



SUMARIO

Alain Pons (1929-2022). In memoriam – Maurizio Torrini (1942-2019). In memoriam – MONOGRÁFICO DE ESTUDIOS CLÁSICOS (II): Presentación del Monográfico de estudios clásicos (II) por José M. Sevilla – CENTENARIO DEL NACIMIENTO DE PIETRO PIOVANI (1922-1980): Manuela Sanna, Nota a dos estudios de Pietro Piovani – Fulvio Tessitore, Prólogo a «La scuola napoletana di Pietro Piovani» – Pietro Piovani, El pensamiento filosófico meridional entre la nueva ciencia y la «Ciencia nueva» (1959) – Pietro Piovani, Ejemplaridad de Vico (1969) – CXX ANIVERSARIO DEL NACIMIENTO DE ERNESTO GRASSI (1902-1991): Jéssica Sánchez Espillaque, Contra el racionalismo: una filosofía retórica – Ernesto Grassi, ¿Filosofía crítica o filosofía tópica? Meditaciones sobre «De nostri temporis studiorum ratione» (1969) – Ernesto Grassi, Vico contra Freud: la creatividad y el inconsciente (1981) – DOS ESTUDIOS MÁS SOBRE VICO EXTRAÍDOS Y TRADUCIDOS DE «LA FILOSOFÍA DE GIAMBATTISTA VICO» (1911) DE BENEDETTO CROCE (1866-1952): José M. Sevilla Fernández, Nota del traductor – Benedetto Croce, La estructura interna de la Ciencia nueva (1911) – Benedetto Croce, La forma semifantástica de conocer (La poesía y el lenguaje) (1911) – DOS ESTUDIOS VIQUIANOS JUVENILES DE G. GENTILE (1875-1944): Alfonso Zúnica García, Vico en la formación pisana de Gentile – Giovanni Gentile, Los primeros estudios sobre la estética de Vico (1901) – Giovanni Gentile, Perfil bio-bibliográfico de Giambattista Vico (1903) – APUNTES DE LA LECCIÓN «EXPOSICIÓN CRÍTICA DE LA DOCTRINA DE VICO» (1871) DE ANTONIO LABRIOLA (1843-1904): Miguel Pastor Pérez, La influencia del pensamiento de Vico en A. Labriola – Antonio Labriola, Apuntes de la lección Exposición crítica de la doctrina de Vico (1871) – CENTENARIO DE LA MUERTE DE CHARLES E. VAUGHAN (1854-1922): George León Kabarity, La incompletitud de lo claro – Charles E. Vaughan, Giambattista Vico: un pionero del siglo XVIII (1903) – Colaboradores – Directriz de la Revista y Normativa de propuestas de colaboración – Sumarios de los números anteriores – Anuncio (2007).

Traducciones de textos por: George León Kabarity; Jesús Navarro Reyes; Miguel A. Pastor Pérez; María José Rebollo Espinosa; José M. Sevilla Fernández; Alfonso Zúnica García.

D.O.I.: <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2022.i36>

<https://editorial.us.es/es/cuadernos-sobre-vico>

<https://editorial.us.es/>



Num. 36 / 2022

CUADERNOS SOBRE VICO

Cuadernos sobre **Vico**

Núm. 36 - 2022

MONOGRÁFICO DE ESTUDIOS CLÁSICOS (II)



Miguel A. Pastor
José M. Sevilla (Eds.)

civ

Cuadernos
sobre **Vico**

Num. 36 -2022

Cuadernos *sobre* **Vico**

Num. 36 -2022

Miguel A. Pastor Pérez y José M. Sevilla Fernández (Eds.)



EDITORIAL UNIVERSIDAD DE SEVILLA *eus*
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE VICO *civ*
Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política
2022

Reservados todos los derechos bajo la Ley de Protección Intelectual. Ni la totalidad ni parte de esta publicación puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento de edición o de publicación, sin permiso escrito del titular del ©.

Hay publicación digital del volumen original impreso de la revista, en <http://www.ins-titucional.us.es/cuadernosvico> y en <https://editorial.us.es/es/cuadernos-sobre-vico>, con acceso libre a la lectura de los contenidos permitida para usos académicos y de investigación. Licencia de uso “Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional”.



Cuadernos sobre Vico se publica en Sistema OJS (Open Journal System)

Repositorio digital Revista US: <https://editorial.us.es/es/cuadernos-sobre-vico>

Reproducción en portada: Fragmento de grabado de Francesco di Bartolo (1866)

© Diseño de portada: CIV - SPUS

Maquetación del volumen y edición impresa: Hal 9000sf - AZG

Edición digital y web: Juan A. Rodríguez Vázquez JARVAZ

- © CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE VICO. 1991
Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política
Facultad de Filosofía. C/ Camilo José Cela s/n. – 41018 Sevilla (España)
Telfs. (34) 954 557 773 - 954 556 111 – 954 557 796;- FAX 954 559 725
Correo electrónico: sevilla@us.es mpastor@us.es
<http://www.institucional.us.es/civico> – <http://www.institucional.us.es/cuadernosvico>
- © Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla. 2003. Editorial Universidad de Sevilla, 2022
- © CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE VICO. 2022
- © *CUADERNOS SOBRE VICO*. 2022
- © Autores y traductores en el volumen n. 36, 2022

Además de publicarse en su edición electrónica bajo una licencia de uso y distribución “Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional”, el mismo número de esta revista se publica idéntico en edición impresa en papel, y bajo condición no venal, con una ayuda del Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política (Universidad de Sevilla).

Produce impresión: iris-copy
Impreso en España – Printed in Spain

ISSN: 1130-7498
e-ISSN: 2697-0732

Depósito Legal: SE-423-1991

D.O.I.: <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2022.i36>

CONSEJO DIRECTIVO / Consiglio Direttivo / Editors

Director: JOSÉ M. SEVILLA FERNÁNDEZ (Universidad de Sevilla) [Editor]

Director Adjunto (Jefe de redacción): MIGUEL A. PASTOR PÉREZ (Universidad de Sevilla) [Associate Editor]

CONSEJO DE REDACCIÓN / Consiglio di redazione / Editorial Staff

FRANCISCO J. NAVARRO GÓMEZ (CIV) – MARÍA JOSÉ REBOLLO ESPINOSA (Universidad de Sevilla) – AMPARO ZACARÉS PAMBLANCO (Universidad Jaume I, Castellón). *Secretaría* (Universidad de Sevilla): ANA ROSA GÓMEZ ROSAL (CIV) – JÉSSICA SÁNCHEZ ESPILLAQUE (Universidad de Sevilla).

Adjuntos al Consejo de Redacción para este volumen n. 36 de 2022:

FERNANDO H. LLANO ALONSO (Universidad de Sevilla) – ARMANDO MASCOLO (ISPFMS, Nápoles) – MARÍA LIDA MOLLO (Universidad de La Calabria) – GIORGIA DELLO RUSSO (Lisboa).

CONSEJO CONSULTIVO / Consiglio Scientifico / Board of Consulting Editors

PABLO BADILLO O'FARRELL (Universidad de Sevilla) – JOSÉ M. BERMUDO ÁVILA (Universidad de Barcelona) – GIUSEPPE CACCIATORE (Universidad de Nápoles & Centro di Studi Vichiani) – ROMÁN DE LA CALLE DE LA CALLE (Universidad de Valencia) – PIO COLONNELLO (Universidad de Calabria) – ALBERTO M. DAMIANI (Universidad de Buenos Aires - C.O.N.I.C.E.T.) – MARCEL DANESI (Universidad de Toronto) – MOISÉS GARCÍA GONZÁLEZ (U.N.E.D., Madrid) – ALFONSO GARCÍA MARQUÉS (Universidad de Murcia) – HUMBERTO A. DE O. GUIDO (Universidad de Überlândia) – ANTONIO HEREDIA SORIANO (Universidad de Salamanca) – EMILIO HIDALGO-SERNA (Universidad T. Braunschweig & Fundación Studia Humanitatis) – FABRIZIO LOMONACO (Universidad de Nápoles) – MASSIMO MARASSI (Universidad S.C. de Milán) – MAURIZIO MARTIRANO (Universidad de La Basilicata) – JOSÉ LUIS MORA GARCÍA (Universidad Autónoma de Madrid) – CIRIACO MORÓN ARROYO (Universidad de Cornell) – ENRICO NUZZO (Universidad de Salerno) – GIUSEPPE PATELLA (Universidad de Roma Tor Vergata) – ANTONIO ENRIQUE PÉREZ LUÑO (Universidad de Sevilla) – LEON POMPA (Universidad de Birmingham) – MANUELA SANNA (Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno - C.N.R., Nápoles) – ANTONIO SCOCOZZA (Universidad de Nápoles) – QUENTIN SKINNER (Universidad de Cambridge) – FULVIO TESSITORE (Accademia Nazionale dei Lincei) – JÜRGEN TRABANT (Universidad Libre de Berlín) – JORGE VELÁZQUEZ DELGADO (Universidad Autónoma de México, Iztapalapa) – DONALD PHILLIP VERENE (Universidad de Emory & Institute for Vico Studies) – AMADEU VIANA SAN ANDRÉS (Universidad de Lleida) – JOSÉ VILLALOBOS DOMÍNGUEZ (Real Academia Sevillana de Buenas Letras).

Han pertenecido también a los Consejos (†): MARIO AGRIMI (Universidad Oriental de Nápoles. 1928-2010) – LEONARDO AMOROSO (Universidad de Pisa. 1952-2021) – ANDREA BATTISTINI (Universidad de Bolonia. 1947-2020) – JOAQUÍN BARCELÓ (Universidad Andrés Bello, Chile. 1927-2014) – EDUARDO BELLO REGUERA (Universidad de Murcia. 1940-2010) – ISAAH BERLIN (Alls Souls College, Oxford. 1909-1997) – GUSTAVO COSTA (Universidad de California, Berkeley. 1930-2012) – EUGENIO GARIN (Universidad de Florencia. 1909-2004) – ERNESTO GRASSI (Universidad de Múnich. 1902-1991) – JOSEP MARTÍNEZ BISBAL (Universidad de Valencia. 1950-2021) – JACOBO MUÑOZ VEIGA (Universidad Complutense de Madrid. 1942-2018) – STEPHAN OTTO (Universidad de Múnich. 1931-2010) – ALAIN PONS (Universidad de París X, Nanterre. 1929-2022) – FRANCO RATTO (Universidad de Roma «La Sapienza». 1946-2003) – GIORGIO TAGLIACOZZO (Institute for Vico Studies, Nueva York. 1909-1996) – G.H. VON WRIGHT (Academia Fennica, Helsinki. 1916-2003).

EDICIÓN

Centro de Investigaciones sobre Vico (CIV). J.M. Sevilla, M.A. Pastor, J. Villalobos.

DIRECCIÓN, REDACCIÓN Y ADMINISTRACIÓN

Cuadernos sobre Vico. Prof. Dr. José M. Sevilla

Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política (Facultad de Filosofía)

C/ Camilo José Cela s/n. 41018-SEVILLA (España)

Telfs. (34) 95 455 77 73 - 95 455 77 96 - 95 455 61 11 – FAX (34) 95 455 97 25

e-mails: sevilla@us.es – mpastor@us.es

<http://www.institucional.us.es/civico> – <http://www.institucional.us.es/cuadernosvico>

PUBLICACIÓN

Editorial Universidad de Sevilla

C/ Porvenir nº 27. 41013-SEVILLA (España)

Telf. (34) 95 448 7447 - (34) 95 455 11 29 – FAX (34) 95 448 74 43 – secpub2@us.es

<https://editorial.us.es/es/cuadernos-sobre-vico>

SUMARIO

<i>Alain Pons (1929-2022). In memoriam</i>	13
<i>Maurizio Torrini (1942-2019). In memoriam</i>	21

MONOGRÁFICO DE ESTUDIOS CLÁSICOS (II)

PRESENTACIÓN DEL MONOGRÁFICO DE ESTUDIOS CLÁSICOS (II).....	25
CENTENARIO DEL NACIMIENTO DE PIETRO PIOVANI (1922-1980).....	29
Manuela Sanna, <i>Nota a dos estudios de Pietro Piovani</i>	31
Fulvio Tessitore, <i>Prólogo a La scuola napoletana di Pietro Piovani</i>	35
Pietro Piovani, <i>El pensamiento filosófico meridional entre la nueva ciencia y la «Ciencia nueva» (1959)</i>	47
Pietro Piovani, <i>Ejemplaridad de Vico (1969)</i>	81
CXX ANIVERSARIO DEL NACIMIENTO DE ERNESTO GRASSI (1902-1991)..	97
Jéssica Sánchez Espillaque, <i>Contra el racionalismo: una filosofía retórica</i>	99
Ernesto Grassi, <i>¿Filosofía crítica o filosofía tópica? Meditaciones sobre De nostri temporis studiorum ratione (1969)</i>	105
Ernesto Grassi, <i>Vico contra Freud: la creatividad y el inconsciente (1981)</i>	121
DOS ESTUDIOS MÁS SOBRE VICO EXTRAÍDOS Y TRADUCIDOS DE <i>LA FILOSOFÍA DI GIAMBATTISTA VICO (1911)</i> DE BENEDETTO CROCE (1866-1952)...	141
José Manuel Sevilla Fernández, <i>Nota del traductor</i>	143
Benedetto Croce, <i>La estructura interna de la Ciencia nueva (1911)</i>	145
Benedetto Croce, <i>La forma fantástica de conocer (La poesía y el lenguaje) (1911)</i>	153
DOS ESTUDIOS VIQUIANOS JUVENILES DE G. GENTILE (1875-1944)	167
Alfonso Zúnica García, <i>Vico en la formación pisana de Gentile</i>	169
Giovanni Gentile, <i>Los primeros estudios sobre la estética de Vico (1901)</i>	195
Giovanni Gentile, <i>Perfil bio-bibliográfico de Giambattista Vico (1903)</i>	207

APUNTES DE LA LECCIÓN <i>EXPOSICIÓN CRÍTICA DE LA DOCTRINA DE VICO</i> (1871) DE ANTONIO LABRIOLA (1843-1904).....	235
Miguel Pastor Pérez, <i>La influencia del pensamiento de Vico en A. Labriola</i>	237
Antonio Labriola, <i>Apuntes de la lección Exposición crítica de la doctrina</i> de Vico (1871)	245
 CENTENARIO DE LA MUERTE DE CHARLES E. VAUGHAN (1854-1922)....	247
George León Kabarity, <i>La incompletitud de lo claro</i>	249
Charles E. Vaughan, <i>Giambattista Vico: un pionero del siglo XVIII</i> (1903).....	253
 COLABORADORES	281
DIRECTRIZ DE LA REVISTA Y NORMATIVA DE PROPUESTAS DE COLABORACIÓN	283
SUMARIOS DE LOS NÚMEROS ANTERIORES	287
ANUNCIO DE 2007 SOBRE EDICIÓN IMPRESA NO VENAL Y <i>ON LINE</i> EN ABIERTO	296

«Nosotros, en cambio, que no pertenecemos a ninguna secta, hemos de indagar»
(De *Antiquisima*, Proemio)



De una litografía de Luigi Rados (1821)

La revista *Cuadernos sobre Vico* no impone ninguna tendencia hermenéutica ni sostiene sistema filosófico alguno; tampoco está animada por ideología política o credo religioso de algún tipo. Explícita y llanamente profesa un ideal de libertad de pensamiento, respeto de opinión, pluralidad de ideas, rigurosa investigación y calidad de expresión.

Las tesis mantenidas en los escritos reflejan solo el pensamiento de cada autor, no comprometiéndose a los demás autores ni al propio nombre de la publicación *Cuadernos sobre Vico*.

Revista referida o indizada en:



Lista de bases de datos y repertorios en que se cita a *Cuadernos sobre Vico* (noviembre de 2022): BASE Bielefeld Academic Search Engine – Biblioteca Virtual de Polígrafos FIL – CARHUS Plus 2014 – Catálogo CISNE – CIRC– CORE – Dialnet – DICE (2010) – Dulcinea – Elenco delle Riviste Scientifiche (Aggiornato all’ 08/02/2016) Area 11 – ERIH Plus – Europeaana Collections – ILF Fundación Ignacio Larramendi – Google académico – Google Libros – HISPANA – Índices CSIC – ISOC Base de Datos – idUS – ITALINEMO – JSTOR – La Referencia (Red de Repositorios en abierto) – PIO – ProQuest – The Philosopher’s Index – philpapers – latindex – LECHUZA – MIAR – Oalster – Open Aire / Explore – REBIUN – RECOLECTA – ReserchGate – Scilit – RBPh UCLouvain – resh (2011) – UlrichsWeb – Zbook.org

INDICACIONES SOBRE REVISTAS TUTELADAS POR LA EDITORIAL UNIVERSIDAD DE SEVILLA EUS

(indicaciones publicadas por la EUS en su web: <https://editorial.us.es/es/revistas/cuadernos-sobre-vico>)

Licencia de uso



4.0 Salvo indicación contraria, todos los contenidos de la edición electrónica se distribuyen bajo una licencia de uso y distribución “Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional”. Puede consultar desde ahí la versión informativa y el texto legal de la licencia. Esta circunstancia ha de hacerse constar expresamente de esta forma cuando sea necesario.

Política de Preservación Digital

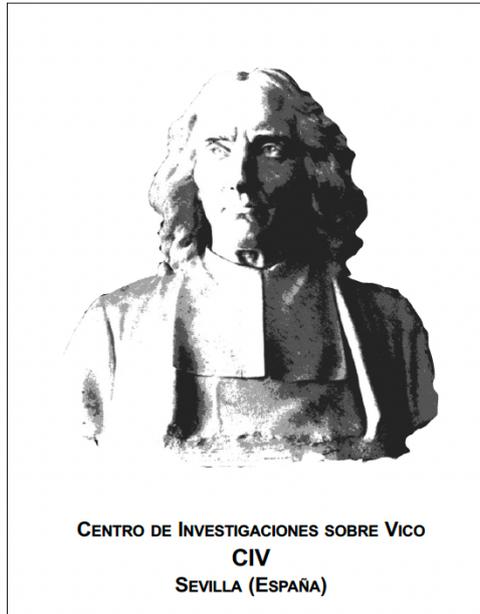


Las revistas tuteladas por la Editorial Universidad de Sevilla, alojadas en los dominios <https://editorial.us.es/es/revistas> y <https://revistascientificas.us.es>, tienen asegurado un archivo seguro y permanente gracias a la realización automática, por parte del servicio informático de la universidad, de una copia de seguridad de sus contenidos cada 24 horas. Ello permite a todas las revistas electrónicas de la Universidad de Sevilla preservar sus contenidos frente a cualquier posible eventualidad, puesto que en caso de pérdida o corrupción puntual, es factible acudir a las copias de seguridad diarias.

Antiplagio



La revista siempre velará porque los trabajos publicados sean inéditos y originales, utilizando para su comprobación la herramienta profesional de servicios antiplagios de Turnitin. La Revista se reserva la decisión de rechazar los artículos con un porcentaje de similitud inadecuado. Así mismo el autor/es garantizan la autoría y originalidad del artículo, y asumen la plena y exclusiva responsabilidad por los daños y perjuicios que pudieran producirse como consecuencia de reclamaciones de terceros respecto del contenido, autoría o titularidad del contenido del mismo.



Cuadernos sobre Vico es una revista académica especializada, impresa y en edición digital en abierto, que se publica con periodicidad anual, revisada por ‘pares ciegos’ y ampliamente referenciada. Publicada en OJS.

Todos los volúmenes de la revista *Cuadernos sobre Vico*, desde el número 1 (1991) hasta el último, se encuentran disponibles en versión digitalizada (pdf) con acceso libre solo para su lectura y en el Portal de Revistas de la Editorial Universidad de Sevilla:

<https://revistascientificas.us.es/index.php/Vico/>

La consulta de los contenidos de los números, reproducidos de su versión original impresa, solo está permitida para usos académicos e investigadores, no autorizándose su reproducción por ningún medio sin permiso expreso de la revista, manteniéndose el © de la revista impresa en papel, de los autores y de los traductores, lo mismo que en la edición digital en abierto. Contenidos bajo licencia de distribución CCANC.

Sobre la edición impresa de la revista, véase la «Nota Editorial» en la página 11 de *Cuadernos sobre Vico*, 19-20 (2006-2007) y la reproducción de la misma en la página 296 del presente volumen.

