fuerza, por ello es más fiel a sus preocupaciones, que dan vida a una especulación que queda ligada a sus temas también porque le falta imaginación capaz de renovarlos y, casi, violentarlos. Tiene sus preguntas y no se cansa de proponerlas en estado puro. Así, la filosofía menor del Sur del siglo XVII se mantiene obstinadamente firme en su problema: conocer y profundizar al individuo en sí mismo, por lo que vale. También por eso, por muy útilmente que queramos resaltar la participación de Vico en los problemas de la cultura en la que fue educado, por mucho que queramos corregir, con o sin exageraciones en contrario, la vieja tesis del supuesto aislamiento absoluto del genio de Vico<sup>59</sup>, hay que decir también que

---

**59.** Una manera mesurada y ejemplar de tener en cuenta, en síntesis, los resultados de los estudios sobre las relaciones de Vico con la cultura de su tiempo y de su país nos parece la de FUBINI (*Stile e umanità di G. Vico*, Bari, 1946, pp. 208-209).

los previquianos no son simplemente «precedentes» de Vico sino por su invulnerable minoría, que no les permite ser elevados, ni siquiera *a posteriori*, a un nivel que no es el suyo y en el que también perdería su significado, que hay que buscarlo en esa misma minoría que, tanto para defenderlos, como para proteger su naturaleza inalterada, nos permite ver un momento en que se reivindica el valor del individuo frente a la filosofía mayor, apoderándose de él, modificarlo insertándolo en un problema mayor, convirtiéndolo en el momento fugaz y olvidado de un tiempo histórico que se despliega en otras direcciones. Sin querer sustraerlo de esta inserción conclusiva, sin embargo, es bueno no olvidar lo que ese momento representa en sí mismo, ya que, si es exactamente identificado, explica, consigo mismo, también los demás aspectos del pensamiento italiano que de alguna manera están conectados con él y favorecen la comprensión de relaciones que han resurgido en la reflexión filosófica.

La voluntad de conocer experimentalmente las cosas humanas con método científico no llega a ser un relato adecuado para construir un sistema abierto a la evaluación de todo el desarrollo de las cosas en toda su naturaleza, pero con su intento de aplicar el método de las ciencias naturales al conocimiento histórico indica, voluntaria o involuntariamente, la posibilidad de presentar, en una teorización más completa, la historia como ciencia del hombre, ya una nueva ciencia dispuesta a afirmar que hay un conocimiento que puede comprender el individuo de todos los fenómenos humanos: el conocimiento historiográfico. La historia «experimental», tendencialmente filologizante, se propone a sí misma como una especie de análisis de lo infinitesimal humano, aunque este es, en sí mismo, analizable. Teniendo en cuenta esta enseñanza, se puede afirmar que es criticable el relevo de Hoffding que, en su *Historia de la filosofía moderna*<sup>60</sup>, se queja de que en la introspección leibniziana de lo infinitesimal psicológico falta un instrumento correspondiente al microscopio en el campo de la observación externa: puede utilizarla, sin embargo, si no mira hacia otro lado y si sabe trabajar para hacerla suficientemente experta. El siglo XVII italiano no ignora esta verdad y solo en sus preceptos políticos ve los relatos como las «ciencias experimentales del hombre»<sup>61</sup>. Se ve no solo en fáciles exhortaciones didácticas a los gobernantes, que muchas veces continúan lo más frustrado en los ejercicios literarios del humanismo, sino en la eficaz investigación

---

60. Cfr. tr. it., VI ed., Milán, 1950, vol. I, págs. 290-291.

61. La frase, que es de Tommaso Tomasi, es citada por CROCE en la *Storia dell'età barocca in Italia* (Bari, VI ed., 1957, p. 147).

cumplida por el *nuevo científico* de esta ciencia del hombre: el historiador. El Modelo de lo que puede hacer la nueva ciencia convertida en historia es «el más antiliterario de todos nuestros escritores clásicos y los nutridos de clasicismo», Sarpi, quien, por método y estilo, parece aplicar de manera ejemplar las ciencias naturales a la naturaleza de las cosas. En la prosa severa de Sarpi se siente realmente «el recuerdo del gabinete, donde el científico estudia la formación de los hechos»: «nada le induce a abandonar su lente microscópica de intenciones y acciones por el pincel del pintor», de hecho, «aunque escribiendo sobre materia humana y pasional, es mucho más geométrico que Galileo»<sup>62</sup>.