ALAIN PONS (1929-2022) IN MEMORIAM



© CIV C Cuadernos sobre Vico. Autor: F. Macera Garfía. Fotografía original en color, Sevilla 1999

El 22 de marzo de 2022 falleció en París, ya nonagenario, el profesor e historiador de la filosofía Alain Pons, uno de los mayores especialistas en el pensamiento y la obra de Vico y, desde luego, el filósofo francés que más tiempo y atención ha prestado al autor napolitano. Desde Jules Michelet nadie ha hecho tanto como Pons por Vico en Francia; y en comparación con el gran historiador decimonónico –cuyo efecto a la causa de su difusión en Francia sería cuestionable, incluso–, la continuada dedicación durante décadas al pensamiento y la obra de Vico hacen de Pons el verdadero *pionero* de los estudios viquianos en el país galo. Incluso vinculados a su magisterio despuntaron en su momento jóvenes investigadores viquistas de la calidad de Olivier Remaud o Pierre Girard, hoy día reputados autores. Es el primero

(École des Hautes Études en Sciences Sociales) un destacado filósofo social y ensayista, aunque hace tiempo desvinculado de los estudios viquianos, a los que, en cambio, sí ha seguido ligado el segundo, Girard (catedrático de la Universidad de Lyon 3 y reconocido historiador de las ideas filosófico-políticas), de quien puede decirse que su labor hermenéutica e historiadora, en continuidad con la línea ponsiana, le otorga un lugar preferente en los actuales estudios viquianos en Francia; junto a otros importantes estudiosos e intérpretes de la talla de autores como Bruno Pinchard y Davide Luglio.

Alain Pons (Châteauroux, 19 de agosto de 1929) fue profesor de filosofía en la Université de Paris X – Nanterre durante una treintena de años, y miembro correspondiente del Institut à l'Académie des sciences morales et politiques desde 2004. Interesado por las ideas filosóficas y políticas, principalmente acotadas entre la modernidad del Humanismo renacentista y la modernidad de la Ilustración, revalorizó el papel de la retórica en el pensamiento político y el de la imaginación en la historia. No en vano coincidió con Ernesto Grassi en algunas de sus ideas, autor del que prologó la edición al francés de *La metafora inoïïie* [*La metáfora inaudita*]. Considerado un gran especialista en el pensamiento del siglo XVIII, Pons centró gran parte de su larga vida investigadora en el estudio de Vico. En un amplio artículo dedicado al ilustre finado, *Le Monde* ha descrito al erudito francés como «homme discret, il avait choisi d'œuvrer dans l'ombre, de manière constante et sérieuse, plutôt que de se faire remarquer. En fait, il appartenait à une espèce sans doute en voie de disparition, celle des chercheurs qui consacrent leurs publications, leur énergie et leur existence, à un seul auteur»¹.

Ciertamente, Vico, aunque no el único, sí fue su principal y constante autor. Pero en el ámbito italiano había indagado y escrito también sobre Baldassare Castiglione (*Le livre du courtisan*, trad. y pról. de Pons; Ivrea-Lebovici, 1987)², Giovanni Della Casa (*Galatée ou Des manières*, Promeneur, 1988)³, Guicciardini (*Ricordi. Conseils et avertissements en matière politique et privée*, trad. de F. Bouillot y A. Pons, Ivrea, 1998), Vincenzo Cuoco (*Essai*

1. Roger-Pol Droit, «La mort du philosophe Alain Pons», *Le Monde* 1 de abril de 2022. «[...] un hombre discreto, había elegido trabajar en la sombra, de manera constante y seria, en lugar de hacerse notar. De hecho, pertenecía a una especie posiblemente en peligro de extinción, la de los investigadores que dedican sus publicaciones, su energía y su existencia a un solo autor».

2. Flammarion, París, 1991; 1999. Reed. G. Lebovici, 2009.

3. LFG, col. Le livre de Poche, París, 1991.

historique sur la révolution de Naples, Les Belles Lettres, 2004, editado por A. De Francesco y A. Pons, y prefacio de M. Vovelle), entre otros. Y en el dominio de la historia de la filosofía francesa son conocidas sus cuidadas ediciones, presentadas y anotadas por él, del *Diccionario filosófico* de Voltaire y del *Esbozo de un cuadro histórico del progreso de la mente humana* del marqués de Condorcet, así como de una selección extractada de artículos de la *Enciclopedia* de los ilustrados Denis Diderot y Jean le Rond D'Alembert, entre otros autores⁴.

La satisfacción que ha sido para mí traducir los grandes textos italianos (el *Libro del Cortegiano* de Baldassar Castiglione, el *Galateo ovvero de' costumi* de Della Casa, los *Ricordi* de Guicciardini) ha ido acompañada, en el caso de la *Scienza nuova*, de la convicción de que, en el caso de Vico sobre todo, el trabajo de interpretación debe apoyarse esencialmente en una reflexión en relación con su estilo y vocabulario, habida cuenta de que en él la filología y la filosofía están esencialmente ligadas. De este modo, las dificultades debidas a la traducción de la *Scienza nuova* me han ayudado enormemente en mi lectura filosófica⁵.

Sobre Vico ha dejado publicados numerosos artículos y ensayos en diversas lenguas además del francés, incluyendo el inglés, el italiano y el español; en esta última publicó en *Cuadernos sobre Vico* unos apreciables textos: «Vico y la tradición del humanismo retórico en la interpretación de Grassi», «Vico en su tiempo y en el nuestro» y «Evocación por el 350^a Aniversario de Vico», este último dado a la luz a sus ochenta y ocho lúcidos años⁶. Su «Evocación» constituye un legado de lo que los estudios viquianos han significado para su propia labor filosófica como también para ese ámbito de estudios dentro del que esta se ha integrado y producido. Así, llega a decir Pons:

4. Voltaire, *Dictionnaire philosophique* (Gallimard, París, 1994); Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (Flammarion, París, 1988); *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (J'ai lu, París, 1963), selección y presentación por A. Pons; y más adelante, en 2 vols.: *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (Flammarion, París, 1986).

5. A. Pons, «Evocación...», *Cuadernos sobre Vico*, 32 (2018), pp. 267-272; p. 269. Trad. del texto para *Cuadernos sobre Vico* por Fernanda Pérez Alors.

6. Por orden de citación: en *Cuadernos sobre Vico*, 13-14 (2001-2002), pp. 47-53; en 30-31 (2016-2017), pp. 335-338; y en 32 (2018), pp. 267-272. Vid.: <https://revistascientificas.us.es/index.php/Vico/autores-m-n-o-p>

Es conocido el papel desempeñado por el “Centro di studi vichiani” de Nápoles, fundado por Pietro Piovani, con su *Bollettino*, y más tarde, en Estados Unidos, por el “Institute for Vico studies”, dirigido por Giorgio Tagliacozzo y Donald Phillip Verene, y, en España, por los *Cuadernos sobre Vico*, fundados y dirigidos por José M. Sevilla. Así es como la multiplicación de manifestaciones “viquianas”, conferencias, coloquios, congresos, supuso para mí la oportunidad de encontrar a muchos colegas y de entablar con algunos de ellos vínculos de amistad intelectual y personal, con cuyo contacto mi reflexión sobre Vico se ha enriquecido constantemente⁷.

Desde luego, ha sido una lectura filosófica seria y rigurosa, que ha ido desvelando año tras año, a base de constancia y coherencia, un heterogéneo y peculiar espíritu *ilustrado* del napolitano Vico, reconocible ya en la primera *Scienza nuova* (1725), que en la dedicatoria a «las academias de Europa» advierte cómo «en esta época ilustrada [*età illuminata*]» todo, hasta la autoridad de los más célebres filósofos, «se somete a la crítica de una razón severa». No duda en sugerirnos Pons, como un recordatorio hermenéutico histórico-filosófico, que: «Encontramos aquí los términos propios del vocabulario de la Ilustración: “época ilustrada”, “crítica”, “razón”»⁸. De hecho, que Vico no sea considerado «un hombre de la Ilustración» denota un problema de base en la semántica del término “Ilustración” y casi una obligada ampliación interpretativa del mismo concepto. Escribe Pons en la citada *Evocación*:

De hecho, la dificultad para ubicar a Vico en su siglo viene de la manera restrictiva y simplificadora con la que se define la Ilustración. Si solo se ve en esta la prefiguración de las posiciones radicales del ateísmo, del materialismo, del igualitarismo político y económico, que desembocarán en la Revolución Francesa, o, por lo menos, un espíritu general de libertad crítica en la manera de hablar de lo que hasta entonces había estado protegido por las tradiciones religiosas, morales y políticas, está claro que Vico no es un hombre de la Ilustración. Pero ¿por qué dar a la palabra “Ilustración” un sentido tan restringido?⁹.

La síntesis ponsiana resulta, al respecto, clara y distinta en relación con algunas cómodas interpretaciones que, muchas veces incluso *de oídas*, ubican

7. A. Pons, «Evocación...», cit., p. 268.

8. Ibid., p. 270.

9. Ibidem.

a Vico en excéntricos y también exóticos mundos anti-ilustrados, sean providencialista y “católico”, sean romántico y relativista y, en cualquier caso, siempre “anti-moderno”:

La audacia “ilustrada” de Vico es haber querido acoger en una ciencia nueva los datos de la religión, de la filosofía y de la filología en un vasto sistema que supone tener en cuenta la dimensión temporal de la humanidad en la totalidad de sus manifestaciones. En este sentido su “ciencia nueva” es mucho más que una “filosofía de la historia”, si entendemos por historia el relato comentado de los hechos humanos. Su “tentativa”, como la definía él mismo, es ciertamente una de las manifestaciones más originales, más audaces, del espíritu de la Ilustración en su máxima expresión¹⁰.

De este modo, en sus estudios y escritos Pons compagina el rigor de historiador con el del crítico filológico (y de costumbres) y el intérprete filosófico. Aquel que entiende la “lectura” (o más bien “lecturas”) de Vico como aperturas al sentido, no como encasillamiento arbitrario; como dinámicas históricas del pensamiento, más que como encierros en inmovilizadoras celdas interpretativas. Sin dejar de tener presente en todo momento un vínculo estrecho entre la “retórica” filológica-filosófica y la filosofía-“política” (historia de ideas políticas y filosofía práxica).

Siempre referido a Vico, en Francia sobresalen dos importantes contribuciones de Pons: su traducción –a partir del texto italiano a cargo de Andrea Battistini, en Mondadori, Milán, 1990– de la edición de 1744 de *Principes d’une science nouvelle relative à la nature commune des nations* (Fayard, París, 2001) y su magnífico estudio y ensayo sobre la *Scienza nuova*, publicado en 2015 en las prensas de Gallimard en la capital francesa: *Vie et mort des nations. Letture de la Science nouvelle de Giambattista Vico*. A Pons debe la Bibliografía francesa también su edición de la *Autobiografía* junto con el *De nostri temporis studiorum ratione* y algunas cartas: *Vie de Giambattista Vico écrite par lui-même / Lettres / La Méthode des études de notre temps* (trad., pres. y n. por A. Pons; editor Bernard Grasset, París, 1981)¹¹. En Italia destaca el libro, compilando algunos de sus estudios viquianos traducidos por Paola

10. Ibid., p. 272.

11. Con Andrea Battistini editó Pons *La méthode des études de notre temps / De nostri temporis studiorum ratione* de Vico, edición bilingüe latín-francés en Les Belles Lettres (Bibliothèque italienne), París, 2010.

Cattani, *Da Vico a Michelet. Saggi 1968-1995* (ETS, 2004). Y como de evocar se trata, citamos las palabras firmadas por Manuela Sanna y Pierre Girard, en *Ricordo di Alain Pons*, recogidas en el anuario italiano dedicado a Vico:

Evocare Alain Pons significa anche sottolineare immediatamente uno stile filosofico, un metodo di lettura dei testi molto particolare. Questo metodo, che si ritrova anche nell'impostazione delle traduzioni da lui realizzate, si concretizza nel non separare mai lo stile di un autore, la sua scrittura, dal suo pensiero. Questo principio ha permesso a Alain Pons di mostrare come la scrittura della *Scienza nuova* sia già in sé una posizione filosofica. Questa prospettiva ha portato Pons a privilegiare le traduzioni e le edizioni di testi e a non accontentarsi di semplici monografie. [...] la prospettiva critica seguita da Alain Pons non consiste tanto nell'imporre a un autore un'interpretazione forte, quanto nel far emergere la logica interna di un pensiero, stando sempre attenti tanto alla sua coerenza interna, così come alle sue strategie retoriche, e a una forte contestualizzazione delle condizioni in cui un'opera si è costruita¹².

Tuve el placer y el honor de conocer personalmente al profesor Pons en 1994, durante la celebración en el Istituto Suor Orsola Benincasa, de Nápoles, del magnífico Convegno Internazionale su *Giambattista Vico nel suo tempo e nel nostro* (1-3 diciembre de 1994)¹³, y a los pocos años participó invitado en el Congreso Internacional *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico en la cultura europea*, que organizamos en Sevilla y se celebró en la Universidad hispalense los días 4-9 de octubre de 1999¹⁴. A partir de ese momento, Pons

12. «Ricordo di Alain Pons», por M. Sanna y P. Girard, *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, LII, 2022, pp. 9-12; p. 10. «Evocar a Alain Pons significa también subrayar de inmediato un estilo filosófico, un método particular de lectura de los textos. Este método, que también se encuentra en el montaje de las traducciones que realiza, se concreta en no separar nunca el estilo de un autor, su escritura, de su pensamiento. Este principio permitió a Alain Pons mostrar cómo la escritura de la *Scienza nuova* ya es en sí misma una posición filosófica. Esta perspectiva ha llevado a Pons a privilegiar las traducciones y ediciones de textos y a no conformarse con meras monografías. [...] la perspectiva crítica seguida por Alain Pons no consiste tanto en imponer una fuerte interpretación a un autor, como en sacar a la luz la lógica interna de un pensamiento, estando siempre atentos tanto a su coherencia interna como a sus estrategias retóricas, y a una fuerte contextualización de las condiciones en que una obra se ha construido».

13. Cuyo volumen de actas editó a cargo del Istituto SOB y al cuidado de Mario Agrimi la editorial CUEN, Nápoles, 1999.

14. E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J.M. Sevilla, J. Villalobos (Eds.), *Pensar para el nuevo siglo*.

entró a formar parte del Consejo Consultivo y comité científico de *Cuadernos sobre Vico*, hasta hoy día, apoyando y colaborando en el proyecto hispano de estudios sobre Vico. En esta casa echaremos en falta su ilimitada erudición tanto como su gran talante humano, del que también han dado cuenta diversos medios a raíz de su fallecimiento¹⁵. ¡Larga y luminosa memoria!

*Mira detrás de ti el abismo de la eternidad y delante de ti otro infinito*¹⁶.

* * *

José Manuel Sevilla Fernández
Director de *Cuadernos sobre Vico*

Giambattista Vico en la cultura europea, La Città del Sole, Nápoles, 2001, 3 tomos albergando 1259 páginas, y en ellas “Vico e il destino dell’Europa”, de Pons, en pp. 1137-1148 del tomo III.

15. <https://academiesciencesmoralesetpolitiques.fr/2022/03/29/in-memoriam-alain-pons/>
<http://www.bcsv.cnr.it/node/27>

https://www.lemonde.fr/disparitions/article/2022/04/01/la-mort-du-philosophe-alain-pons_6120100_3382.html

<https://www.babelio.com/auteur/Alain-Pons/70003>; Décès d'Alain Pons (1929-2022) - Lyon - Sies-asso.org

https://fr.wikipedia.org/wiki/Alain_Pons

https://data.bnf.fr/fr/11920252/alain_pons/

16. MARCO AURELIO, *Meditaciones*, Libro IV, § 50.

MAURIZIO TORRINI (1942-2019) IN MEMORIAM



© CIV *Cuadernos sobre Vico*. Autor: F. Macera Garfía. Fotografía original en color, Sevilla 1999

Maurizio Torrini, nacido en Florencia 19/11/1942 y fallecido en la misma ciudad toscana el 22/05/2019, fue un destacado historiador de la filosofía y de la ciencia de la época moderna, discípulo de Eugenio Garin, y reputado especialista en Galileo. Torrini fue catedrático de Historia del Pensamiento Científico en la Universidad de Siena y, desde 1980, era catedrático de Historia de la Ciencia en la Universidad Federico II de Nápoles, en la que llegó por último a ser nombrado profesor emérito. También estuvo vinculado al Istituto Nazionale di studi sul Rinascimento (Instituto Nacional de Estudios del Renacimiento) y al Istituto Museo Galileo di Firenze (Instituto Museo Galileo de Florencia); y fue coordinador desde 2004 de la dirección colegiada de la prestigiosa revista *Giornale critico della filosofia italiana*,

fundada originalmente por G. Gentile y más tarde dirigida por Garin desde 1980 hasta su muerte veinticuatro años después. Destacó en los estudios de la revolución científica en Italia y su nueva visión del mundo –tras la crisis del aristotelismo posibilitada por Copérnico, Telesio, Della Porta...– cuyas consecuencias llevaron a las *nuevas ciencias* de Galileo y de Vico. Formó parte de los comités para las ediciones nacionales de las obras de Galileo, Bernardino Telesio, Giovan Battista Della Porta, Ruggero Giuseppe Boscovich y de la comisión nacional para las celebraciones galileanas. Entre sus obras destacan por su fuerte impacto *La nuova scienza* (Le Monnier, Florencia, 1978) y *Dopo Galileo: una polemica scientifica, 1684-1711* (Olschki, Florencia, 1979). Entre las más recientes, y siempre en la editorial florentina de L. S. Olschki: *Leonardo ‘1952’ e la cultura dell’Europa nel Dopoguerra* (2013), vol. 3 de la Biblioteca Leonardiana, y *Galileo nel tempo* (2021), vol. 11 de la Biblioteca di “Galilaeana”. Dedicó importantes libros a *Tommaso Cornelio e la ricostruzione della scienza* (Guida, Nápoles, 1977), *Scienziati a Napoli, 1830-1845* (CUEN, Nápoles, 1989), y a la difusión del copernicanismo en Italia; la geometría y el atomismo en la escuela galileana; a Della Porta y la Europa de su tiempo; a la correspondencia epistolar del cartesianismo y la revolución científica en Italia; etc.¹.

Aunque considerado uno de los mayores expertos en la historia del pensamiento científico galileano, Torrini también dedicó algunos importantes estudios a Vico y, más en concreto, al contexto científico y cultural del pensamiento en torno a la Nápoles de Vico. Varias de esas contribuciones aparecieron a lo largo del tiempo en el napolitano *Bolletino del Centro di Studi Vichiani*. Por ejemplo, un estudio sobre Leonardo da Capua (en el n. IV, 1974, pp. 126-139); “Un dialogo atribuito a Tommaso Cornelio” (en el n. VII, 1977, pp. 150-151); “Antonio Nardi, un allievo di Galileo ‘previchiano’?” (en el vol. n. IX, 1979, pp. 129-132); “Intorno alla recente pubblicazione dei manoscritti doriani” (en el vol. XVII-XVIII, de 1987); o, ya en 2008, la “Introduzione” a *Le Scienze della vita nel settecento meridionale (1732-1806)* (en el vol. XXXVIII, 2); entre otros. También con estudios publicados en otras sedes de estudios, por ejemplo: un ensayo de 1978 sobre el “primer Vico” titulado “Il

1. Para una exhaustiva relación de las obras de Maurizio Torrini pueden verse en las páginas 516-532 del fascículo XCVIII, 3, de 2019 del *Giornale Critico della Filosofia Italiana* el elenco bibliográfico “Maurizio Torrini: bibliografia degli scritti (1970-2019)”.

problema del rapporto scienza-filosofía nel pensiero del primo Vico” (*Physis*, XX, 1-4, 1978, pp. 103-121); o el penúltimo capítulo del volumen ya referido, de 1979, *Dopo Galileo. Una polemica scientifica (1684-1711)*; “Il topos della meraviglia come origine della filosofia tra Bacon e Vico”, en *Francis Bacon. Terminologia e fortuna nel XVII secolo. Seminario internazionale*, Roma, 11-13 marzo 1984 (al cuidado de M. Fattori, Roma, 1985, pp. 261-280); su contribución “La discussione sulla scienza nella Napoli del giovane Vico”, en *All’ombra di Vico. Testimonianze e saggi vichiani in ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, volumen al cuidado de F. Ratto (en Ripatransone, 1999, pp. 341-348); “Dagli Investiganti a Vico: curiosità e meraviglia alle origini della scienza”, publicado en la revista *Logos* (n. XIV, 2019, pp. 67-81); y “Vico y la Nueva Ciencia”, siete páginas publicadas en formato digital en *La ciencia europea desde 1650 hasta 1800*, Actas del Seminario Orotava de Historia de la Ciencia: Actas años XIII y XIV (Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia), Consejería de Educación, Cultura y Deportes del Gobierno de Canarias, enero de 2007²; así como, en relación con Vico, numerosos escritos y ediciones sobre P. Giannone, T. Cornelio, P.M. Doria, C. Galiani, etc. Para una información amplia y profunda remitimos a la extensa memoria realizada por Fabrizio Lomonaco “In ricordo di Maurizio Torrini”, en el vol. LII del *Bolletino del Centro di Studi Vichiani*, 2020, pp. 19-34³.