Sin embargo, estando trazados los límites dentro de los cuales es legítimo juzgar en P. Sarpi al precursor casi emblemático de una historiografía severamente «experimental», es aconsejable no limitarse a convertirlo en el punto de partida de un itinerario del que P. Giannone es el punto de llegada. Sin duda, en la voluntad de Giannone de escribir una *historia enteramente civil* y realizar estudios «dirigidos únicamente a la condición humana» se oye el eco de advertencias propias del experimentalismo historicista meridional; pero este eco se refleja en una onda sonora más vasta, que se extiende, incluso más que a toda una línea de pensamiento italiano, a esa tendencia de nuestro pensamiento (presente en varias corrientes) de no perder el contacto con la concreción del mundo histórico. Incluso en momentos en que, en Europa, en la profundidad de la conciencia, la historia «entra en bancarrota» y lo mismo «falla el sentimiento de historicidad»<sup>63</sup>, el pensamiento italiano, aunque, escuchando

---

62. Especialmente en la cultura italiana influenciada por el naturalismo positivista se ha insistido reiteradamente en el carácter científico de la producción de Sarpi y en su relación con las ciencias naturales (basta pensar en la útil aportación de CASSANI, *Fra P. Sarpi e le scienze matematiche e naturali*, Venecia, 1882), aunque esa insistencia impidió una consideración sin prejuicios incluso de aquel carácter. Pero, a nuestro juicio, la obra gráfica con la que Sarpi «desnuda el proceso de los hechos, nunca se ha visto, en su esencia, con la maestría con la que Attilio lo ve». Momigliano en las líneas citadas más arriba y, en general, en las breves y precisas páginas dedicadas a *Lo stilo del Sarpi* en *Studi di poesia* (II ed., Bari, 1948, pp. 96-102): la sensibilidad, instintiva y cultivada, por Momigliano construye todo el ensayo recurriendo –con una cuidadosa dosificación de efectos indirectos– a términos tomados de las ciencias experimentales, que, sin teorizar ni comentar, consiguen, como no se podría de otro modo, representar a Sarpi como un «anatomista infatigable de los pequeños motivos infinitos e inextricables que forman el movimiento grandioso y único de un evento» (p. 100). Sobre los límites del «filologismo» histórico-científico de Sarpi, conviene leer el ensayo de OMODEO, *Paolo Sarpi e la sua pretesa politica da filologo* (en el volumen *Il senso della storia*, Turín, 1948, pp. 223-228).

63. Volvamos de nuevo a las densas expresiones de HAZARD, *op. cit.*, p. 32.

a Malebranche, intenta nuevos caminos hacia el idealismo platonizante, aunque, en sentido contrario, al escuchar primero a Locke luego a los Ideólogos, acoge formas de sensismo distintas a las ya existentes en su naturalismo, siempre cauteloso del esquematismo abstracto, ya sea racionalista o empírico, en el que se sacrifica el conocimiento del individuo, que es la historia. Y llama la atención que esta forma de ver, varias veces también logra operar dentro de esas formas de cartesianismo la justificación platonizante como reacción a las insuficiencias de una filosofía enteramente metodológica y estrictamente experimental. El rechazo del pensamiento italiano del siglo XVII y (quisiéramos decir, pero nos equivocaríamos) posteriores al siglo XVII para escuchar ideas mutuamente hostiles que en otros lugares aparecían irremediabilmente inconexas y contrarias<sup>64</sup> no es demasiado conciliador, conciliación que en muchos casos es conciencia de las profundas conexiones vinculantes, en las causas, efectos dispares y opuestos. Percibido esto, no es suficiente advertir que «Muratori está muy cerca de Galileo por su espíritu positivo y modesto y por el criterio correcto»<sup>65</sup>; es necesario estudiar cómo y por qué la *erudición* ha generado *crítica*<sup>66</sup>; hay que reconocer en la «pre-ilustración» de Muratori características que, con evidentes diferencias y distancias, también son de un Gravina o un Genovesi, por no mencionar otros nombres; y, en el *Pre-Risorgimento* más inmediato, son sobre todo de un Cuoco, al tiempo que da un matiz particular al siglo XVIII lombardo y, entre nuestros Ideólogos, a Romagnosi.

---

64. «No es ya poco significativo que aquellas cosas que en otras partes estaban a menudo separadas y opuestas, el racionalismo y el estudio del pasado, el cristianismo y la erudición, en Italia no se sintieran como hostilidad mutua; y una estima y una gratitud deben reconocer los méritos de Descartes y Gassendi así como de los *maurimi* [*sic*] y jesuitas de Amberes; y que los hombres que estuvieron más o menos bajo la influencia cartesiana, como Muratori, fueran juntos los promotores de una gran erudición, y de hecho proponían extender a todos los géneros literarios la *ilustración* que venía de la filosofía»: así CROCE en la cit. *Storia dell'età barocca*, pp. 224-225.

65. DE SANCTIS, *op. cit.*, p. 813.

66. Como sabemos, no faltan indicios en este sentido a lo largo del capítulo de De Sanctis sobre *La nuova scienza*: «La erudición genera pues la crítica. En Italia se despertaba el sentido histórico y el sentido filosófico. Y no despertó a los vivos sino a los muertos, en el estudio del pasado. Este fue el carácter de su progreso científico» (*op. cit.*, p. 815): palabras que deben entenderse sin perder de vista los conceptos precedentes: «El movimiento científico serio salió de donde se había detenido, del seno mismo de la erudición [...]. Y se desarrolló un espíritu de investigación, de observación, de comparación del que surgió naturalmente la duda y discusión» (p. 813), donde, como todos ven, hay sugerencias objetables en la letra, pero todavía vivo y funcionando más allá de ella.

En este sentido, incluso la controvertida definición de la naturaleza del pensamiento de Cattaneo se libera más fácilmente de las fórmulas sugeridas primero por el positivismo y luego (con más habilidad y mesurada discreción) por el neopositivismo. Si se quiere ir más allá, se podrá observar cómo llama la atención el hecho de que para entender bien, el interés real de Manzoni por la historia ayuda mucho, si se tiene debidamente en cuenta las relaciones vinculantes, especialmente a través de Cuoco, sobrino de Beccaria con la cultura meridional; también se podría observar cómo el mundo de la historia atrae a sí mismo no solo, en el siglo XVIII, el tardío «aristotelismo» de un Stellini, sino también, en el siglo XIX, el innovado e innovador «platonismo» de un Rosmini.

Sin embargo, esta orientación persistente hacia la historia de muchos pensadores italianos, es cierto que, incluso después de Vico, de cuyos intereses «históricos» fermentaron tantos de nuestros pensamientos en los más variados aspectos, no todos son de origen viquiano y sería un error considerarlos postviquianos elevando a criterio de comprensión historiográfica la simplificación del *post hoc ergo propter hoc*. Sin duda, una personalidad poderosa como la de Vico, escuchada o no escuchada, no está presente en absoluto en una cultura, aunque termina influyéndola de mil maneras, abiertas y ocultas, alcanzando incluso las zonas menos expuestas. Sin embargo, en el «historicismo» generalizado en la filosofía italiana de los siglos XVIII y XIX no todo es Vico, así como en el «historicismo» del siglo XVII no todo es previquiano, ni siquiera en la cultura meridional. Actúa como una necesidad de concreción e historicidad adaptándose, muy a menudo, no tanto a las indicaciones de la historia providencial de Vico como a la voluntad de intentar de nuevo la prueba filológica de las ideas, vistas no en su colectivización en la naturaleza de las naciones, sino en la particularidad precisa, examinada puntualmente por lo que es, en su particular ausencia. Es cierto que, en el deseo de captar la individuación de esta esencia, desplegada en su individualidad individuada, también opera una alta sugestión viquiana: opera, sin embargo, (ahora estaríamos tentados de decir) a través de un victimismo más que metódico, un viquismo solo en parte viquiano, un viquismo (todavía estaríamos tentados de decir) más previquiano que viquiano. Somos muy conscientes de que, llegados a este punto, nos corresponde ser cautelosos con semejante manera de expresarnos, inspirada en el amor por esta tesis, expuesta a riesgo de comprender solo los caracteres autónomos del «previquismo» que se ven tanto

mejor cuanto más se tiene presente la trayectoria a lo largo de todo su recorrido de las ideas enriquecidas por la aportación de un Vico, un Leibniz y de aquellos que han desarrollado opiniones de una forma u otra conectadas con las doctrinas posteriores a la autonomía aislada del pensamiento «previ-quiano». Sin embargo, sean cuales fueren las fórmulaciones a utilizar, cualquiera que sea la prudencia crítica a observar, es legítimo suponer que el viquismo, invocado indiscriminadamente siempre que haya un interés «histórico» en la filosofía italiana del siglo XVIII-XIX, a veces no se vincula con Vico excepto por la amplificación que el gran ejemplo de Vico ha hecho de una actitud presente en nuestra tradición, antes que como historicismo de Vico, como historicismo experimental (o, en otros momentos, como un arrepentimiento por el abandonado experimentalismo histórico), por lo tanto presente, aún después Vico, como historicismo teñido de un color y no de otro. Después de Vico, no siempre es posible distinguirlos. Pero distinguir, no confundir, siempre que sea posible, es un deber. Y es necesario, siempre, tener al menos la sospecha, la duda, de poder distinguir. Y es deseable la experiencia de saber distinguir también a través del viquismo más o menos auténtico.

No descuidar esta *presencia* en el pensamiento italiano solo significa analizar con mayor precisión los elementos de los que se forma nuestra tradición cultural; también significa discernir entre actitudes a menudo cooperativas pero diferentes.