Personalmente, coincidí con Maurizio Torrini en varias ocasiones en Nápoles y alguna en Roma, a propósito de eventos académicos e investigadores filosóficos, y lo consideraba una persona elegante en el trato y de erudita conversación. La primera vez fue en el Congreso de 1994 en el Suor Orsola Benincasa de Nápoles sobre *Giambattista Vico nel suo tempo nel nostro*, invitados por gentileza del rector Francesco Maria De Sanctis, aunque la contribución de Torrini no llegó a aparecer en el volumen de las actas, publicado en 1999 por CUEN (Nápoles), a cargo de Mario Agrimi. Más tarde, coincidimos en el Congreso Internacional *Vico nel mondo / Il mondo di Vico* (Roma, 15 – Sansepolcro 18-19 abril de 1999) organizado por Franco Ratto, luego publicadas las contribuciones en el volumen homónimo, a cargo del mismo Ratto,

2. En: <https://fundacionorotava.org/publicaciones/actas-del-seminario-orotava-de-historia-de-la-ciencia-europea-desde-1650-hasta-1800/> Y en <https://biblioteca.juaneloturriano.com/Record/Xebook1-6431/t/la-ciencia-europea-desde-1650-a-1800-recurso-electronico-actas-anos-xiii-y-xiv-direccion-del-proyecto-fundacion-canaria-orotava-de-historia-de-la-ciencia>

3. Descargar artículo en versión PDF (206.07 KB)

en Guerra edizioni (Perugia, 2000), siendo la de Torrini: “Un amico di Vico: Tommaso Russo. ‘Divina mente’ e ‘Vero Metafisico’” (pp. 109-118). Lo invitamos, y nos hizo el honor de aceptar, al gran Congreso Internacional *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la Cultura Europea* que organizamos desde el C.I.V. en la Universidad de Sevilla –con la participación y ayuda de numerosas instituciones– y que tuvo lugar en la ciudad hispalense durante los días 4 al 9 de octubre de 1999, participando Torrini con la ponencia “*Vico nella scienza del suo tempo*”, en la que delineó el cuadro que caracteriza el debate científico napolitano en el cual Vico halla su idea de “ciencia”, un debate que no era ajeno a la “crisis de la conciencia europea”. Planteando este cuadro de tiempos críticos, se viene a sugerir cómo la comprensión que Vico tiene de su ciencia contemporánea es suficiente, al menos en el primer decenio del s. XVIII, en relación con el contexto napolitano. Contribuyó también con el texto para la publicación de los contenidos: “Vico nella scienza del suo tempo”, en *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, 3 vols., E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos (Eds.), Edizioni La Città del Sole, Nápoles, 2001, vol. II, pp. 571-587⁴. La fotografía que ilustra arriba este *In Memoriam*, corresponde al momento de la conferencia de Torrini en Sevilla en 1999. Con todo ello, hemos querido rendirle un pequeño homenaje pero sentido recuerdo al historiador de la filosofía y de la ciencia; y que fue materialmente imposible incluir en el anterior volumen de *Cuadernos sobre Vico*.

José M. Sevilla Fernández
Director de *Cuadernos sobre Vico*
Sevilla, abril de 2021

4. Vid. <http://institucional.us.es/civico/pensar-para-el-nuevo-siglo-giambattista-vico-y-la-cultura-europea/>
<http://institucional.us.es/revistas/vico/vol.13-14/29.pdf> pp. 393-394 y 396.
<https://institucional.us.es/revistas/vico/vol.13-14/14.pdf>

MONOGRÁFICO DE ESTUDIOS CLÁSICOS (II). UNA PRESENTACIÓN

Continuamos en *Cuadernos sobre Vico* con el programa de edición de textos *clásicos* de estudios sobre Vico, hasta ahora principalmente traducidos de otras lenguas y de conocidos autores, pero que contendrá en próximos volúmenes también *clásicos* de autores quizás no tan conocidos en el ámbito contemporáneo de los estudios viquianos, así como la continuación de ediciones cuidadas de textos sobre Vico originalmente publicados en lengua española (lo que ya se ha venido haciendo, desde el comienzo de *Cuadernos sobre Vico* en 1991, en la sección dedicada a *Biblioteca Viquiana*). Acerca de dicho programa dimos buena cuenta en la “Presentación” del primer “Monográfico de Estudios Clásicos” que constituyó el número 34 de *Cuadernos sobre Vico* (2020), a cuyas páginas 15-18 remitimos.

Hoy presentamos este nuevo, y segundo, monográfico que –en su periodicidad prevista de alternar, cada año, un volumen monográfico de textos clásicos en uno y un volumen de estudios misceláneos en otro– viene dedicado a Pietro Piovani por el Centenario de su nacimiento (1922-2022), y también en recuerdo de los 120 años del nacimiento de Ernesto Grassi. Del primero se ofrecen dos estudios piovanianos, sugeridos por Fulvio Tessitore y con los permisos del mismo, traducidos del italiano por María-José Rebollo y por Miguel A. Pastor. Se trata de *El pensamiento filosófico meridional entre la ciencia y la “ciencia nueva”*, de 1959, y *Ejemplaridad de Vico*, de 1969, ensayo aún hoy día *manifesto* del viquismo que ha marcado el devenir de los estudios y de la imagen

sobre Vico en los últimos cincuenta años. La publicación de esta *ejemplaridad* merece ya la edición de este volumen.

Acompañan a la edición en español de ambos textos de Piovani un “Prólogo” a cargo de Tessitore, originalmente de 2015 en italiano, traducido por Alfonso Zúñica; y traducida por el mismo también la “Nota a dos estudios de Pietro Piovani”, originalmente para la ocasión escrito por Manuela Sanna. Del segundo autor son reeditados, por sugerencia y con permiso de Emilio Hidalgo-Serna, las dos traducciones del inglés a cargo de Jorge Navarro Pérez, de 1999, de los textos de Grassi *¿Filosofía crítica o filosofía tópica? Meditaciones sobre “De nostri temporis studiorum ratione”* (1969) y *Vico contra Freud: la creatividad y el inconsciente* (1981). Antecede a estos una presentación a cargo de Jéssica Sánchez Espillaque, conocida estudiosa del pensamiento y de la obra de Grassi: “Contra el racionalismo: una filosofía retórica. Nota a dos textos de Ernesto Grassi”.

Por el Centenario de la muerte de Charles E. Vaughan hemos rescatado y traducido del inglés, a cargo de George León Kabarity, el ensayo *Giambattista Vico: Un pionero del s. XVIII* (1903), en el que se muestra el fuerte interés del profesor de Literatura Inglesa –en la Universidad de Leeds– por difundir a principios del siglo XX la originalidad de las ideas de Vico. El traductor al español ofrece desde EE.UU. una Nota al texto de Vaughan que titula “La incompletud de lo claro”.

A los textos tanto de Benedetto Croce como de Giovanni Gentile aparecidos en lengua española en el anterior primer Monográfico, se añaden cuatro nuevos como continuación de los mismos. A los “Tres estudios sobre Vico. Extraídos y traducidos de *La filosofía di G.B. Vico* (1911)”, se suman ahora otros dos más correspondientes a los capítulos III y IV de la citada obra croceana: *La estructura interna de la “Ciencia Nueva”* (1911) y *La forma fantástica de conocer. (La poesía y el lenguaje)* (1911), traducidos igualmente por José M. Sevilla y con una Nota suya de presentación. Y en lo que se refiere a Gentile, a los anteriores “Dos estudios viquianos. *El pensamiento italiano en la época de Vico* (1915) y *Descartes y Vico* (1938)”, traducidos por Alfonso Zúñica y con un extenso estudio introductorio –“Presentación”– de los mismos a cargo del investigador de la Universidad de Sevilla y traductor de Gentile, se añaden ahora bajo la responsabilidad académica del mismo Zúñica la traducción de dos estudios de juventud: *Los primeros estudios sobre la estética de Vico* (1901) y *Perfil bio-bibliográfico de Giambattista Vico* (1903),

que muestran el peso de Vico en la formación filosófica de Gentile. De hecho, “Vico en la formación pisana de Gentile” se titula el “Estudio preliminar de dos escritos juveniles de Giovanni Gentile sobre Vico”, obra de Zúnica y publicado a modo de Presentación de los dos textos gentilianos.

No por breve deja de ser representativo e importante el apunte de lecciones de Antonio Labriola *Exposición crítica de la doctrina de Vico* (1871), traducido en castellano por Miguel A. Pastor, quien realiza un estudio de “Presentación de los escritos viquianos de Labriola” en el que analiza “La influencia del pensamiento de Vico” en el filósofo marxista italiano.

En el presente volumen hemos incluido al comienzo, como lamentablemente se está convirtiendo en algo frecuente pero no por ello deseado, dos recuerdos a sendas figuras recientemente desaparecidas. Un *In Memoriam* de Maurizio Torrini (1942-2019), rememoración que no llegó a aparecer en el anterior volumen de *Cuadernos sobre Vico* (n. 35, 2021), lo que ahora subsanamos con respeto y sentimiento por la muerte del gran historiador de la filosofía y de la ciencia. El otro *In Memoriam* supone una gran sorpresa y pena al haber conocido la noticia de la muerte, en marzo de este mismo año, del erudito francés historiador de las ideas y reputado estudioso viquiano Alain Pons (1929-2022), muy vinculado a la presente revista y a los proyectos de la misma, y de la que era destacado miembro del Consejo Consultivo.

Una última cosa: la Revista agradece a Alfonso Zúnica, investigador de la Universidad de Sevilla y que actualmente realiza sus labores de investigación en la sede del CIV en la Facultad de Filosofía, su implicación en la empresa del presente número 36 y su estimable colaboración en la composición y edición del mismo.

José M. Sevilla
Director de *Cuadernos sobre Vico*
Sevilla, diciembre de 2022



Centenario del nacimiento de Pietro Piovani

«EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO MERIDIONAL ENTRE LA NUEVA CIENCIA Y LA “CIENCIA NUEVA”» (1959) y «EJEMPLARIDAD DE VICO» (1969)

PIETRO PIOVANI
(1922-1980)

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 filosofia nuova di Vico*, a cargo de F. Tessitore, Morano, Nápoles, 1990, pp. 11-53.

PIETRO PIOVANI, «Esemplarità di Vico», *Nuova Antologia*, 103, 1968, pp. 151-164, ahora en *La filosofia nuova di Vico*, a cargo de F. Tessitore, Morano, Nápoles, 1990, pp. 117-135.

FULVIO TESSITORE, *Premessa a GIOVANNI MORRONE, La scuola napoletana di Pietro Piovani*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2015, pp. XI-XVIII.

Presentación por
Manuela Sanna
Universidad de Nápoles

Traducción del italiano por
Alfonso Zúnica García, Miguel A. Pastor Pérez
y María José Rebollo Espinosa
Universidad de Sevilla

Autorización para traducción y publicación de los textos en *Cuadernos sobre Vico* liberada por el Dr. D. Fulvio Tessitore.

© *Cuadernos sobre Vico* 36 (2022)

[29]

Sevilla (España, UE). ISSN 1130-7498 e-ISSN 2697-0732

© de las traducciones: Miguel A. Pastor Pérez, María José Rebollo Espinosa y Alfonso Zúnica García

© ISPF – CNR – © Fulvio Tessitore

NOTA A DOS ESTUDIOS DE PIETRO PIOVANI

Manuela Sanna
Universidad de Nápoles

En la biblioteca de Pietro Piovani, actualmente conservada en la Academia de la «Sociedad nacional de ciencias, letras y artes» de Nápoles, se encuentra el escritorio en el que el Profesor trabajaba con los cajones llenos, tal como los había dejado. Todo está intacto, atendiendo a la voluntad del más ilustre y amado de sus discípulos, Fulvio Tessitore, que ha devuelto a esa habitación una potente y sugerente emotividad cargada de recuerdos. Cuando en 1990 Tessitore decidió publicar los ensayos encontrados en «una estropeada carpeta de color celeste, guardada en el pequeño armario de la sala donde Pietro Piovani conservaba los materiales de los trabajos en vías de desarrollo»¹, les dio el título de *La filosofía nuova di Vico*, respetando la etiqueta que el propio autor había puesto. Nunca un título fue tan eficaz, ya que el camino filosófico que emerge de los densos ensayos dedicados a Vico se puede verdaderamente definir como «nuevo» en todos los sentidos.

La dedicación de Piovani al «problema Vico» fue incesante, escrupulosa y clarividente, solo sintetizable en la institución del «Centro di studi vichiani»

1. FULVIO TESSITORE, *Presentazione a P. Piovani, La filosofia nuova di Vico*, a cargo de F. Tessitore, Morano, Nápoles, 1990.

(1984), en la fundación del *Bollettino del Centro di studi vichiani* (1971), de la colección de «Studi vichiani» (1969) y en la inauguración del enorme proyecto de la edición crítica de las *Obras* de Vico (1982), ya casi llevada a término bajo la guía y coordinación de Fulvio Tessitore. Operaciones culturales sabias y destinadas a durar largo tiempo, que respondían a la convicción, nunca debilitada, de juntar a filósofos, filólogos y eruditos dispuestos a ocuparse de la filosofía viquiana y de su intrínseco significado en el seno de la historia de la filosofía. Como eficazmente subrayaba Eugenio Garin,

el estudio de Vico era para él –nunca se cansó de decirlo– un camino abierto, largo, aún por recorrer. La “nueva fase” de los estudios ha mostrado que, lejos de ser una etapa ya superada en el proceso del pensamiento moderno, Vico representa una concepción original y fecunda todavía no agotada, y tan cercana a nuestros problemas más tormentosos. Solo es necesario volver a escucharlo en su auténtico lenguaje. Piovani trabajó hasta el final para devolvérselo así².

De los dos ensayos piovanianos que aquí se publican en español, gracias a la generosa invitación de José Manuel Sevilla Fernández, uno es de 1959, *El pensamiento filosófico meridional entre la nueva ciencia y la “ciencia nueva”*, y otro, de 1968, *Ejemplaridad de Vico*, ambos recogidos en el volumen de Tessitore. No ha sido fácil realizar una elección entre la mole de trabajos, todos igualmente importantes, presentes en la bibliografía piovaniana. Estos dos ejemplos de escritura sobre Vico –que no son de los más traducidos– nos parece que representan bien la propensión hacia una libre filosofía de lo individual en una nueva relación entre individual y universal. La contemporaneidad del pensamiento viquiano emerge con fuerza en estas páginas, en la convicción de que

el Vico de Piovani todavía es capaz de ofrecer a la reflexión contemporánea todo el interés de un importantísimo episodio de la aventura hacia lo “individual”: lo “individual” sin “anclajes”, liberado de las tranquilizaciones de las viejas y nuevas “ontologías”³.

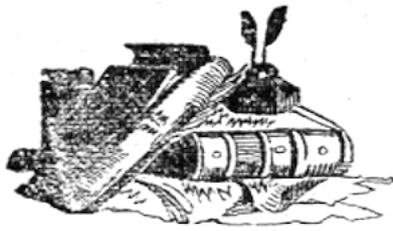
2. EUGENIO GARIN, «Gli studi vichiani di Pietro Piovani», *Bollettino del Centro di studi vichiani*, 14-15, 1984-1985, pp. 7-19; p. 19.

3. ENRICO NUZZO, *Gli studi vichiani di Pietro Piovani*, en ID, *Tra ordine della storia e storicità*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2001, pp. 241-326, p. 83.

En 2022 fue el aniversario del nacimiento de este Maestro de los estudios viquianos, y, al recordarlo en las páginas de su «Bollettino», Fulvio Tessitore evoca con conmoción «el obstinado rigor de la fidelidad a los Maestros. Una fidelidad, como se debe, jamás pasiva, siempre libre en la autónoma individuación de los nuevos problemas junto a la reflexión sobre los viejos»⁴. Y es en este espíritu, airosamente abierto hacia el futuro, en el que nos unimos al recuerdo de los célebres *Cuadernos sobre Vico* y de su fundador, José Manuel Sevilla Fernández.

Traducción de Alfonso Zúñica García

4. FULVIO TESSITORE, «Presentazione», *Bollettino del Centro di studi vichiani*, 52, 2022, p. 7.



PRÓLOGO

ESCRITO PARA

LA SCUOLA NAPOLITANA DI PIETRO PIOVANI

Fulvio Tessitore
Universidad de Nápoles

RESUMEN: Como presentación de los textos de Piovani, la Dirección de *Cuadernos sobre Vico* presenta traducido el *Prólogo* escrito por Fulvio Tessitore al libro de Giovanni Morrone, *La scuola napolitana di Pietro Piovani* (Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2015). En este texto, Tessitore, discípulo directo de Piovani, ofrece con gran eficacia expresiva un perfil psicológico de su maestro como estudioso, reconstruyendo los episodios más importantes de su vida intelectual y la influencia que esta tuvo en la cultura de la Nápoles de su tiempo.

PALABRAS CLAVE: Giambattista Vico, Pietro Piovani, *Centro di studi vichiani*, Nápoles, Fulvio Tessitore, Alfonso Zúnica García [trad.].

ABSTRACT: As an introduction to Piovani's texts, the editorial team of *Cuadernos sobre Vico* presents a translation of the Foreword written by Fulvio Tessitore for Giovanni Morrone's book, *La scuola napolitana di Pietro Piovani* (Edizioni di storia e letteratura, Rome, 2015). In this text, Tessitore, a direct disciple of Piovani, effectively provides a psychological profile of his teacher as a scholar, reconstructing the most significant episodes of his intellectual life and the influence it had on the culture of Naples in his time.

KEYWORDS: Giambattista Vico, Pietro Piovani, *Centro di studi vichiani*, Naples, Fulvio Tessitore, Alfonso Zúnica García [transl.].

PUBLICACIÓN ORIGINAL: FULVIO TESSITORE, *Premessa* a GIOVANNI MORRONE, *La scuola napolitana di Pietro Piovani*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2015, pp. XI-XVIII.

La diligente recopilación de información bibliográfica, acompañada por el agudo estudio interpretativo sobre la que es definida como “escuela napolitana” de Pietro Piovani, que aquí presentamos y que ha sido llevada a cabo por un excelente discípulo de dicha “escuela”, es un debido y justo acto de homenaje a un Maestro ejemplar, que además fue una de las más originales y prestigiosas figuras de la filosofía italiana de la segunda mitad del siglo XX.

He promovido este trabajo, por el cual estoy muy agradecido a Giovanni Morrone, por algunas razones que deben ser expuestas con claridad y sin preocuparse de si parecen “políticamente correctas o incorrectas”. No tengo ninguna duda de que cuando se escriba la historia de la cultura filosófica italiana del siglo XX, los narradores dignos de ser contados entre los historiadores atentos a describir y capaces de comprender dedicarán la atención adecuada a esta original personalidad (lo repito), capaz de “trabajar por su cuenta”, rigurosa, esquiva y fiel como pocas a la eticidad del saber, la cual, con seria y manzoniana auto-ironía, gustaba de definirse como «el último exponente del monaquismo occidental». Y no era una ocurrencia ingeniosa.

Hombre de inteligencia crítica, lúcida, aguda y sin miramientos, verdadero sismógrafo de las exigencias profundas del presente, discípulo de Giuseppe Capograssi, otra personalidad “excéntrica” de la gran cultura italiana *novacentesca*, Piovani advirtió proféticamente de los riesgos de la “cultura” de los medios de comunicación de masas. Comprendió los procesos de mistificación que albergaban en su seno, erigiendo a parámetro la publicidad y la moda, o sea, lo efímero, lo aparente y lo ruidoso. Intentó poner en guardia sobre ello, consciente de las convulsiones que provocarían. En su elección – que no fue la de la polémica a gritos, descompuesta y vulgar, sino la del ejemplo, es decir, la de la distinción, sin vanidad ni presunción, y por eso plenamente consciente de sí– no albergaba ningún conservadurismo. En pocas y agudísimas palabras sobre *La scuola di Croce*, escritas inmediatamente después de la muerte del gran filósofo napolitano, que él estimaba pero no amaba, Piovani esbozó la imagen del fundador de una escuela que no desdeñaba – porque sabía que no podía hacerlo en el culmen de la modernidad– el uso de medios cuya recentísima eficacia reconocía: la impresión incluso cotidiana, la coordinación de editoriales de cultura, la atención a revistas libres en la escucha de las ideas más diversas y, en consecuencia, fuertemente caracterizadas por sus propios valores, la tribuna parlamentaria, la bancada del gobierno, la

fundación de centros de investigación severos, austeros, inflexibles, incluso ásperos en la investigación de la verdad y las verdades. Tanto más cuando intuyó o, mejor, comprendió la profundidad de la crisis de las instituciones universitarias y académicas, vivida al alba de la segunda mitad del siglo pasado. Lo demuestran las duras, afligidas y polémicas páginas de un opúsculo que todavía hoy, especialmente hoy, merece ser leído y releído, y que Piovani escribió en pleno '68 y publicó en los primeros meses de 1969: *Morte (e trasfigurazione?) dell'Università*. A él siguieron otras breves intervenciones sobre la “actualidad” y “utilidad” de las academias o sobre la propuesta de un sistema tripolar de organización del saber, organizado en torno a las academias, lugares de elaboración y confrontación de ideas libres y diversas, las universidades, dirigidas a la formación y desarrollo de siempre nuevas y renovadas clases dirigentes, y el Consiglio Nazionale delle Ricerche¹, dedicado a la programación y apoyo de los grandes proyectos científicos.

Todo ese fervor de ideas y proyectos tiene una fecha de nacimiento y un lugar de férvida elaboración: Nápoles 1963.

Vencedor de un concurso de cátedra, con poco más de treinta años, Piovani impartió filosofía del derecho durante dos años en Trieste y ocho en Florencia, en la Facultad de Derecho. En 1962, con cuarenta años, edad todavía precoz para entrar en una sede que se consideraba el culmen de una prestigiosa carrera, Piovani fue llamado a Roma “La Sapienza”. Era una sede a la que aspiraba, sobre todo porque, napolitano de nacimiento de madre lombarda y padre romañol, no tuvo nunca intención de dejar Nápoles, donde sin embargo no tenía interés por enseñar. Piovani, devoto inflexible del valor del tiempo, se preocupaba de reducir los tiempos muertos (o casi) de los viajes en tren. Soy testigo de que en once años de docencia lejos de Nápoles, con inflexible e inexorable puntualidad salía el jueves por la mañana y volvía el sábado por la tarde, para dedicar, en monacal recogimiento, los otros cuatro días a sus estudios, jalonando cada día con férrea meticulosidad. Una de las primeras advertencias que recibí –cuando superé el difícil examen al que me sometí para intentar ver si presumiblemente disponía de las capacidades para seguir la vida de los estudios (me dijo, sin ninguna piedad: «recuerde que se esposa con la

1. El Consiglio Nazionale delle Ricerche (Consejo Nacional de Investigaciones) es el principal órgano del Estado italiano para la regulación y supervisión de la investigación científica en las universidades. [N. T.]

Virgen Pobreza»)— fue: «tenga bien presente que cuando se pierde el primer minuto de una hora, con gran facilidad se pierden los otros cincuenta y nueve». Y desde entonces, rápidamente aprendí que no era una ocurrencia ingeniosa. A tal respecto, desde que conseguí la exacta dimensión comportamental, he tenido que afrontar duras pruebas, soportar duros reproches, dispuestos incluso a infligir humillantes retractaciones, que no se ahorra este hombre sensibilísimo, gran señor, capaz de grandes y generosos afectos (de los cuales también me he beneficiado mucho). ¿Quién sabe qué pensarían de ello los actuales caballos de carreras, desviados por la confusión sindicalista entre obligaciones de estudio y trabajo en una oficina postal (lo cual sea dicho con todo el respeto por esta importante profesión que Piovani tanto apreciaba)?

En Roma, sin embargo, el Maestro no se encontró bien, él, que estaba acostumbrado al rigor geométrico de la urbanidad florentina y a la insospechable y aun así fortísima discreción del señor napolitano que sabe siempre excavar en la urbanidad napolitana el pesimismo del sentido de la humana finitud bajo el efervescente chisporroteo de una vitalidad incontenible por la enérgica voluntad de vivir. En Roma Piovani encontró el parasitismo formalista de la capital y, sobre todo, el gusto del poder por el poder. Así, después de haber fijado la fecha y escribir el texto de la conferencia que entonces era costumbre pronunciar al tomar posesión de una nueva cátedra universitaria, anuló la cita y decidió volver a Florencia, reconociendo, si no una derrota, un error. Pero por pura casualidad (de la cual soy testigo directo), un encuentro ocasional con el profesor Ernesto Pontieri, prestigioso historiador “medieval y moderno” en la Facultad de Letras napolitana, que hacía poco había dejado su largo rectorado de la Universidad Federico II, el Profesor recibió de un gran admirador suyo la decidida invitación a venir a Nápoles, a la Facultad de Letras, que era el verdadero deseo del Maestro, convencido de que la “filosofía del derecho” era una ciencia filosófica. La fuerte y prestigiosa insistencia lo convenció, y Piovani aceptó con su habitual y señorialísima discreción. Había que evitar turbar aspiraciones de consolidadas presencias en la Facultad, por lo que no aceptó la oferta de una cátedra “mayor” (ocupada por un “Encargado” [*Incaricato*], como entonces se decía), y asumió la cátedra vacante de Historia de las doctrinas políticas, iniciando una carrera que en 1968 lo conduciría a la cátedra de Filosofía moral, que consideró su lugar adecuado, manteniéndola hasta su prematura muerte en 1980.

Tengo que decir que, para mí, esta opción de Piovani fue una suerte, y estoy obligado a abrir un paréntesis personal como justificación de mi testimonio. Conocí a la familia Piovani cuando, con cinco años, fui inscrito a primero de primaria [*prima elementare*] (que abandoné enseguida, en 1942, por la evacuación bélica de mi familia) en la napolitana escuela “Quarati”, donde el padre del Profesor ejercía de director y la madre de maestra, la severísima, inteligentísima y enérgica señora Olga. Desde entonces mis estudios fueron dirigidos por los señores Piovani. Después de primaria, en la escuela secundaria, encontré a la profesora Lia, hermana del Profesor, que también daba clases allí, aunque no a mi grupo. Sin embargo, a pesar de ello, siguió con afecto mis sufridos estudios de esos años difíciles. Recuerdo bien la elegante y juvenil figura del Profesor, que con vergüenza yo miraba por el rabillo del ojo cuando su madre o su hermana sometían a duras reprimendas a un estudiante por aquel entonces tímido y discol, aunque no falto de cultura por su personal gusto de lecturas. Cuando terminé el bachillerato, superando con espléndido éxito el entonces bastante difícil examen de selectividad en el gran “Sannazzaro”, las señoras Piovani quisieron que conociese al Profesor, catedrático desde hacía algunos años. Desde entonces he disfrutado de la condición de discípulo del prof. Piovani y desde entonces profeso fuerte fidelidad y gratitud al Maestro “para-mí-siempre-vivo”, al cual debo todo lo que soy, he sido y he intentado ser. Lo digo y no me canso de repetirlo, con orgullo y humildad sincera, especialmente cuando me veo obligado a asistir a ejemplos dolorosos de mistificación innoble, de miserable infidelidad, de despreciable ingratitud. El Profesor siguió mis estudios universitarios, me sugirió el tema de la tesina de laurea, defendida, sin embargo, no con él, entonces catedrático en Florencia, donde enseguida me nombró ayudante voluntario [*Assistente volontario*]. Desarrollé esa función durante dos años, hasta que el Maestro se fue a Roma y yo vine a Nápoles como ayudante extraordinario [*Assistente straordinario*] y luego ordinario. Gracias al incansable trabajo, que debía cultivar quien quisiese colaborar con Piovani, conseguí en 1964 la “libre docencia por méritos excepcionales” (título que ostentaba con orgullo quien, como yo, lo conseguía antes de los cinco años desde la graduación universitaria). Y en 1965 gané el concurso a cátedra, también yo en Historia de las doctrinas políticas, que impartí hasta 1975, cuando asumí la docencia de Historia de la filosofía en la Facultad de Letras. He recordado estas fechas y avatares personales, en primer lugar para repetir también en esta ocasión mi fidelidad y

gratitud de ya más de cincuenta años (que para mí no es “un sentimiento con fecha de caducidad”) al Maestro, pero también para dar muestra de mi cercanía a él durante más de treinta años, cercanía que deja en mí unos recuerdos que aquí entrego al papel y que solo yo puedo recoger.

Sin retórica ni exageración, el año 1963 es una fecha epocal para la cultura filosófica napolitana, que entonces vivía el fin de una antigua y ya atrasada época, entre crocianismo ortodoxo fuera de la universidad y cansada repetición en la universidad. Gracias a Piovani, la universidad conoció jóvenes y valiosos docentes y reconquistó relaciones nacionales e internacionales, las gloriosas academias napolitanas vivieron una estación de verdadera refundación y se retomó la antigua napolitana «vocación por imprimir libros», como precisamente Piovani escribió en un memorable artículo del *Corriere della Sera*.

Antes he hecho referencia a su personalidad como estudioso. Vuelvo sobre ello. Piovani fue discípulo de Giuseppe Capograssi. Este –un “católico filósofo” y no un “filósofo católico”, como Piovani decía y no por motivos ideológicos– había seguido a su vez un camino totalmente autónomo respecto al ambiente cultural de sus años. Sensible a las novedades del idealismo decimonónico y del neoidealismo del siglo XX, que sin embargo no compartía, estudioso de Vico y Rosmini (por nombrar a los principales), conocedor de Marx, de grandes historiadores del derecho, a partir de Jehrings, de la filosofía francesa de finales del XIX y principios del XX, había puesto en primer plano el tema de la “experiencia común” para construir una filosofía como ciencia de realidad capaz de comprender las exigencias del individuo singular, pero no solipsista, y de comprender el valor fundacional de la responsabilidad individual. Piovani lo siguió en esta dirección, que renovó muy autónomamente, como bien ilustra Morrone en su trabajo.

De este recorrido me urge subrayar aquí un aspecto característico y fuertemente importante para un filósofo que se inicia en el mundo de la investigación escrupulosa en la Italia de la segunda guerra mundial. Piovani razonó –con atención a Rosmini y al primer Blondel– sobre el significado de la acción, dominada por un intrínseco criterio normativo, en sentido ni activista ni misológico ni solipsista. Al contrario, como condición de rescate de la originaria “datidad” del sujeto individual, un “queriente que no se ha querido”, que reivindicaba esta condición suya descubriendo y aceptando, en su determinación ética kantiana, el mundo de la experiencia histórica y moral; de ahí el nexo derecho-ética-historia. De aquí la investigación minuciosa de la *Realität*,

que se hace *Wirklichkeit*, pero no en el sentido hegeliano de la ineluctable necesidad de que el hacer sea hecho, sino en el sentido opuesto del construir problemático (diría el *Aufbau* diltheyano) siempre consciente de los riesgos y de los límites del actuar, perennemente en lucha precisamente con lo necesario, en nombre de una libertad que es conquista continua de sujetos responsables; los cuales conocen el valor de la acción, pero no conocen la garantía del «éxito», y mucho menos de la «salvación» gracias a la acción. No sorprende que *Normatividad y sociedad* sea el título del primer libro programático de Piovani, publicado en 1949. Todo eso, también a partir del ejemplo de Capograssi, fue estudiado por Piovani sin confines disciplinares, sin ninguna preocupación por haber atravesado fronteras entre «provincias pedagógicas» distintas o incluso nacionales. Todo ello lo hizo inmune a cualquier complejo de inferioridad respecto a las culturas no italianas (empezando por las de los países vencedores de la guerra, verdadero castigo de una conciencia nacional perdida) o a cualquier rechazo de comprender los orígenes, también tradicionales, del mundo en el que le había tocado vivir y del que tenía que afirmar los elementos característicos, que, para bien o para mal, habían marcado su desarrollo o su tragedia (como la de la «guerra disolutiva», la «catástrofe» bélica). Dicho en términos más simples, Piovani no sintió necesidad alguna de renegar ni de su propia formación ni de los orígenes de esta gran cultura italiana decimonónica (de la cual también conoció las contorsiones «vanguardistas» de principios del XIX). Para ser aún más claros, Piovani no sintió ninguna necesidad de «liberarse de la hegemonía del idealismo». Al contrario, de él pudo comprender «el peso en la historia de Italia» (así quería titular un amplio y densísimo estudio, que por razones editoriales acabó como título, con estúpida costumbre, de una colección, de todas formas importante, sobre la Historia de Italia). Coherentemente con lo que se ha dicho hasta ahora, Piovani no señaló, sino que combatió, considerándola prueba de una incorrecta insuficiencia teórica e historiográfica, la amalgama de experiencias diversas, para cubrir lo que se consideraba necesario cubrir, o confundir lo que era necesario confundir por temor a ser emparentados con experiencias compartidas pero condenadas por la historia (al menos aparentemente en el fragor de las armas). Podría dar ejemplos significativos. Diligente estudiante de la *Existenzphilosophie* (especialmente en la versión jasperiana), rechazó toda mezcla gobernada por funambulismos hermenéuticos heideggerianos (y sin embargo conoció con profundidad los textos de Heidegger). Atento a las rupturas nietzscheanas, se burló de los intentos de emparentar Nietzsche

con Marx, o Heidegger o Carl Schmitt. Del mismo modo, respecto a su Vico, escribió páginas memorables sobre ridículos acercamientos inventados entre el originalísimo filósofo napolitano y, yo qué sé, Rousseau o Spinoza, sin los cuales Vico parecía no poder acceder a los esplendores de la modernidad, quizás por haber vivido miserablemente en una ciudad que alguno ignorantemente llamó «muerto rincencillo de la historia»². No prestó ninguna atención a la investigación de quiénes fueron “los contemporáneos” de Vico, preocupado por la “actualidad” histórica e historicizante de esa novísima filosofía “sin naturaleza”, como dijo en consciente polémica. Y, al respecto, no ahorró en comentarios hirientes y despiadados.

Fueron esos los criterios que él llevó a Nápoles, retomando las grandes tradiciones de los siglos XVII, XVIII y XIX (también esta vez fuera de los esquemas, por ejemplo, del de la distinción entre *veteres* y *novatores*, en todo caso curioso del porqué unos y otros lo fuesen o pareciesen), preocupado por hacer “mapas” minuciosos de una “geografía de la cultura”, en polémica con cualquier forma de falsificación ideológica. Y entonces eran muchas las que se fabricaban, con graves consecuencias para el desarrollo de nuestro saber civil. No conoció “comisiones culturales” de partidos o agrupacioncillas varias, ni siquiera académicas. Él era académico de nacimiento. También académicamente, en años de clara distinción, por ejemplo entre “laicos” y “católicos”, actuó de manera independiente, como él decía, recurriendo a citas de Dante u otros poetas, también contemporáneos, de los que era finísimo lector. Fue ese el escenario que él consideró que debía actuar en Nápoles, una vez que se había decidido a llevar a cabo aquí su docencia. Y fue una elección innovadora, no dudo en decir revolucionaria, que fecundó la viejísima universidad de Federico y la novísima universidad salernitana (donde aceptó dar clases por poquísimo tiempo para abrir camino a algún joven discípulo suyo). Consideró que hacía falta “revitalizar” las gloriosas academias, la “Pontaniana” y la “Società Nazionale”, de las que defendió enérgicamente la autonomía, incluso física, respecto a la universidad, por aquel entonces necesitada de espacios didácticos y, por eso, dispuesta a cualquier acuerdo por defecto de cultura de quien entonces la dirigía. De la “Società Nazionale” aceptó la función de Secretario General, que desde entonces ha adquirido el valor de

2. Se refiere a Gramsci, que describe la Nápoles de Vico como «un angoletto morto della storia» en *Quaderni del carcere*, Giuliano Einaudi Editore, Turín, 1975, vol. I, p. 504. [N. T.]

renovado centro propulsor. Aquí, para poner solo algún ejemplo, quiso hacer públicas las reuniones, a comenzar por la solemne sesión inaugural (antes de él reservada solo a los socios), con información sobre la actividad desarrollada y con conferencias de amplio interés cultural y civil. Promovió algunas colecciones, como por ejemplo la de las “Fuentes para la historia cultural y social del Sur de Italia” [*Fonti per la storia culturale e sociale del Mezzogiorno d’Italia*] (que no a él sino a mí, que le sucedí en el cargo de Secretario General durante dieciséis años, tocó inaugurar y hacer crecer), o la de los “Perfiles y recuerdos” [*Profili e Ricordi*] de socios ilustres. Se trata de iniciativas que son el origen de los actuales “Lunes de las academias” [*Lunedì delle Accademie*] y de los “Jueves académicos entre la Pontaniana y la Academia de Ciencias morales y políticas” [*Giovedì accademici tra la Pontaniana e l’Accademia di Scienze morali e politiche*]. Sintió la necesidad de un compromiso especial para que Nápoles recuperase su ilustre tradición edicitorial y de cultura. Por eso promovió una nueva programación en la gloriosa editorial Morano, la más vieja de Italia, al menos en lo que se refiere a continuidad de dirección familiar y, aparte de las colecciones que fundó y dirigió o codirigió (según una costumbre inspirada en la discreción señorial, contraria al vulgar exhibicionismo), sugirió publicaciones importantes. Puedo recordar el papel que tuvo para que Morano publicase las obras de Piero Calamandrei, que había sido colega suyo en Florencia, o de Francesco Carnelutti, del que había sido muy amigo, así como de clásicos libros de filosofía civil de Rodolfo Mondolfo, con cuya estima contó hasta la muerte del noble estudioso de la antigüedad. De alguna manera he continuado su obra promoviendo las nuevas colecciones, iniciadas más tarde, como por ejemplo la “Colección de lingüística y crítica literaria” [*Collana di linguistica e critica letteraria*] (dirigida por Emilio Bigi y Maurizio Vitale), la “Colección de historia” [*Collana di storia*] (dirigida por Giuseppe Giarrizzo e Pasquale Villani), la “Colección de teoría política” [*Collana di teoria politica*] (dirigida por Giuliano Marini e Michele Stoppino), todas iniciadas a mitad de los años 80. A ellas se unieron otras dirigidas o codirigidas por mí, como se verá a continuación.

Del mismo modo, Piovani trabajó para la recuperación de Guida Editori, también aquí con mi contribución. Se pueden ver sus frutos en la bibliografía publicada. Cuando consideró —en años de profunda crisis de la universidad— que hacía falta constituir una pequeña napolitana Fundación Cini (que era su programa, fracasado por impaciente inconsciencia), favoreció la constitución

de una editorial que debía ser, de alguna manera, la portavoz de la naciente institución y para la que pensó el nombre “Bibliopolis”.

Estudioso de Vico, cuya grandeza en la filosofía moderna y centralidad en la vida de la Nápoles cosmopolita entendió perfectamente, quiso que se constituyese a inicios de los años 70 el Centro di Studi Vichiani que al principio situó en la neonata Universidad de Salerno, donde entonces yo era profesor. Dentro de dicho Centro, que pronto fue reconocido como instituto del Consiglio Nazionale delle Ricerche, quiso que se iniciase la edición crítica [de las obras de Vico], junto a una revista, el *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, que hoy ha alcanzado ya los cuarenta y cuatro años de vida, y a una colección de monografías, los “Studi vichiani”, que hoy han llegado al 56º volumen³.

Se debe añadir que, en todo este intenso programa, llevado a cabo sin pedir a nadie aportaciones que pudiesen trastornarlo o limitar la autonomía de sus decisiones (empezando por las organizaciones políticas o comerciales), jamás se puso en discusión (como después alguna vez se ha intentado por miserable e inconfesada conciencia de la propia pequeñez) la dignidad intangible del *Alma Mater* universitaria, que tenía que volver a ser el centro propulsor de un renovado y renovador sistema.

Por eso, fue natural que, para intentar continuar su obra, cuando el Maestro falleció con tan solo 58 años, se decidiese constituir la Fondazione Pietro Piovani per gli studi vichiani, en torno a su biblioteca y gracias al modesto patrimonio que sus ahorros habían generado. Y esta persiste, apoyando nuevas iniciativas como la revista «Archivio di storia della cultura», puntualmente activa desde 1988, año en que la fundé, junto a las dos series de «Quaderni dell’Archivio di storia della cultura» y la biblioteca de textos y estudios «La cultura storica», que ha llegado al 46º volumen.

Más, mucho más, podría decir y debería decir, porque no es tan fácil expresar cuánto contribuyó a la obra de formación de una pequeña comunidad de estudiosos, educados en la libertad de investigación, aunque en el reconocimiento de una común opción, y en la inspiración ética del trabajo científico y de enseñanza. Si lo hiciese debería ceder, por necesidad de la narración, ante mis experiencias personales como investigador y docente. Ni puedo ni quiero

3. La revista sigue hoy activa, ya sólo en digital. Ha publicado en 2022 el 52º número. Igualmente activa sigue la colección “Studi Vichiani”, que en 2019 publicó su 59º volumen. [N. T.]

hacerlo, para no faltar a un estilo de vida que se me ha enseñado y que tenazmente he intentado continuar y transmitir (no siempre consiguiéndolo). Me limito a una única reivindicación, que hago con orgullo, sabiendo perfectamente que puede ser desmentida solo por mezquinos ambiciosos que desconocen lo que tocan: he cultivado la fidelidad que se debe a un gran Maestro, nunca he perdido la gratitud que le debo, sentimientos que he vivido con alegría, sin incomodidad, sin soportar peso alguno, siempre recordando la advertencia del leonardesco “beneficio” del vivir experimentado con «hostinato rigore». Ciertamente me ha costado gran esfuerzo hacer que el cuidado de este sentimiento diese frutos con esquivia e intangible dignidad; he padecido dolores y decepciones, que he soportado con paz –que esto no parezca paradójico–, feliz de habérselos ahorrado al Maestro “para-mí-siempre-vivo”.