La atracción de la inteligencia viquiana y los desarrollos que –con mayor o menor arbitrariedad– se le pueden atribuir no debe hacer ignorar la no totalmente sofocada acción del historicismo experimental y potencialmente filologizante, nacido antes de Vico y no completamente transfundido en la experiencia viquiana. A no ignorar esa acción, a no perderla de la vista, reconocer, junto a la pequeñez, la resistente vitalidad, uno puede ser ayudado, aunque sea mínimamente, a ver uno de los primeros intentos de recordar la historia como ciencia, ya intuida como ciencia *sui generis*, quizás ya felizmente sospechada como única ciencia filosófica literalmente entendida. Tal manera de ver, o de vislumbrar, la historia es ya propuesta como una exploración de la conducta del individuo realizada con un método que es particularmente suyo, capaz de proporcionar a la filosofía la única experimentación que le es idónea: la filológica, que es el abandono de cualquier generalización en el esfuerzo de dar cuenta, documentalmente, de la realidad particular de la persona, de la idea, del acontecimiento observado. Naturalmente, la historia propuesta como



ciencia humana de conocimiento experimental de los «previquianos» meridionales no es plenamente consciente de sí misma; sin embargo, como tiene como objetivo ser eso que no sabe ser, muestra, con la claridad de la inexperiencia, una posición posible, destinada a ser remediada y transformada, no aceptada, por la reflexión posterior.

Esa inexperiencia y esa falta de aceptación mantienen todavía intacta en sus connotaciones la fisonomía de esta posición particular, que puede proporcionar nuevas sugerencias a una cultura en la que el problema de la historia se ponga en términos que ya no están ligados a las innumerables derivaciones de la afortunada separación del siglo XIX entre las ciencias naturales y las ciencias históricas; y ponerlo en términos ahora lejos de disputa sobre el método histórico, que revivido, repensado en el concreto *escribir la historia* de un siglo de gran historiografía, se revela a sí mismo como dotado de sus propias necesidades, diferente en la habilidad creadora de los diversos historiadores, pero siempre ajenos a la pretensión de hacerlo prerrogativa de una «filosofía» específica. Justo porque, a partir del siglo XIX, la historiografía ha asumido perfeccionadas nociones de su ser, distanciándose de la historiografía de siglos anteriores tanto como de la astronomía copernicana anterior a Copérnico (para retomar la frase por Lord Acton), su habilidad para actuar como un experimentador conocimiento del individuo quiere ser considerada cada vez más en sus posibilidades autónomas, vislumbradas, precisamente, en su propio tiempo, sobre la base de conocimientos menores y desiguales, desde el historicismo previquiano experimental. La profundización de la concepción de la historia como conocimiento experimental de la realidad individual, ahora tiene interés en escapar de la fascinación de las diversas formas de universalizar la historia –dominantes en el Romanticismo y en el Positivismo, en el posromanticismo y en el pospositivismo– para apoderarse de una problemática en cuya metodología historiográfica sea una epistemología muy particular de una ciencia singular, individualizante, por lo tanto antigeneralizadora, próxima a algunas demandas significativas del pensamiento científico más moderno, pero hostil, al mismo tiempo, a las generalizaciones de la ciencia y la filosofía; por lo tanto, remedio al peligro más grave del cientificismo contemporáneo y de las filosofías contemporáneas. Contra todas las generalizaciones desindividualizantes, en las que el pensamiento del siglo XX corre el riesgo de perder, con el sentido de individualidad, el sentido de verdad, el conocimiento histórico sigue siendo sensible a la obligación de ver *lo que es propio de cada*

*cosa*, volviendo a plantear el problema del valor universal del individuo y evitando el narcisismo de la palabra, complacido de reflejarse en el lago artificial de las lenguas esterilizadas seleccionadas y convenidas o en el *mare magnum* de los cómodos polisentidos espiritualmente muy acogedores<sup>67</sup>. Esta sensibilidad natural no puede no convencer u obligar al conocimiento histórico a reconsiderar qué cosas significa y qué cosas implica poder buscar *lo proprio* de las individualidades, es decir, investigar (buscando dentro de sí mismo, no fuera de sí mismo: en su experiencia interior y no en las abstractamente metodologizantes «clasificaciones de las ciencias») lo que es su ser ciencia. Convencida, casi forzada, a un discurso renovado de su mismo método, a una nueva crítica de sus razones, la ciencia histórica del siglo XX, que aparece preocupada por indagar sobre los contenidos de metodologías múltiples, dispares, incluso heterogéneas, útilmente puede hacer una breve pausa para considerar la intuición de quien, hace tres siglos, indicó, con ingenua inmadurez, algunas relaciones posibles entre la investigación científica y conocimiento histórico.

*Traducción de Miguel A. Pastor Pérez  
y María José Rebollo Espinosa*

---

<sup>67</sup>. Para algún desarrollo más de estas sugerencias, podemos remitir al informe que presentamos en el XII Congreso Internacional de Filosofía (Venecia, 1958) sobre *I due linguaggi della filosofia contemporanea*.