Nápoles, 14 de junio de 2014.

Traducción de Alfonso Zúnica García



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 Giovanni¹, 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. Spaventa², 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»³, ha contribuido asimismo, más, quizá, «a superar todo abstracto nacionalismo filosófico»⁴, 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 resolverlos⁵. Después de todo, la misma historiografía que más directamente fue reunida por B. Spaventa⁶ 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»⁷. 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 confluir 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'Andrea⁸ 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 tramposas⁹.

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*¹⁰ porque a él se adaptan, sustancialmente, los múltiples elementos que parecen componerlo. Tal concepto es el concepto de *esperienza*¹¹, 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. Cornelio¹², 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 Capua¹³. 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»¹⁴ 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»¹⁵. Los «filosofantes», «*non rerum quam verborum captatores*»¹⁶, 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*»¹⁷. Es cierto que, en esta «disposición» o «vocación» antimetafísica¹⁸, 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 cientificismo¹⁹; 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 inmediato²⁰. 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 aristotelismo²¹. 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 dificultades²² 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*²³: 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 prestigio²⁴ 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»²⁵. Por eso la filosofía cartesiana es recibida en un sentido particular: especialmente como metodología, no como nueva metafísica²⁶. 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»²⁷: 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 sistematicidad²⁸ 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*²⁹ 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 resistencia³⁰, 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 universalista³¹. 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 Idea³² 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*³³, 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»³⁴, 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 ella³⁵, 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*³⁶ 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»³⁷. 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 Leibniz³⁸ 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»³⁹.

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 Renacimiento⁴⁰; 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, conedores 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 ciencia⁴¹ y Pascal, experto en física y moral, con palabras casi galileanas combate, con original apologética, los hombres «*déraisonnables*» 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*»⁴².

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»⁴³.

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 suya⁴⁴. 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»⁴⁵, 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»⁴⁶; si es verdad que es necesario desconfiar metódicamente de «las cosas ocultas o apariciones a nuestros sentidos»⁴⁷; 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»⁴⁸; 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»⁴⁹ 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»⁵⁰ 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 Cornelio⁵¹, 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»⁵². 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 particular⁵³. 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 Ilustración⁵⁴, 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 naturaleza⁵⁵.

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 excesiva⁵⁶; 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»⁵⁷, 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 Leibniz⁵⁸, sino como su

La filosofía italiana nelle sue relazioni con la filosofia 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 Vico⁵⁹, 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*⁶⁰, 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»⁶¹. 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»⁶².

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»⁶³, 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 contrarias⁶⁴ 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»⁶⁵; es necesario estudiar cómo y por qué la *erudición* ha generado *crítica*⁶⁶; 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 acogedores⁶⁷. 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*

⁶⁷. 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*.

EJEMPLARIDAD DE VICO (1969)

Pietro Piovani
(1922-1980)

RESUMEN: Texto original italiano con motivo del Tercer Centenario del nacimiento de Vico (1968), en un momento en que el *nuovo corso* de los estudios viquianos se estaba asentando. El artículo ofrece una visión de conjunto del pensamiento de Vico que da razón de su grandeza y classicidad, es decir, de su *ejemplaridad*. De esa manera, Piovani presenta un nuevo Vico que se contrapone al Vico de los “católicos”, de los “positivistas” y de los “neo-idealistas”; un Vico que quiere ser «solo viquiano», libre de precursorismos y adecuaciones a filosofías preconcebidas; un Vico que propone un filosofar nuevo y original centrado en torno a la historia y la filología.

Palabras clave: Giambattista Vico, catolicismo, positivismo, neoidealismo, historicismo, Pietro Piovani, María J. Rebollo & Miguel A. Pastor [trad.].

ABSTRACT: This is the original Italian text written on the occasion of the Third Centenary of Vico's birth in 1968, a time when the *nuovo corso* of Vico studies was taking root. The article provides an overview of Vico's thought, explaining his greatness and classicism, that is, his *exemplarity*. Piovani presents a new perspective on Vico, contrasting it with the Vico of the “Catholics,” the “positivists,” and the “neo-idealists.” This Vico aims to be *purely Vichian*, free from precursory influences and adaptations to preconceived philosophies. This Vico proposes a new and original philosophy centered around history and philology.

KEYWORDS: Giambattista Vico, Catholicism, positivism, neo-idealism, historicism, Pietro Piovani, , María J. Rebollo & Miguel A. Pastor [transl.].

PUBLICACIÓN ORIGINAL: PIETRO PIOVANI, «Esemplarità di Vico», *Nuova Antologia*, 103, 1968, pp. 151-164, ahora en *La filosofía nueva di Vico*, a cargo de F. Tessitore, Morano, Nápoles, 1990, pp. 117-135.

i Sobre qué bases, sobre qué razones esenciales reposa la grandeza de Giambattista Vico, del cual se conmemora en 1968 el tercer centenario de su nacimiento? Las respuestas tradicionales están todas, más o menos, en crisis. Y es natural que sea así: todo *clásico* es tal, conserva su permanente juventud, no porque se haya momificado en el museo de una rígida admiración, sino porque es rejuvenecido, reavivado por las diferentes relecturas de las generaciones sucesivas, que se apoderan de él haciéndolo propio, cada una a su modo, con el contraste, dentro de cada generación lectora, de las distintas opiniones personales. Un clásico que, a través de los siglos, diga a todos siempre lo mismo es un clásico que no dice nada a nadie. La crisis de las respuestas tradicionales es, por tanto, una buena señal: es un signo seguro de la renovada vitalidad de Vico como clásico.

Las respuestas tradicionales pueden, sintetizando por comodidad expositiva, reducirse a tres tipos. La primera es la respuesta, por así decir, de tipo católico, consagrada por una historiografía más capciosa que inteligente: Vico es el héroe de una especie de super-contrarreforma filosófica, que no solo hereda la savia más viva de la primera y de la segunda Escolástica, repensadas en términos más neo-platónicos que neo-aristotélicos, más neo-agustinianos que neo-tomistas, sino que, detectando o adivinando en Descartes al precursor de todas las negaciones libertinas e iluministas, en la resistencia a Descartes se le hace anticipado campeón de la filosofía anti-moderna, en nombre de la tradición cristiana y romana reelaborada, por el legado recibido, del pensamiento italiano no corrompido por modas extranjeras, que permanece fiel a su afirmada catolicidad de fondo.

La segunda es la respuesta, por así decir, de tipo positivista: Vico es grande porque, como Comte, incluso antes que Comte, buscó las leyes fijas que regulan el curso de la historia y de la sociedad; entendió que los grupos sociales proceden por estadios ternarios en las épocas de la humanidad; y anticipó el descubrimiento de esa física social que es la sociología.

La tercera es la respuesta de tipo, por así decir, neo-idealista, que aprovecha algunas indicaciones del período del Resurgimiento, insistentes en la grandiosa soledad del filósofo napolitano en su siglo: Vico, más que genéricamente contrario a Descartes, es hostil al Descartes que anuncia la Ilustración, exaltación de la razón abstracta y matematizante contra la historia, la fantasía, la espontaneidad de las formas ideales e institucionales de la vida civil; por eso Vico, extraño a todo lo que es ilustrado, es el romanticismo en

potencia; preservado de sus propias incomprensiones y de los desconocimientos circundantes, está reservado a la admiración del siglo XIX idealista o, mejor, de sus continuadores en el XX, que pueden casi forjarse de él la imagen de una especie de involuntario pre-Hegel del siglo XVIII.

Ninguna de estas tres interpretaciones parece ya convincente. La primera, la católica, siempre ha sido la más débil: de Vico, sumado todo, estaba dispuesta a admirar especialmente lo que estaba fuera de la sustancia de la *Scienza Nuova* o aquello que era menos viquiano en su pensamiento, en una deducción a temas escolásticos que no tenían necesidad de incomodar a Vico para encontrar numerosas formulaciones, más ordenadas, en la cultura italiana del XVII y XVIII. Sin embargo, esta exégesis, ansiosa de hallar por todas partes sobre todo al Vico platónico y escolástico, reivindicaba a Vico en sí, no a los olvidados y ocultados platónicos y escolásticos envejecidos, reconociendo así en el napolitano la levadura de una originalidad distinta, fundamentalmente anti-tradicional, no buscada en realidad (contradictoriamente) por sí misma. Al contrario, por el temor de tener que conceder demasiado a eventuales consonancias y adherencias peligrosamente, modernamente «románticas», esta exégesis dejaba en la sombra el tema del *consensus* obtenido por las verdades humanas repetidas y vividas por toda la humanidad en la historia, advertido como el más fecundo de los desarrollos solo de una pequeña parte de la propia publicidad católica decimonónica no desconocedora de Vico y, en rigor, más libre en sus movimientos especulativos por estar más segura de sí.

La segunda interpretación, la de tipo positivista, se limitó a la adaptación de algunos esquemas comtianos a fórmulas viquianas. Bastaba que hubiese estudiado a Vico con integral y benemérito «método histórico» positivo y esos esquemas se habrían quebrado bajo el peso, muy robusto, de profundizaciones histórico-eruditas adecuadas. Pero tales contribuciones, que en otros campos han dejado huella, conservando su valor más allá de las nomenclaturas paleo-positivistas, faltaron en el tema viquiano, sobre el que se ha ejercido más frecuentemente el esquematismo de filósofos, de juristas, de sociólogos superficiales, equivocados, por encima de todo, por su estrabismo teórico, deseoso de «criticar» cada vez más el positivismo mirando con un ojo a Comte y con el otro a Kant. La veleidad de retraer a Vico a un método subordinado a la metodología de las ciencias naturales, privada del eventual enmascaramiento de dialécticas inteligentes, resultaba así en la plana evidencia de su patente sinsentido.

La tercera interpretación, la de tipo neo-idealista, se ha movido en medio de la complejidad de las páginas viquianas con una pericia muy distinta, con una madurez muy distinta, con una elegancia muy distinta. A lo largo de un recorrido abierto por Bertrando Spaventa, Vico, enteramente releído gracias a la preciosa revisión y restauración textual nicoliniana, se convierte en el pilar de sostenimiento de un puente ideal que une la crítica pre-romántica del racionalismo abstracto al perspicaz posromanticismo de los kantiano-fichteanos convertidos en reformadores enérgicos de Hegel. Pero esta interpretación, lúcida hasta la brillantez, podía relacionarse con el pilar viquiano hasta sostener el conjunto arquitectónico en el que Vico se incorporó funcional e instrumentalmente, es decir, hasta que consiguiese impedir la duda acerca de la validez de este o aquel elemento interpretativo. Apenas revisada la imagen del siglo XVIII como siglo de la razón abstracta, apenas reexaminados los límites posibles de toda reforma de Hegel, apenas propuesta una visión del historicismo europeo naciente del propio seno del XVIII o ligado a ideas más anti-hegelianas que hegelianas, Vico se ha encontrado descubierto por todos lados, como parte inútil de un sistema criticado, sistema a su vez promotor de investigaciones destinadas a confirmar y ampliar dichas críticas. No existe cautela sistemática que no esté forzada a cometer, si es hábilmente elástica en las defensas, alguna imprudencia de movimiento. El haber consentido y favorecido la lectura directa de los textos viquianos no podía dejar de poner en marcha reflexiones ya fuera analíticas, ya, lentamente, sintéticas, cada vez más conscientes, cada vez más dispuestas a comprender, por cuanto posible, a Vico en sí y por sí, no como momento retrodatado de una serie de tiempos sucesivos y, en mayor o menor medida, extraños. En particular, la ya iniciada y luego profundizada investigación sobre la situación real de la raíz cultural del genio viquiano desmentía el absoluto aislamiento del filósofo en su tiempo, revelando afinidades, influencias, contactos, italianos y europeos, conectados radicalmente a corrientes características del siglo XVIII.

Por contraste, por comprensible reacción, la exploración de dicha raíz corre hoy el riesgo de volverse demasiado detallada, hasta agotar sus considerables méritos en mínimas polémicas sobreentendidas o en sobrevaloradas bagatelas marginales, hasta disecar a Vico para compilar un variopinto atlas anatómico de sus partes compuestas, que puede explicarlo todo excepto la unidad orgánica, excepto la excepcional personalidad viviente. La cuestión de la relación entre Vico y su tiempo, previa al planteamiento mismo de la mejor

comprensión de Vico en general, entra, se le hace entrar, siempre en un camino equivocado cuando olvida, como a menudo ha olvidado, una aguda observación de Francesco De Sanctis: «Situado en sus siglos, en ese conflicto de dos mundos que emprendían las últimas batallas, no estaba ni con unos ni con otros y les cantaba a los dos». Y, precisamente por esto, precisamente por rescatar su conquistada independencia, era partícipe, ora en el disenso, ora en el consenso, de ambos.

* * *

Entonces, ¿cuáles son las razones de la grandeza de Vico? ¿La crisis de las respuestas tradicionales no es probable que sea la crisis de las más estables razones de la grandeza viquiana, si, de ninguna manera, el filósofo aparece como el titán majestuoso en el dominar o remontar los siglos? Un Vico solo viquiano, ¿no es probable que sea mucho más pequeño que el Vico precursor excepcional o que la restaurada conciencia de la filosofía católica, o que la metodología científica naturalista de la investigación social positivista, o que las valoraciones circularmente distintas de la filosofía del Espíritu? Se puede responder con tranquilidad que Vico, si realmente se sustrae a los registros póstumos a las escuelas filosóficas que se sucedieron en la contienda, se mantiene, con todo el derecho, como el máximo pensador italiano; conserva todos los títulos para aspirar legítimamente a tal calificación. Se entiende que, para salvarlo de los póstumos registros forzosos, es oportuno protegerse de dos errores iguales y contrarios: por un lado, intentar adscribirlo de oficio a escuelas aún más lejanas y más externas; por otro lado, renunciar, pasivamente, a cualquier descifrado unitario para limitarse, con mal disimulada perplejidad, al simple elenco de sus literales contradicciones y confusiones. Vico es un nudo de ideas no desembrollable en un orden exterior clasificante, sino comprensible en el interior del genial enredo en el que se encarna. Comprender desde el interior el sentido de un grupo miguelangelesco no quiere decir aplanar las figuras en el diligente diseño de una bien calculada sección. Ni tampoco significa recurrir a un cuidadoso análisis químico de la composición de los colores: eso, por sí solo, no ayuda a comprender el fresco. Comprender la grandeza de un grande es revivirlo en su unitaria problematicidad.

* * *

En medio de las sombras más oscuras, de las contradicciones más estridentes, de las confusiones más desconcertantes, Vico es grande por la fuerza con la que afronta algunos problemas consiguiendo, más que resolverlos, mutarlos. Algunos problemas abordados por él, incluso indirectamente, aunque no afrontados y eviscerados sistemáticamente, son sin embargo transformados por ese contacto especulativo quizá fugaz. De esta manera, él pertenece a la mejor estirpe de filósofos: la que transforma.

Todas las meditaciones juveniles y no juveniles, paralelas y no paralelas, que se mantienen fuera de las novedades de la *Scienza Nuova* valen sobre todo como preparación para ella: de las *Orazioni inaugurali* al *De antiquissima*, el platonismo de Vico, aunque inspirado originariamente en viejos cánones de mal renovada academia, es dominado, queriendo o sin querer, por la aún incierta intención de constreñir el mundo de las ideas a medirse con el umbrío mundo de la historia. Los escritos cronísticos e historiográficos permanecen entre narración áulica y abandono a una sincera curiosidad de investigador y narrador, preparado para comprender en lo pequeño lo grande, cuando es obligado, en el elogio moderado por la honestidad, a engrandecer lo pequeño. El *Diritto Universale*, más deseoso de descubrir *constant*es que de reconstruir unidades, es una verdadera introducción a la *Scienza Nuova*, porque es el ingreso, aunque prudente y aún indeciso, en el mundo histórico entreabierto en sus nuevas características.

El mundo de la historia es el campo de acción renovado en el que la ciencia se convierte en un conocimiento nuevo. Su *descubrimiento* indica un nuevo curso al filosofar: Física y Metafísica, como aliadas filosofías de la naturaleza y de la sobre-naturaleza, como descripciones contemplativas de lo natural y de lo sobrenatural, pierden su importancia tradicional. Respetuoso con las tradiciones, íntimamente lento y cauto al alejarse, deseoso también de repensarla y renovarla, Vico, en la historia del pensamiento, trabaja por la causa de la revolución filosófica más radical. Su apología filosófica de la historia es la despedida definitiva de la metafísica clásica; el advenimiento de la filosofía como filosofía de la historia; y el adiós de la filosofía como filosofía de la naturaleza. Es la sustitución de la cosmología por la humanología. El conocimiento por antonomasia se convierte en ciencia del hombre. Todas las reflexiones viquianas sobre el valor de la matemática, de la geometría, de la física, moviéndose con sincero respeto a las precedentes y circunstancias consideraciones fundamentales sobre los arduos temas, llegan a la neta denegación:

no es dominable y cognoscible por el hombre aquello que no ha sido hecho por el hombre. La insistencia experimentalista, aunque de genial tipo baconiano, sobre el valor de la experiencia no debe impedirnos distinguir entre experiencia y experiencia. La insistencia en la profundización de la ciencia, aunque de genial tipo galileano, no debe contribuir a mantenernos alejados de la única ciencia que es verdaderamente posible para el hombre. La experiencia que es nuestra, la ciencia que es nuestra, es la historia. El «*estilo histórico*» entrena el ingenio de Vico, haciéndolo capaz «*de observar entre cosas alejadísimas nudos que en cualquier razón común las apretarían juntas*». Este «*análisis verdaderamente divino*», no ambicioso de verdaderos humanamientos inverificables, sino fundamentado sobre ciertos documentables para verificar «*pruebas*», «*nos guía sutilmente con el hilo dentro de los ciegos laberintos del corazón del hombre, que puede dar, no ya los acertijos de los algebristas, sino la certeza, cuanto es humanamente lícito, del corazón del hombre*». A su modo divino es tal análisis humano porque controla y penetra las acciones en las que el hombre es dios, sin pretender describir y explicar las ocultas conformaciones de la naturaleza, desconocidas para la filosofía del hombre, cognoscibles en su individualidad solamente por la sobrehumana voluntad que las ha hecho. El hombre, que hace su mundo, piensa en conocer el mundo que hace. La ciencia que le compete es esta. Lo verdadero se busca en lo hecho.

En esta auto-atribución, que es al mismo tiempo toma de posesión y auto-limitación, apropiación y exclusión, la filosofía se historiza y la historia se universaliza. Vico no tiende a anexar la antropología a la metafísica, a someter la historia a la lógica. Su esfuerzo se mueve en el sentido de la historización de la filosofía; no se mueve, pre-hegelianamente, en el sentido de la filosofización de la historia, que es similar a una especie de reducción de la historia a la ciencia universal como renovada metafísica. La historia de Vico permanece como historia, que es historia de «*cosas*» y de «*ideas*», apreciación de «*cosas humanas civiles*»; incluso cuando es «*historia ideal eterna*» en la cientificidad de la *Ciencia Nueva*, es historia ideal porque es «*historia de ideas humanas*», que prueban su eterna idealidad historizándose y que no son ellas mismas si no saben historizarse. La historia de Vico no es una racionalización que aplasta los hechos y las ideas en una nueva logicización. Sin embargo, como todas las vivas novedades, tiende a expandirse: en cuanto conocimiento humano, reivindica su universalidad, esconde, bajo sus respetuosas auto-limitaciones, la voluntad de luchar por lo que es suyo y la aspiración potencial a

engrandecerse. No conceptualmente universalizante, la historia de Vico es universal y no renuncia –a su modo– a algunos métodos del universalismo cósmico, preparado para ligar el presente con lo eterno con mecanismos de vínculos más o menos eficientes. Por eso no renuncia al expediente de los retornos cíclicos, aunque se apoye en él bastante menos de lo que parece, bastante menos de lo que se repite.

Entre la física-metafísica, que no es del hombre, y la historia, que es del hombre, el reparto deja espacios de colaboración posibles, zonas de contienda no evitables. Refutado el universo, la filosofía historizada mantiene su individualidad. A ningún coste, después de todo, el hombre de Vico, celoso de lo que le pertenece, preocupado de no perder nada de su propia humanidad, se sentiría sí mismo si renunciase a ir más allá de sí mismo. Si los cursos y recursos lo liberan del cautiverio de lo puramente temporal, conquistando los dudosos giros en las órbitas del pasado y del futuro, el reenvío a la Providencia prevé una especie de cooperación entre los órdenes enérgicamente distintos, en la línea de una división severamente señalada, pero no cerrada. La Providencia sirve, en Vico, menos a las intervenciones de Dios en la historia que a las salidas del hombre de la historia. Esta no antropomorfiza a Dios, que la historia reconoce en los efectos, pero no manifiesta en la naturaleza, remota y oculta; esta sirve –bastante más– para ampliar la esfera de lo humano, garantizándola, reforzándola gracias a la curvatura providencial. Las acciones se sobrepasan a sí mismas, trabajan inconscientemente en la tarea secreta de la humanidad, si, al entrecruzarse, al encontrarse, actúan en un plano providencial. Sin embargo, para Vico, este plano, precisamente porque está oculto, no es comprobable más que en las interpretaciones de la historia: no vive en determinaciones manifiestas, sino que se muestra en manifestaciones que hay que interpretar. Y sus manifestaciones no son más que las mismas acciones de los hombres. El plano de la Providencia no actúa más que a través de la voluntad de las gentes que operan dentro de la naturaleza común de las naciones. Y los hombres, en las naciones, pueden traicionar esta voluntad, fallándose a sí mismos, decayendo desde el nivel humano civil, hundiéndose en una nueva bestialidad por la culpa y la inercia, por pereza o por abuso de sutileza intelectualmente refinada. Por este abismo, siempre abierto, la Providencia viquiana huye de todo determinismo del hecho, excluye todo capricho del caso: su plano, inciertamente propuesto, difícilmente descifrabable, depende, para la ejecución, de la voluntad de los hombres. La humanidad, más

que estar determinada, lo determina, o, al menos, más que depender, se le adelanta, reconociendo en las posibles alteraciones benéficas providenciales un engrandecimiento de la historia. Por las universalizaciones que contiene, la historia, corriendo los riesgos de la propia alteración, se libera del riesgo de permanecer prisionera de la mera temporalidad. La historia viquiana no se restringe a la condición limitada del eterno presente.

Pero las universalizaciones previstas por la historia de Vico, privadas de racionalidad fatalmente inmanente, son mejores para proteger otras universalidades históricas de las trampas de una metafísica que, camuflada de historia, instrumentaliza la historia, reduce a los hombres a órganos de su automática dialéctica, inexorablemente victoriosa. Mal montada en su racionalidad, medio ingenua y medio astuta, la providencialidad de la historia viquiana tiene una incierta lógica: su lógica parece casi competir con las lógicas de los hombres que la hacen; no las supera por mil codos en los inevitables triunfos de la absolutez del espíritu.

* * *

En Vico la historia no tiene una naturaleza espiritual superior a imponer metafísicamente. En Vico la historia está toda encomendada a las naturalezas que debe conocer. Su ser ciencia está precisamente en el conocimiento de las diversas naturalezas. Licenciada la Naturaleza de la Física, la ciencia histórica se afirma como conocimiento de las naturalezas humanas a investigar. En esta indagación, la filosofía deja conscientemente de ser contemplación de las Esencias, descripción de la Naturaleza, explicación de la Sustancia. Se convierte en examen de las diversas naturalezas. «*Digamos guías propias de la naturaleza con las que nacían las cosas humanas*». Para la individuación filosófica de estas *naturalezas*, cualquier filosofía estática del ser debe ser abandonada. A tal abandono le es inherente la persuasión de que el ser está destinado a ser entendido solo en la dinámica de la existencia. En el esfuerzo de la nueva comprensión, la filosofía historizada encuentra en la «*filología*» su mayor apoyo.

Es inútil discutir los límites del verdadero conocimiento académico de Vico como filólogo (probablemente inferior a la doctrina filológica de su tiempo) si no se entiende que fundamental mérito de Vico, razón muy notable de su grandeza, es haber comprendido el valor íntimo de esta disciplina en

progreso señalando la importancia de la filología como ciencia filosófica. La filología como ciencia filosófica es la ciencia del análisis necesario de los hechos: discrimina *fábulas*, tamiza los *mitos*, corrige *geografías*, comprueba *cronologías*, persigue *etimologías*, distingue *idiomas*, humilla la *arrogancia* de los sabios y las naciones: sirve, con su sentido de lo particular, a la historia universal; es indispensable para la historia universal. Sin filología, la historia como ciencia nueva no lo sería.

La filología es una ciencia filosófica porque, para Vico, es ante todo lo demás, interrogación metódica de los «*orígenes*», que con el nuevo «*arte crítico*» de Vico se vuelve siempre vigilante perspicacia. La filosofía de Vico en la búsqueda de sus orígenes toca su clímax y reconoce su significado. Los universalismos de su historia nunca deben hacernos olvidar que la *Scienza Nuova* es –y quiere ser– ante todo una historia de los «*orígenes razonados*», una reconstrucción del «*conocimiento oculto*». El saber evidente ya conocido solo puede quedar en la superficie: filósofo es el que rompe las cortezas que, históricamente, cubren, capa a capa, las cosas humanas. Las imágenes, frecuentes en Vico, de cuevas y bosques explorados para acoger a los hombres en el estado germinal de su civilización aún *incierto*, habla de la voluntad del pensador de sumergirse en las profundidades de los fenómenos para llegar allí donde se forman. *Cosas, ideas, palabras* no pueden ser entendidas a menos que sean sorprendidas en el acto de su ser primero, de su formación original. Ser que se muestra con distinta claridad en la totalidad de su apariencia, interesante pero cambiante, tal vez transitoria: su constancia, su permanencia, su estabilidad deben ser probadas. Para comprender el verdadero valor del ser que es, hay que mirar el ser que está hecho. La naturaleza de las cosas está en su «*nacimiento*». La historia es epistemología porque, guiada por el método filológico, conoce las cosas identificando sus orígenes, fundando así la única metodología válida de conocer. La filosofía del ser es así reemplazada por la filosofía del devenir. El genetismo viquiano pone en crisis todo ontologismo tradicional. El ser no es una sustancia dada, para ser fijada metafísicamente en su objetividad: es ser-en-movimiento. El ser identificable en la existencia proteica de los fenómenos no puede ser captado por un nuevo conocimiento: la historia es este conocimiento. Capta los *hechos* (que son las acciones consolidantes de los hombres que *hacen*) mejor que en llamativos picos de la curva de la historia universal en los acontecimientos cotidianos que siguieron las diversas estratificaciones de su existencia, trayendo de vuelta necesidades

esenciales primordiales, que no son de toda la humanidad, pero son «*principios*» de la humanidad, decisivos en la constitución de naturalezas. Los *principios* son verdaderamente tales no en la descripción de sustancias clasificables, sino en la identificación de las razones originales. El genuino racionalismo de Vico es el buscar estas razones, que son las raíces del ser en devenir. La historia, como gnoseología de la existencia humana, prohíbe al mismo tiempo cualquier presuntuoso irracionalismo de puras intuiciones y cualquier presuntuoso racionalismo de clarificaciones puramente intelectuales.

Vico no propone tanto su «filosofía de la historia» como historizar todo el filosofar. Después de él, la metafísica solo puede subsistir como una «*metafísica del género humano*»; cualquier filosofía de la mente solo puede existir como una filosofía de la mente humana en su desarrollo, que, sin embargo, no se constituye en un cuerpo superior espiritualizado porque logra advertir contra la reducción de la «mente de las naciones» a un solo, supuesto, espíritu de todo el mundo. Las *naciones* tienen una «naturaleza común», pero cada una de ellas, naciendo diferente, no puede dejar de seguir su propio itinerario, que la constituye en su individualidad irrepetible. La *fábula* de leyes, costumbres, idiomas, comunes a todos los pueblos porque pertenecen a una cosmópolis ideal, puede provenir de ambiciones de erudición artificial, pero, aunque comprensible en sus causas, está destinada a ser negada por una *crítica* que sepa de *filología*. Más bien, las diversas formas de las mentes de las naciones vienen observadas en su desarrollo, para comprender cómo las necesidades de las acciones agudizan las formas de pensamiento y las modelan, de modo que no hay *lógica* que no esté moldeada por la historia. Incluso el descubrimiento del *logos* es invención que nace en la historia por necesidad de comunicación, por la reunión de las mentes, hechas conscientes en la «*conciencia*» de los consejos compartidos y establecidos.

En una lógica similar de lo concreto, el valor del *ingenio* y de la *fantasía* no puede dejar de ser notado con una mejor y más profunda exploración; no se puede entender en su totalidad el significado que tiene en la historia de las *lenguas* y en la historia de la *poesía*. Puede ser que la doctrina del proceso de formación espontánea de lenguaje y poesía tenga una conciencia en Vico menos teorizante de lo que se quisiera; puede ser, sobre todo, que anticipa mucho menos de lo que realmente parece dichos relacionados y varias teorías románticas. Incluso puede ser que, en muchos puntos, sea inferior a las tesis serpenteantes en perspicaces observaciones lingüísticas y estéticas de la edad

moderna, antes de Vico. Pero la reivindicación de Vico del ingenio y la fantasía en la historia de las lenguas y de la poesía tiene el mérito de insertarse en el ámbito de una filosofía dentro de la cual la lógica atribuye un nuevo lugar para la función «poiética» del ingenio espontáneo; por lo tanto, sin sistematizaciones adoctrinantes, estableciéndose en nuevo camino en la historia de la filosofía del saber, desquiciando las reivindicaciones convencionalistas abstractas que vuelven. La atribución de este nuevo lugar se debe a Vico.

En el desarrollo del pensar como conquista humana, *lenguajes y poesía* se convierten en *hechos* para ser vistos nacer de manera renovada. El nuevo examen puede contradecir las conjeturas, juzgadas blasfemas, de filósofos «solitarios», antiguos y modernos; sin embargo, es de crueldad sin igual. No se detiene, en su examen, frente a funcionarios respetados: ningún campo está excluido, no se niega la invasión de ningún terreno. Política, derecho, religión no están excluidos de este examen al que le gustaría confirmarlo todo, pero no se detiene ante nada. El pensador que, en homenaje a su catolicismo, renuncia traducir y difundir al admirado y criticado Grocio, más allá del escritor protestante desatiende las consagradas argumentaciones aristotélicas, desmembra los cuerpos sociales, desgarr experimentalmente los tejidos conectivos de las comunidades para poner al descubierto las naturalezas originales. Su vivisección de hechos e instituciones surge de una perspicacia que, en sus resultados, no es menos agudo que el de P. Bayle. Ajeno a cualquier pre-iluminación explícita, se mueve, solo por entusiasmo *filológico*, en medio de clichés tradicionales con una energía quirúrgica que nada tiene que aprender del reformismo, del que no participa. Dominado por la inspiración imparable de su investigación, construye con su «*filosofía de la autoridad*» una muy libre crítica a cualquier *auctoritas* que se resista a justificarse históricamente en su génesis desvelada.

Analizados en la oculta interioridad de sus centros nerviosos, los fenómenos examinados son alterados sustancialmente por las perturbadoras exploraciones a que son sometidos. La *historia sagrada* también tratada con extrema deferencia, se toma como testimonio muy válido y dejada como un simple momento documental para una evaluación histórica más amplia. La *religión*, aunque defendida de cualquier negación externa, se toma como un complejo de intocables verdades y dejada como confirmación viva de las tangibles, necesarias investigaciones. La *moral* se toma como exaltación de las *virtudes* más nobles y dejada como despiadada ética humana del esfuerzo, que cae cuando los

hombres decaen. El *derecho* es tomado como un comentario sobre la ley natural, ejemplificado por sabiduría jurisprudencial romana, y dejado como experiencia de defensa que cada nación debe experimentar a su manera, en sus instituciones nativas. Pero lo peor de todo es que la *teología* ve sustraídos los fundamentos cosmológicos, transformados en los fundamentos de sus verdades y en los métodos de su exposición, hasta ser alterados por la introducción simultánea de otra *teología*: la *teología civil*, que es la civilización de la *teología*. En resumen, la crítica de este filósofo obsequioso tiene un poder erosivo que no necesita separarse o romperse porque cambia todo lo que toca.

* * *

Las grandes novedades contenidas en la *ciencia* que no por casualidad se denomina y se declara *nueva*, no nace de una voluntad clarividente, sin embargo no excluyen una conciencia aguda y dolorosa. No en vano el autor, que alterna en su seno humildad y orgullo, sobre su obra maestra puede llegar a decir: «*Me siento revestido por esta obra como un hombre nuevo*». La humanidad que la filosofía conoce después de la *Scienza Nuova* es más complicada, más robusta, menos pulida, menos intelectual que la humanidad clásica o clasicizante: registra tonos y connotaciones desconocidas para la imagen del hombre proporcionado de la filosofía como filosofía del pensamiento. El centro de la diferencia no está en la variedad tipológica presentada, de los «*bestioni*» a los *fuertes*, de los *héroes* a los *eruditos*; no está en el abandono de la solitaria sabiduría monástica, al aceptar la invitación a mezclarse con la multitud de la ciudad romulana dejando los muros de la república platónica. El centro de la diferencia está en el propósito metódico nuevo de renunciar a los esquemas de toda la tradición filosófica, benemérita por su viejo y distinguido trabajo, y lanzarse a una aventura cultural que prohíbe la timidez y retorna: la hazaña de inaugurar una filosofía que ve al hombre de una manera diferente porque es la fenomenología del hombre que deviene, en su movimiento, para ser seguido y perseguido en las modificaciones de su ser, que son su auténtico ser porque son su historia. En vista de esta filosofía, como filosofía del vivir la experiencia, entran en crisis todos los instrumentos de la pura filosofía del pensar. Junto con la física refutada, no solo se descarta la metafísica, sino la lógica conceptualizante: la lógica que, para seguir los cánones del nuevo conocimiento, debe historizarse, debe saber pensar con el hombre que pensó su

historia y se hace identificándose de una manera y no de otra, por los esfuerzos de ese pensamiento por esas acciones. Los modos y las causas por los que debe estudiar la nueva lógica son estos.

Las propuestas de Vico no son solo una nueva filosofía: son un nuevo filosofar, basado todo en la demostrada convicción de que el hombre paradigmático, hipostasiado en modelo de normalidad intelectual, definible de una vez por todas, si es una abstracción imposible o si es posible captar la idea del hombre a través de la humanidad en la que está hecho, no será de una vez por todas, sino tantas veces como pueda estar, con ardua creación en curso, a la altura de uno mismo. La historización del pensamiento es la oferta a la filosofía de un nuevo lenguaje, en línea con las ambiciones y los deseos más o menos latentes, más o menos manifiestos, al largo, remoto progreso de la filosofía hacia el conocimiento historizado. En la valiente primera adopción de este lenguaje reside el carácter ejemplar de Vico.

Por poco claras que puedan ser las intenciones metodológicas de Vico, la *Scienza Nuova* es consciente de proponer, por primera vez de manera extensa, aunque confusamente sistemática, la alianza indisoluble entre la filosofía y la historia, con renuncia definitiva a la construcción de conceptos que afirman ser algo más que conceptualizaciones, con abandono definitivo de verdades inscritas en los círculos de una cosmología ajenos a los «órdenes civiles», que son las situaciones de civilización humana dentro de la cual el hombre debe saber ordenarse a sí mismo, probando en esta experiencia que su sabiduría efectiva es verdadera porque es cierta. Después de Vico, se quiera o no, no se puede prescindir de la propuesta de Vico. La filosofía hoy más que nunca está dominada (le guste o no, lo sepa o no) por esta sobreentendida confrontación inevitable, que es, ya en sí misma, presencia felizmente obligada.

La indicación metódica de Vico es el ejemplo clásico del filosofar anti-tradicional. Cualquiera que trate de ignorarlo terminará rastreando, de hecho, formas tradicionales restauradas, más o menos convenientes, más o menos adaptables, más o menos criticables.

La cultura hostil a todas las abstracciones y todos los preceptismos se puede reconocer como lo anticipó Vico: se puede reflejar benéficamente en él, animados, guiados por su ejemplo. En Vico y para Vico, en efecto, «uno se olvida de juzgar según categorías extrahistóricas y absolutas, uno deja de buscar estas categorías», como escribió un inteligente «viquiano» del siglo XX, Erich Auerbach. El mismo Auerbach agregó palabras que, inspiradas en

la lección de Vico, pueden ser testimonios repetidos de la vitalidad y vivacidad de un mensaje admonitorio:

Se aprende poco a poco a encontrar en las mismas formas históricas las categorías ordenadoras, elásticas y siempre temporales, según sea necesario. Y comienza con el aprendizaje de lo que los diversos fenómenos significan por derecho propio, y lo que significan dentro de los tres milenios cuya vida literaria conocemos de alguna manera; y luego, en tercer lugar, lo que significan, aquí y ahora, para mí y para nosotros. Eso es suficiente para juzgar, es decir, para asignar a fenómenos su rango, basado en las condiciones de su propio surgir; también es suficiente reflexionar sobre lo que es común a los fenómenos más significativos. Pero el resultado de esta reflexión nunca puede expresarse en una forma abstracta y extrahistórica, sino solo como un proceso dialéctico-dramático, como intentó hacer Vico, imperfectamente, pero incluso de una manera ejemplarmente insustituible.

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



CXX aniversario del nacimiento de Ernesto Grassi

«¿FILOSOFÍA CRÍTICA O FILOSOFÍA TÓPICA?
MEDITACIONES SOBRE *DE NOSTRI TEMPORIS
STUDIORUM RATIONE*» (1969) y «VICO CONTRA
FREUD: LA CREATIVIDAD Y EL INCONSCIENTE» (1981)

ERNESTO GRASSI
(1902-1991)

ERNESTO GRASSI, *Critical Philosophy or Topical Philosophy? Meditations on De nostri temporis studiorum ratione*, en *Giambattista Vico: An International Symposium*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore (Maryland), 1969, pp. 39-50; ya publicado en español en E. GRASSI, *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, Anthropos, Barcelona, 1999, pp. 1-16.

ERNESTO GRASSI, *Vico versus Freud: Creativity and the Unconscious*, en *Vico: Past and Present*, Humanities Press, Atlantic Highlands (New Jersey), 1981, pp. 144-161; ya publicado en español en E. GRASSI, *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, Anthropos, Barcelona, 1999, pp. 113-133.

Traducción del inglés por
Jorge Navarro Pérez (1999)

Presentación por
Jéssica Sánchez Espillaque
Universidad de Málaga

Autorización para la publicación de los textos en *Cuadernos sobre Vico* liberada por el Dr. Emilio Hidalgo-Serna, presidente de la Stiftung *Studia Humanitatis* (Zurich) y albacea de los derechos de obras de Grassi y director de la Colección “Humanismo” en la ed. Anthropos (Barcelona).

CONTRA EL RACIONALISMO: UNA FILOSOFÍA RETÓRICA

Nota a dos textos de Ernesto Grassi

Jéssica Sánchez Espillaque
Universidad de Málaga

El filósofo Ernesto Grassi (1902-1991) comparte con Giambattista Vico su rechazo al racionalismo. Como el napolitano, Grassi critica el dogmatismo de la filosofía racionalista que, en su opinión, no es más que un pensamiento desarraigado que no tiene en cuenta la realidad cambiante de nuestra existencia. Desencantado de la posición hegemónica que esta tradición cartesiana ha ejercido en el pensamiento occidental –incluida la filosofía italiana en la que se forma en torno a los años 20’ del siglo pasado¹– el pensador italo-germano se dirige hacia *su* propia tradición en busca de un pensamiento que sea capaz de mostrar que somos no solo sujetos pensantes, sino también seres sintientes. Y precisamente en esta búsqueda de una filosofía menos dogmática, esto es, que atesore una lógica (alejada de aquella de la no contradicción) que permita ahondar en lo más propio del ser humano sin

1. Según E. Grassi, la tradición idealista italiana –reinante aún en su época a través del pensamiento de Bertrando Spaventa y años más tarde gracias a la influencia de la filosofía de Benedetto Croce y Giovanni Gentile– había malinterpretado el pensamiento viquiano al leerlo en clave idealista (haciendo del pensador napolitano un *precursor* de Hegel) y olvidar, de este modo, su conexión con la tradición humanista. Cfr. B. SPAVENTA, *La filosofía italiana nelle sue relazioni con la filosofía europea*, Minerva Italica, Bérgamo, 1972. Véase, además, E. GRASSI, «El comienzo del pensamiento moderno. De la pasión y la experiencia de lo originario», *Cuadernos sobre Vico*, 13/14, 2001/2002, pp. 19-46.

renunciar al cambio y al devenir, descubre que la tradición humanista del Renacimiento –de la que Vico representaría su punto culminante²– recogía muchas de las ideas que brindarían la posibilidad de establecer una nueva manera de entender la filosofía, en la que *lógos* y *páthos* volverían a estar unidos; una filosofía que en algunos de sus textos describe como *filosofía retórica*³.

Algunas de estas tesis fundamentales (que vienen a ser la piedra angular de la filosofía de este poco ortodoxo discípulo de Heidegger⁴) son las que encontraremos expuestas en los dos textos que presentamos. Ambos fueron ya previamente publicados en castellano en 1999⁵, cuando comenzaba a andar el proyecto de recuperación del pensamiento grassiano iniciado por su albacea testamentario y discípulo Emilio Hidalgo-Serna y el filósofo hispalense José Manuel Sevilla a través de la Colección Humanismo de la Editorial Anthropos. Dichos escritos vuelven a ver la luz en esta nueva edición dada la actualidad y trascendencia de los problemas por él planteados, puesto que, aunque los textos originales datan de los años setenta, siguen estando vigentes hoy en día.

A través de su lectura, se revelará el interés de Grassi por el pensamiento viquiano. En el primero de estos escritos (“¿Filosofía crítica o filosofía tópica? Meditaciones sobre *De nostri temporis studiorum ratione*”), el filósofo milanés

2. Cfr. E. GRASSI, *Retórica como filosofía. La tradición humanista*, trad. esp. de Joaquín Barceló y Jorge Navarro Pérez, Anthropos, Barcelona, 2015.

3. Puede consultarse al respecto, E. GRASSI, *El poder de la imagen. Rehabilitación de la retórica*, trad. esp. de Jorge Navarro Pérez, Anthropos, Barcelona, 2015.

4. En palabras de Grassi: «Fue la necesidad de clarificar mi propia identidad intelectual lo que me obligó a buscar y definir la importancia de la tradición humanista italiana y de la retórica, proceso que tuvo lugar mediante la confrontación crítica con el idealismo alemán y con el pensamiento de Heidegger» (E. GRASSI, *Retórica como filosofía. La tradición humanista*, cit., p. 1). Cfr. además E. GRASSI, *La primacía del logos. El problema de la Antigüedad en la confrontación entre la filosofía italiana y la filosofía alemana*, trad. esp. de Jorge Navarro Pérez, Anthropos, Barcelona, 2017.

La relación de Grassi y el ontólogo alemán –con el que trabajó durante diez años como asistente en Friburgo–, en lo que al pensamiento humanista se refiere, ha sido muy particular, ya que el filósofo italiano quiso poner de manifiesto la errada interpretación heideggeriana según la cual *todo* el Humanismo era una muestra más del olvido del Ser por parte de la tradición occidental. Entre otros textos de Grassi en los que alude a la exégesis que su maestro hace del humanismo cfr. E. GRASSI, *Heidegger y el problema del humanismo*, Anthropos, Barcelona, 2006; ID., «La rehabilitación del humanismo retórico. Considerando el antihumanismo de Heidegger», trad. esp. de S. Fernández Strangmann, *Cuadernos sobre Vico*, 2, 1992, pp. 21-34.

5. En E. GRASSI, *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, trad. esp. de Jorge Navarro Pérez, Anthropos, Barcelona, 1999, pp. 1-16 y pp. 113-133.

acude a la obra de Vico para, entre otras cuestiones, señalar que la retórica también puede ser una fuente de conocimiento filosófico. Siendo esta la columna vertebral del pensamiento de este filósofo: reivindicar la importancia de la concepción humanista de la palabra poética y retórica, que sostiene que mediante metáforas o fábulas es posible alcanzar un pensamiento eminentemente filosófico⁶. De este modo, Grassi en sus obras pretende plantear el carácter genuinamente filosófico –y no meramente literario– del humanismo renacentista. Por esta razón considera que el método de estudios viquiano, que prioriza la fantasía como una facultad primordial del entendimiento humano, puede ser el camino que desemboque en la preeminencia de la filosofía tópica.

Deteniéndonos, por un momento, en este importante argumento grassiano llegamos a reconocer que, de acuerdo con el planteamiento de Grassi, Vico contrapuso a la filosofía crítica –cuyo máximo representante sería Descartes– la filosofía tópica. Pero quizás lo más interesante de esta reflexión se halle en recordar cuál es la motivación que origina la necesidad de llevar a cabo semejante tarea. Y el motivo radica en la actitud cartesiana que, comprendiendo que la retórica no hace más que conmover las pasiones humanas, la excluye de la filosofía alegando que la retórica no contribuye a la búsqueda de la verdad –único objetivo válido, según Descartes, para la filosofía–, sino que lo que hace es expresarla de una manera bella y convincente. Pues bien, Grassi lo que hará será, en cierto modo, darle la vuelta a este planteamiento para afirmar, en base a los argumentos viquianos, que la retórica no es simplemente el arte de hablar bien que ayuda a hacer más comprensibles los razonamientos que, siguiendo unas reglas lógicas, el discurso racional ha logrado obtener. Todo lo contrario, para Grassi el discurso retórico, a través de la facultad del ingenio, ayuda a encontrar las premisas con las cuales el discurso racional, esto es, la filosofía crítica, racionalista, puede ordenar la realidad.

Al fondo de esta cuestión se encuentra el convencimiento de los humanistas⁷ de que no existe una separación entre *lógos* y *páthos* o, lo que es lo

6. Sobre esta cuestión se puede acudir a E. GRASSI, *La preeminencia de la palabra metafórica*. Heidegger, *Maestro Eckhart*, *Novalis*, trad. esp. de Jéssica Sánchez Espillaque, Anthropos, Barcelona, 2019.

7. No obstante, Grassi se lamenta de que las tesis humanistas hayan caído en el olvido, ante lo cual responsabiliza no solo a la tradición racionalista e idealista, sino también, como ya se ha comentado, a la interpretación que Heidegger había hecho del humanismo. Cfr. M. HEIDEGGER,

mismo, de que el dualismo entre el discurso racional y el discurso patético debe ser superado; tal y como Grassi considera que hizo Vico al presentar un método –puesto al cartesiano– en donde la invención (*inventio*, que es esencial para el conocimiento humano) es previa a la facultad de la deducción (*demonstratio*) y el ingenio y la fantasía son la fuente de la realidad humana y de su historicidad.

Partiendo de esto último, es decir, de la preeminencia del acto ingenioso, se deducen una serie de consecuencias que nuestro autor procura dilucidar en su escrito *Vico contra Freud: La creatividad y el inconsciente*. En dicho artículo Grassi afirma que la primacía del lenguaje racional ha llevado a la filosofía racionalista a buscar mediante la definición la *esencia* de los fenómenos como algo que está más allá del tiempo y del espacio, haciendo, al mismo tiempo, que el lenguaje metafórico (un lenguaje que sí atiende al *aquí* y el *ahora* de las palabras) sea denostado por no conducir a un pensamiento «científico». Ahora bien, qué sea interpretado como ciencia y qué no lo delimita el pensamiento lógico tradicional, según el cual solo puede considerarse como «ciencia» el conocimiento «objetivo», es decir, aquel que haga abstracción de todo elemento personal, temporal y local; siendo esta una de las razones principales por la cual Vico formula en su *Scienza Nuova* una lógica distinta: la lógica de la fantasía, en la que se sustenta el origen de la historicidad humana.

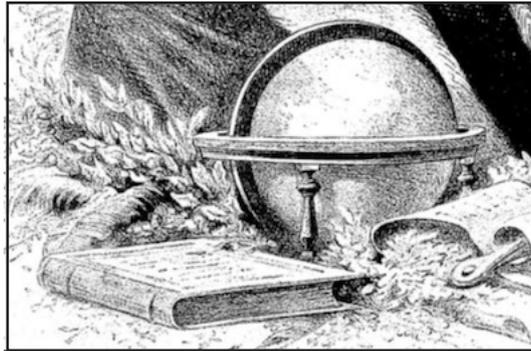
De acuerdo con este análisis del pensamiento fantástico e imaginativo realizado por el filósofo napolitano, algunos –según Grassi– han querido aproximar sus teorías a las del psicoanálisis. La idoneidad o no de semejante declaración es lo que nuestro autor va a considerar en este texto; para llegar a la conclusión –recurriendo incluso al concepto heideggeriano de existencia como *da-sein* (quien, en su opinión, sí que guarda algunas semejanzas con Vico)⁸– de que no podremos *comprender* al hombre, como ser histórico, desde una perspectiva psicoanalítica. En pocas palabras, para Grassi, tanto Vico primero como Heidegger después, han atribuido al lenguaje originario –esto es,

Carta sobre el humanismo, Alianza, Madrid, 2001. Así como la introducción de Grassi a la edición publicada en la Colección Tradición y Tarea de esta obra en: E. GRASSI, “El humanismo y el problema del origen del pensamiento moderno”, *Introducción a M. HEIDEGGER, Doctrina de la verdad según Platón & Carta sobre el humanismo*, trad. esp. de Joaquín Barceló, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1954, pp. 9-109.

8. Son varias las ocasiones en las que Grassi relaciona el pensamiento viquiano y el heideggeriano, a pesar de que el filósofo alemán nunca llegara a considerar la filosofía de G. Vico. Cfr. E. GRASSI, *Heidegger y el problema del humanismo*, ya citado.

poético— una función esencial, pues a través de la palabra poética el hombre logra descifrar los significados siempre cambiantes de la realidad.

En última instancia, los textos que aparecen a continuación proporcionan una muestra representativa de la crítica al cientificismo que Grassi emprende con su filosofía y en la que la figura de Giambattista Vico ocupa un lugar preeminente por su oposición al racionalismo exacerbado de la época.



¿FILOSOFÍA CRÍTICA O FILOSOFÍA TÓPICA? MEDITACIONES SOBRE *DE NOSTRI TEMPORIS STUDIORUM RATIONE*

(1969)

Ernesto Grassi
(1902-1991)

RESUMEN: El artículo pone de relieve una faceta del pensamiento de Vico oscurecida por las interpretaciones idealistas de Croce y Gentile. Grassi presenta la filosofía viquiana como una «filosofía tópica», que – en continuidad con la tradición humanista latina (Cicerón, Quintiliano y Boecio) y sus orígenes aristotélicos– se opone a la «filosofía crítica», es decir, al racionalismo moderno matematizante iniciado por Descartes y que culmina en el racionalismo idealista.

PALABRAS CLAVE: Giambattista Vico, racionalismo, retórica, humanismo, Ernesto Grassi, Jorge Navarro Pérez. [trad.].

ABSTRACT: This article highlights an aspect of Vico's thought that has been obscured by idealistic interpretations by philosophers like Croce and Gentile. Grassi presents Vico's philosophy as a «topical philosophy», which –in continuity with the Latin humanistic tradition (Cicero, Quintilian, and Boethius) and its Aristotelian origins–, confronts «critical philosophy», i.e., the modern mathematical rationalism initiated by Descartes that culminates in idealistic rationalism.

KEYWORDS: Giambattista Vico, rationalism, rhetoric, humanism, Jorge Navarro Pérez [transl.], Ernesto Grassi.

PUBLICACIÓN ORIGINAL: ERNESTO GRASSI, *Critical Philosophy or Topical Philosophy? Meditations on De nostri temporis studiorum ratione*, en *Giambattista Vico: An International Symposium*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore (Maryland), 1969, pp. 39-50; publicado en español en E. GRASSI, *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, Anthropos, Barcelona, 1999, pp. 1-16.

Publicación con autorización por escrito y firmada del albacea de las obras de Grassi y Presidente de la Fundación *Studia Humanitatis*, Prof. Emilio Hidalgo-Serna, y del propio traductor.

© *Cuadernos sobre Vico* 36 (2022)

[105]

Sevilla (España, UE). ISSN 1130-7498 e-ISSN 2697-0732

© Stiftung *Studia Humanitatis* – D.O.I. <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2022.i36.09>

© de la traducción: Jorge Navarro Pérez, 1999.

Hoy estamos tan lejos de la terminología de Vico que la pregunta que plantea el título de este ensayo tiene que parecer carente de significado. Es verdad que Vico contrapuso constantemente a la filosofía crítica (cuyo representante más importante era para él Descartes) lo que él llamó *ars topica*, y que podríamos traducir como «filosofía tópica». Pero esta contraposición hoy nos parece ligada a un conjunto de problemas que en su mayor parte ya solo tienen un interés histórico, pero poca relevancia contemporánea. Pues, ¿quién sabe hoy qué significado pudo tener el término «tópica» (tan caro a Vico) como antítesis de la filosofía cartesiana o crítica? La propia terminología ha sido superada; así le parecerá, al menos, a la mayor parte de los lectores de hoy.

I

La tradición filosófica occidental estableció desde el principio una distinción fundamental entre el discurso retórico-patético y el discurso lógico-racional. El discurso retórico tiene el objetivo de mover las almas, de actuar sobre el «pathos». Este objetivo lo alcanza por medio de esquemas que operan sobre nuestros instintos, sobre nuestras pasiones (que generalmente son sensibles a imágenes), y no intenta justificarse racionalmente. Por su parte, el discurso racional se basa en la capacidad humana de hacer deducciones, de extraer conclusiones de premisas. El discurso racional consigue su efecto demostrativo y su carácter vinculante mediante la demostración lógica. El proceso deductivo está completamente cerrado en sí mismo y no puede admitir formas de persuasión que no se deriven del proceso lógico.

De ahí que el discurso retórico (en tanto que patético) no pueda tener pretensiones ni poder en la esfera del discurso racional, que es la forma propia de las ciencias. Al comienzo de la filosofía moderna, Descartes excluyó conscientemente la retórica (y otras materias propias de la educación humanista) de la filosofía, entendida como búsqueda pura de la verdad. En opinión de Descartes, la filosofía no intenta expresar la verdad de una manera «bella» o retóricamente «convigente»; la única afirmación válida desde el punto de vista científico es la que brota de la demostración, es decir, aportando razones para las afirmaciones de uno, «mostrándolas», «explicándoselas» al oyente. De este modo, la retórica aparece como una manera de hablar imperfecta, imprecisa o incluso destructiva; al actuar sobre las pasiones, la retórica solo puede trastornar la claridad del pensamiento lógico.

Este dualismo de *páthos* y *lógos*, de discurso retórico y discurso racional, tiene consecuencias muy importantes para la pedagogía y los asuntos prácticos. Ante todo, el hecho de que el proceso racional sea deductivo y esté al alcance de cualquiera que siga las reglas lógicas, independientemente de la disposición subjetiva individual, hace que el discurso racional (o científico) se caracterice por su anonimidad. Es decir, todos los sujetos son reemplazables en el proceso de razonamiento. Además, como las conclusiones del proceso racional no se pueden limitar a un tiempo o lugar determinados y están deducidas con un rigor universal y necesario, su *ahistoricidad* es evidente. Las únicas cosas que cambian con el tiempo y con el lugar son los problemas.

Las características del discurso retórico son completamente diferentes; todo momento patético (en tanto que irracional y no válido universalmente) resulta subjetivo, relativo, ligado a una personalidad individual, a un lugar y a un tiempo determinados. Aristóteles dice en su *Retórica* que el discurso retórico ha de nacer de la visión de lo particular, es decir, de las condiciones en que habla cada cual, mediante el estudio de la situación y del estado de ánimo del oyente. Debido a estas particularidades, el discurso retórico nunca será anónimo ni ahistórico, pues ni el orador ni la situación son reemplazables.

Pese a estos argumentos, que conducen a la tesis de la superioridad del discurso racional, es obvio que en la historia de la relación entre el discurso racional y el discurso patético el problema de su relación no ha quedado resuelto definitivamente por ese dualismo. Las razones son las siguientes: el discurso racional brota de la razón y está determinado por ella; las pasiones (el elemento patético de la mente humana) no pueden ser alcanzadas por la razón, pues sobre ellas influyen solo esquemas sensibles, esquemas visuales o auditivos. De ahí la importancia de las imágenes, de los gestos, del ritmo del discurso, que no tienen valor racional alguno. De aquí se sigue que, aunque la razón distingue al hombre de los demás seres vivos, también es verdad que el hombre es un ser que siente, un ser patético. Por eso siempre se ha dicho que los métodos retóricos tienen una función pedagógica muy importante, y que en la esfera científica la retórica servirá fundamentalmente para «suavizar» la severidad, la aridez del razonamiento, es decir, para hacerlo más accesible. De este modo, el efecto de la ciencia quedaría reforzado y la ciencia misma se difundiría más. Las imágenes, las metáforas, facilitarían la aceptación de las verdades racionales.

También está muy difundida otra tesis similar: que el arte tiene una función retórica, ya que con su néctar endulza la verdad o, mejor, el borde amargo del vaso de la verdad; al hacer uso de imágenes y esquemas que actúan sobre la vida patética del hombre, la exposición artística de la verdad racional se revela un factor importante para la diseminación de la verdad. El aspecto patético-artístico se convierte en el elemento «formal» de la exposición de la verdad, un elemento que no se confunde con el contenido racional. Es obvio, sin embargo, que el dualismo original permanece intacto pese a estos intentos de tender un puente entre la «forma» patética y el «contenido» racional. Para hablar de una manera patética, el científico recurre a ciertas capacidades que son esencialmente extrañas a la actividad racional, verdaderamente científica. Y, a su vez, el orador que se pone al servicio de la ciencia tiene en primer lugar que familiarizarse con contenidos racionales que no están ligados estrictamente a sus capacidades patéticas. De este dualismo se derivan esos productos híbridos usados tan ampliamente hoy en la «divulgación científica», unos productos que constituyen uno de los objetivos principales de los programas culturales de los Estados socialistas, que se esfuerzan particularmente por interesar a las masas en los descubrimientos de la ciencia.

La separación del discurso patético respecto del discurso racional implica otras conclusiones. Los hombres solo llegan a ser tales en el contexto de una comunidad, pues el hombre es esencialmente un animal político. Y una «comunidad» política nunca «es» simplemente; está en un «devenir» constante para realizarse a sí misma en respuesta a las condiciones históricas cambiantes, a las que los hombres tienen que aprender a dominar si no quieren sucumbir a ellas. En tanto que elemento singular de la comunidad política, el individuo ha de poseer la capacidad de estudiar las situaciones particulares en que se encuentra. Los griegos llamaron *phrónesis* a esta facultad; los romanos, *prudentia*. Como observa el propio Vico, las reglas generales para un acto dictadas por la razón resultan demasiado numerosas o demasiado escasas cuando las confrontamos con un caso particular; lo primero, porque frente al caso concreto es difícil separar las reglas y adivinar cuáles aplicar; lo segundo, porque los casos individuales son infinitos, siempre nuevos. A la luz de estas dificultades, el dualismo de discurso patético y discurso racional parece completamente inadecuado; la actitud política (que se caracteriza por la visión de lo particular) no es deducible racionalmente, es decir, desde lo universal, y al mismo tiempo tiene que funcionar de una manera patética. Por otra parte, el orador puramente racional nunca vencerá en un debate ni se impondrá dentro de la comunidad.

Pero si las esferas patética y racional quedan separadas por completo, ¿quién se dedicará a la política con la esperanza de obtener la victoria?

II

El pensador que al final de la tradición humanista intentó superar el dualismo de *páthos* y *lógos* (un objetivo que ya habían perseguido Giovanni y Gianfrancesco Pico, Valla y Nizolio) fue Vico; y la base de este intento fue una discusión de la primacía de la filosofía tópica sobre la filosofía crítica. Para comprender la viva actualidad de la problemática de Vico (una actualidad que, por cuanto respecta a este punto, fue oscurecida o incluso ignorada por el idealismo italiano de Croce y Gentile, al que debemos la revaloración y el descubrimiento de Vico), hay que detenerse en su peculiar terminología, que hoy a veces nos resulta extraña. La expresión «filosofía crítica» no presenta grandes dificultades, pero la expresión «filosofía tópica» es bastante oscura.

Vico subraya en el capítulo III de *De nostri temporis studiorum ratione* (1709) el hecho de que por entonces predominaba en la filosofía «la actitud crítica», por la que Vico entendía un método que se proponía dar una base nueva al edificio de la ciencia. La referencia a Descartes es evidente. «Para empezar, por cuanto respecta a los instrumentos de las ciencias, hoy comenzamos nuestros estudios por la crítica». Vico ve este procedimiento como la base de la filosofía cartesiana, pues el cartesianismo pretende ser no dogmático, crítico, en la medida en que no admite nada que no esté demostrado racionalmente, lo cual hace inevitable la duda metódica. En coherencia con este método, Descartes se propone revisar toda la tradición filosófica a la que pertenece para encontrarle a la filosofía una base nueva e indudable y superar toda duda.

La formulación anterior de Vico no es completa; hay que recordar la afirmación siguiente, con la que Vico cree haber agotado la esencia del método y de la filosofía de Descartes. Hablando del nuevo método crítico, Vico dice que este, «al expurgar su verdad primera de todo, no solo de la falsedad, sino también de la sospecha de falsedad, exige que se saquen de la mente las verdades segundas y lo verosímil, del mismo modo que lo falso»¹. De acuerdo con esta afirmación, hay tres momentos característicos del método cartesiano.

1. Cfr. G.B. VICO, *Antología* (ed. y trad. R. Busom), Península, Barcelona, 1989, p. 43. [Véase la edición crítica en traducción española en: G. VICO, *Oraciones inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos*, trad. del latín por Francisco J. Navarro Gómez, Anthropos, Barcelona, 2002, pp. 73-126: esp. 81-86, cita 81-82].

Ante todo, este método afirma que parte de una verdad primera, para encontrar la cual aplica la técnica de la duda metódica; esa verdad primera ha de tener un carácter necesario y universal, que es el principio cartesiano de la evidencia. Con el descubrimiento de la «verdad primera» la filosofía asume un carácter claramente racional; una vez que se ha encontrado la verdad primera, evidente e indeducible, el objetivo de la «filosofía crítica» será extraer mediante el proceso racional de deducción todas las consecuencias implícitas en ella. Este proceso consistirá, de acuerdo con la interpretación de Vico, en la construcción de una ciencia en que no haya lugar para opiniones divergentes.

En segundo lugar, si se pone la verdad primera como base de la filosofía se sigue necesariamente la exclusión de todas las «verdades segundas». Vico entiende por «verdades segundas» los principios que conforman el fundamento de las diversas ciencias; los principios, los axiomas de las matemáticas solo son válidos para el ser desde el punto de vista de la cantidad, es decir, para el ser *como* número; los axiomas de la geometría se refieren solo al ser *como* magnitud; los axiomas de la física, solo al ser *como* movimiento, etc. Ya está claro con estas formulaciones que no se puede identificar los principios de las ciencias individuales con los primeros principios, que tratan del *ser en tanto que tal* (el «*on he on*» de los griegos, de acuerdo con la terminología de Aristóteles). En la medida en que los principios de las diversas ciencias no son primarios, pueden ser reemplazados: según con qué principios geométricos empecemos, tendremos una geometría euclídea o una clase que no se puede identificar con la geometría tridimensional. Y lo mismo se puede decir de la física: las construcciones del mundo físico cambian de acuerdo con los principios con que hayamos empezado.

Se puede decir que la esfera de los principios y de las «verdades segundas» corresponde a lo que los griegos llamaban *téchne*. En efecto, los griegos llamaban *téchnai* a las ciencias que llegaban a conocimientos individuales y a resultados prácticos sobre la base de principios particulares. No pretendemos clarificar aquí mediante qué criterios se eligieron los principios y las «verdades segundas»: ciertamente, no sobre la base de intereses teóricos, sino más bien sobre la base de intereses prácticos, productivos o incluso «poiéticos», y primordialmente con el fin de someter la naturaleza a las necesidades humanas. Hay que tener en cuenta que desde el punto de vista de Descartes (es decir, comenzando por una «verdad primera» y excluyendo las «verdades segundas») toda ciencia necesita una justificación filosófica. Esta noción se expandirá en el pensamiento

moderno, que con el idealismo de Fichte y Hegel volverá a Descartes en un intento desesperado de deducir filosóficamente las ciencias para proporcionarles una base teórica. Ese fue el propósito de la *Doctrina de la ciencia* de Fichte y del intento hegeliano de deducir *a priori* las ciencias naturales.

De paso podemos señalar que la búsqueda de un fundamento filosófico, de una primera verdad sobre la que construir todo el «sistema» de las ciencias naturales, se encuentra en contradicción frontal con la tradición humanista, que tiene su origen en la obra de Coluccio Salutati *De nobilitate legum et medicinae*, se expande en las notas de Leonardo da Vinci y culmina en el pensamiento de Galileo. En esta tradición se atribuye a las ciencias naturales un valor práctico, no un significado cognoscitivo. Para Leonardo, la naturaleza es incognoscible, pues solo responde a las preguntas que se le plantean (y este será el primer presupuesto del experimento), unas preguntas que el hombre le plantea para realizar sus fines particulares.

Finalmente, ¿qué quiere decir Vico cuando afirma que Descartes, como consecuencia de la tesis de la «verdad primera», excluye no solo toda «verdad segunda», sino también todo lo *verosímil*? ¿Qué entiende Vico por *verosímil*? Para responder a esta pregunta, hemos de retroceder por un instante a la *Retórica* de Aristóteles, donde se afirma que la ciencia solo es posible donde los fenómenos tienen un carácter necesario y universal. Lo que cambia constantemente, lo que se manifiesta unas veces de una manera y otras veces de otra manera, puede ser objeto de constataciones individuales, pero no de una teoría general. A esta esfera pertenecen, por ejemplo, las acciones humanas que, brotando de situaciones diferentes, provocan reacciones que siempre son diferentes y nuevas. La retórica tiene, de acuerdo con Aristóteles, un carácter similar, pues el lenguaje patético hay que desarrollarlo de acuerdo con la situación en que uno se encuentra, considerando el estado de ánimo del oyente; la retórica es un tipo de discurso que siempre se manifestará en formas diferentes, sin el apoyo de reglas fijas. La retórica es la toma de conciencia de la esencia del lenguaje humano histórico, que es cambiante y propio del aquí y ahora.

Es evidente que si el objetivo principal de Descartes era descubrir una «verdad primera» desde la que deducir las consecuencias metafísicas, la retórica tenía que quedar excluida de su investigación, y de hecho Descartes dijo explícitamente que la retórica no pertenece a la filosofía y que ha de ser excluida de la educación. Su punto de vista sigue vivo hoy, de tal modo que la retórica ya no es tema de la enseñanza y solo perdura como un recuerdo histórico. Vico, al

justificar la esfera de lo «verosímil», no solo reconoce y afirma la importancia de la retórica, sino que resalta los peligros que se derivan de ignorarla. A continuación de la cita anterior, Vico escribe: «el sentido común brota de lo verosímil, [...] y es regla de toda prudencia, igual que de la elocuencia; pues a menudo los oradores tienen más problemas con una tesis verdadera, pero carente de verosimilitud, que con una falsa que parezca creíble»². Al excluir de la filosofía a la retórica y a la política (pues también esta brota de la visión de lo individual), el método crítico deja de lado dos de los aspectos más importantes de la actividad humana. Y Vico deplora la unilateralidad que esta exclusión produce. En el capítulo VII de *De studiorum ratione* escribe:

Pero este método de estudio causa entre los jóvenes el doble inconveniente de no hacerles operar con la suficiente prudencia en la vida civil y de no darles la capacidad de colorear su discurso con las costumbres e inflamar los afectos³.

Vico subraya el hecho de que el método crítico deja de lado también el significado de la imagen, de la fantasía, que es esencial para el hombre:

Por último, nuestros críticos ponen la primera verdad antes, fuera y por encima de todas las imágenes de los cuerpos. [...] En efecto, igual que en la vejez prevalece la razón, en la juventud prevalece la fantasía [...]. Y la memoria, que aun no siendo lo mismo que la fantasía es prácticamente la misma cosa, tienen que cultivarla especialmente los niños, ya que no destacan en otra facultad de la mente. Y no hay que debilitar a los ingenios en su inclinación por aquellas artes que requieren memoria o fantasía, o ambas, como la pintura, la poesía, la oratoria y la jurisprudencia⁴.

En este punto podemos preguntar qué relación guarda el problema que hemos presentado con el rechazo viquiano de la filosofía «crítica». Esa relación se manifiesta precisamente en este contexto con la aparición del término «filosofía tópica», que Vico contrapone a la «filosofía crítica»: «Pues, como la invención de los argumentos precede por naturaleza al enjuiciamiento de su verdad, la doctrina tópica ha de ser anterior a la crítica»⁵. Así pues, la *inventio* precede a la *demonstratio*, el descubrimiento precede a la prueba.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 49.

4. *Ibid.*, pp. 43-44.

5. *Ibid.*, p. 44.

¿Qué relación guardan la invención y la tópica? Hemos señalado que, una vez que se ha descubierto una verdad primera, el proceso científico consiste necesariamente en la aplicación rigurosa de la deducción. Pero a Vico le parecía inaceptable la idea de que la esencia de la filosofía se reduzca al proceso racional deductivo, sobre todo porque ese proceso presupone la necesidad de otra actividad, la de la invención, que precede a la deducción. En efecto, Vico identifica *la doctrina de la invención con la filosofía tópica*.

III

Si volvemos a las reflexiones teóricas de Aristóteles sobre la tópica, vemos que estas no parecen clarificar el problema de la relación entre la tópica y la filosofía. Los *Tópicos* de Aristóteles comienzan de la siguiente manera:

Este tratado tiene como objetivo encontrar un método que nos permita elaborar silogismos a partir de opiniones generalmente aceptadas sobre cada uno de los problemas que se nos presentan, y de este modo evitaremos entrar en contradicción con las tesis que defendemos⁶.

Aristóteles establece una distinción entre silogismos basados en premisas «verdaderas y primarias» y silogismos basados en la simple opinión. Esto le permite subrayar la utilidad de la tópica en el ejercicio de la razón, pues si poseemos un método será mucho más fácil discutir cualquier tema que surja; la utilidad de ese método se manifestará en el arte de discutir porque al conocer las opiniones de muchos será más fácil entrar en la discusión; y finalmente, por cuanto respecta a las ciencias que están conectadas con la filosofía, la tópica ayudará a reconocer las dificultades relacionadas con la solución que se ha dado a un problema⁷. En efecto, como ejemplifica Aristóteles, la tópica estudia lo que sucede realmente en la dialéctica y en la medicina: no se pasa por alto nada, todos los argumentos relevantes están presentes en la mente de tal manera que pueden ser encontrados y aplicados en el momento adecuado. Por consiguiente, la tópica tiene la tarea de determinar «a cuántas y a qué tipo de cosas se referirán los argumentos, con qué materiales comenzarán estos, y cómo podemos conseguir estar bien provistos de ellos»⁸. A partir de los pasajes

6. ARISTÓTELES, *Tópicos*, 100a18.

7. *Ibid.*, 101a 29.

8. *Ibid.*, 101b 13.

que hemos citado tal vez se pueda entrever (aunque todavía no es evidente) cómo atribuye Vico a la tópica una función filosófica. Además, podríamos buscar ayuda en otra tarea que Aristóteles atribuye a la tópica: la tarea de «encontrar» los argumentos necesarios tanto para el discurso racional como para el discurso retórico. La tópica se revela, pues, como la doctrina de la *inventio*.

Para comprender este concepto, será útil volver a Cicerón y a Quintiliano, pues las formulaciones que estos autores nos dan clarifican el carácter filosófico de la tópica. En la obra de Cicerón *De oratore* encontramos este significativo pasaje:

*Sed Aristoteles, is, quem ego maxime admiror, posuit quosdam locos e quibus omnis argumenti via non modo ad philosophorum disputationem sed etiam ad hanc orationem qua in causis utimur inveniretur*⁹.

Hay que subrayar dos elementos de este pasaje. En primer lugar, la palabra *topoi* se traduce como *loci*. En otro pasaje, Cicerón traduce el término como “*sedes*” o “*nota*”; Quintiliano usa la expresión «*sedes argumentorum*». De una manera similar, Tácito usa en su diálogo sobre el orador la siguiente frase: «[...] *a Peripateticis aptos et in omnem disputationem paratos jam locos*»¹⁰. En segundo lugar, hay que anotar que para discutir de una manera provechosa el orador ha de tener presentes en su mente todos los argumentos, es decir, los «lugares comunes», para poder encontrarlos y emplearlos. En el pasaje de Cicerón encontramos el término “*invenire*”, así como “*locus*”; Cicerón se refiere a la invención que se aprovecha del agrupamiento de argumentos bajo los *loci* o las *notae* que les corresponde:

Es fácil encontrar cosas que están ocultas si se señala el lugar en que se ocultan; del mismo modo, si deseamos recuperar un argumento tenemos que conocer los lugares o tópicos: pues así es como llama Aristóteles a las “regiones” de donde se toman los argumentos. Por consiguiente, podemos definir un tópico como la región de un argumentos¹¹.

Para comprender la problemática y la terminología de Vico, hay que citar otro pasaje de Cicerón, el cual tiene una importancia fundamental porque es evidentemente la fuente de la distinción viquiana entre filosofía crítica y filosofía tópica.

9. CICERÓN, *De oratore*, II, 33, 152. [Texto revisado].

10. TÁCITO, *De oratoribus*, 31.

11. CICERÓN, *Tópica*, II, 7.

Todo tratamiento sistemático de la argumentación tiene dos partes, una relativa a la invención de argumentos y otra al juicio de su validez [...]. Los estoicos trabajaron solo en uno de estos dos campos. Es decir, han seguido diligentemente los caminos del juicio mediante la ciencia que llaman διαλεκτική, pero han olvidado completamente el arte de invención, al que se llama τοπική¹².

En otro pasaje de *De oratore*, Cicerón habla del arte de juzgar (lo que Vico llama *crítica*) y subraya que no tiene nada en común con la invención, que de hecho «es lo contrario de la invención»¹³. El arte de juzgar tiene la tarea de derivar ciertas consecuencias de las premisas dadas, mientras que la tópica es el arte de la invención. Además, durante la Edad Media Boecio atribuyó en *De differentiis topicis* un carácter inventivo a la tópica en tanto que ayuda a *trahere argumenta*. De ahí que escriba: «*Locus* es la región (*sedes*) del argumento, o aquello de donde se saca el argumento adecuado a la cuestión propuesta»¹⁴.

Para mostrar la importancia filosófica que la invención y la tópica tienen para Vico, podemos recordar la división tradicional de la retórica. Esta consta de materia y forma, de *lo que se dice* y de la *manera* en que se dice: «*Omnis autem oratio constat aut ex iis quae significantur aut ex iis quae significant, id est rebus et verbis*»¹⁵. Cada tipo de discurso (la tradición distingue tres tipos básicos: jurídico, político y encomiástico) consta de cinco partes, de las que la primera es la «invención»¹⁶. Para terminar el proceso racional o derivar retóricamente las consecuencias, siempre es necesario «encontrar» las premisas; y es la invención quien proporciona los argumentos que permiten consumir un discurso eficaz desde los puntos de vista lógico y retórico.

A la luz de todo esto, podemos preguntarnos cómo entiende Vico la función filosófica de la tópica.

IV

Vico lamenta en el capítulo III de *De studiorum ratione* el hecho de que los modernos no se interesen por la tópica debido a que han sido condicionados a aceptar el método crítico, lo cual les hace creer que basta con que les

12. *Ibid.*, II, 6; cfr. *De oratore*, II, 32, 115.

13. *De oratore*, II, 38, 157.

14. BOETHIUS, *Opera*, Basilea, 1570, p. 827.

15. QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, II, 5, 1.

16. Cfr. CICERÓN, *De oratore*, I, 31, 142; QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, III, 3, 1.

expliquen una cosa para que puedan discernir inmediatamente si hay verdad en ella o no («*nam sat est, inquiunt [...] rem doceri, ut quid in ea veri inest inveniant*»)¹⁷. Lo «verosímil» que limita con lo «verdadero» hay que estudiarlo aplicando las reglas de la lógica, sin haber recibido una educación especial y sin conocer la tópica. Contra los defensores del método crítico, Vico hace una objeción en forma de una pregunta: «Pero, ¿quién puede estar seguro de haberlo visto todo?»¹⁸. Es decir, ¿cómo se puede estar seguro de que las premisas por que comienza el proceso crítico no reflejan solo un aspecto de la realidad? ¿No ha desatendido el método crítico a la retórica, a la política, a la imaginación, mostrando así su sesgo racionalista? No solo eso: el «encontrar», la «invención» (tal como aparece en procesos filosóficos puramente racionales) se identifica únicamente con lo que se «encuentra» mediante el proceso deductivo y no puede escapar a esta identificación. El corazón del problema reside en la «invención» de todas las premisas necesarias para crear un discurso que sea no solo «sutil», sino además rico, tal como Vico lo describe; reside en la «visión» primitiva, racionalmente indeducible, de las relaciones entre las premisas primitivas e indeducibles. Con otras palabras: la clave del rechazo viquiano del método crítico y de su racionalismo es que las premisas originarias mismas son en tanto que tales indeducibles, por lo que el proceso racional nunca será capaz de descubrirlas; o, ya que el proceso racional es esencialmente deductivo, este nunca será aplicable a las premisas, a los axiomas o a los principios del proceso racional mismo.

Mientras que el método crítico comienza por *una* premisa originaria y extrae deducciones que, por más agudas y complejas que sean, siempre estarán limitadas a la esfera designada por la premisa, solo el propósito de descubrir *todas* las premisas propias del mundo humano (y de ellas forman parte las de prudencia, imaginación, vida práctica, etc.) volverá al discurso fecundo e inventivo: «De ahí se sigue esa virtud suprema y rara de la oratoria llamada «plena», que no deja nada intacto, nada omitido, nada que los oyentes pudieran desear»¹⁹. Así pues, sería un error considerar a la tópica un mero «instrumento» de los argumentos encontrables recurriendo a ciertos «signos» y a

17. Cfr. VICO, *Antología*, p. 44. [Texto latino revisado. Cfr. G. VICO, *Oraciones inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos*, op. cit., p. 83: «pues basta, dicen, [...] que una cosa se les enseñe para descubrir qué hay de verdad en ella»].

18. *Ibidem*.

19. *Ibidem*.

ciertos «lugares». Para Vico, la tópica es la doctrina de la invención. Al margen del problema histórico (que no nos ocupa aquí) de si se pueden encontrar en Aristóteles ideas similares sobre la concepción filosófica de la tópica, es legítimo preguntarse si la actividad tópica en su significado originario puede tener sus raíces en el «*nous*», en el ingenio, ya que el primer requisito para encontrar un argumento adecuado a las circunstancias de uno es una capacidad racionalmente indeducible, inventiva o, como la llamaron los latinos, «ingeniosa». Además, es verdad que para Vico la crítica es solo la afirmación coherente desde un punto de vista lógico, mientras que la tópica es el arte de la afirmación rica, creativa, copiosa: «*Critica est ars verae orationis, topica autem copiosae*»²⁰.

En un artículo publicado en el *Giornale dei letterati*, uno de los críticos de Vico resumió y comentó cada uno de los capítulos de *De antiquissima Italarum sapientia* diciendo:

(El autor) considera las tres famosas operaciones de nuestra mente, percepción, juicio, razonamiento, las cuales son el objeto de la lógica, que él divide en tópica, crítica y método; de tal modo que la *tópica es la facultad o el arte de aprender, la crítica del juicio y el método del razonamiento*. El autor examina el método geométrico, al que considera inútil en algunas ciencias y artes, en otras incluso dañino²¹.

La tópica corresponde a la doctrina de la visión originaria de la que proceden aquellas formas de instrucción y aprendizaje que tienen sus raíces en una visión y en un descubrimiento primitivos (se podría llamar «arcaica» a esta visión, no en el sentido temporal del término, sino en el sentido en que se refiere a los «*archai*» u orígenes), en una facultad ingeniosa, es decir, racionalmente indeducible. «La tópica *encuentra y reúne*: la crítica *divide y aleja* de lo reunido; y por eso *los ingenios tópicos son mucho más copiosos y menos verdaderos*; los críticos son más verdaderos, pero mucho más secos»²².

Vico siempre da la precedencia a la tópica sobre la crítica y su correspondiente actividad racional apelando al argumento de que lo primero que hace falta es saber cómo «encontrar» las premisas.

20. *Ibidem*. [«La crítica es el arte de la oración veraz, mas la tópica lo es de la oración copiosa». G. VICO, *Oraciones inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos*, op. cit., p. 83].

21. VICO, *Opere* (ed. F. Nicolini), Bari, 1914, I, p. 201.

22. *Ibid.*, p. 271.

La providencia aconsejó bien a las cosas humanas al promover en las mentes humanas *antes la tópica que la crítica*, igual que *las cosas primero se conocen y después se juzgan*. Pues la tópica es la facultad de hacer a las mentes *ingeniosas*, igual que la crítica es la de hacerlas exactas; y en estos primeros tiempos había que encontrar todas las cosas necesarias para la vida humana, y encontrar es propiedad del ingenio²³.

El ingenio es la facultad que se vuelve a lo primitivo, a lo «arcaico». «La facultad particular del saber digo que es el *ingenio*, pues con este el hombre *compone las cosas*, las cuales, a quienes *no tienen mucho ingenio*, les parecía que *no guardaban ninguna relación entre sí*»²⁴. El ingenio es la facultad «comprensiva», no la deductiva; y la comprensión precede a la deducción en la medida en que solo mediante la comprensión somos capaces de deducir consecuencias. «El ingenio es la facultad de reunir en una sola las cosas separadas y distintas»²⁵.

CONCLUSIONES

¿Filosofía crítica o filosofía tópica? Esta era la pregunta con que hemos comenzado. Ante todo, hay que anotar que la distinción entre los dos tipos de filosofía que hace Vico ya no se puede considerar un caso cerrado, de interés solo histórico, sino que hay que verla como un problema muy relevante en nuestros días. Hoy glorificamos en la ciencia y en la cibernética instrumentos en cuyas manos ponemos nuestro futuro, olvidando que todavía tenemos el problema de encontrar «datos», de «inventarlos», pues el proceso cibernético solo puede elaborarlos y extraer consecuencias de ellos. El problema de la esencia del ingenio humano y de su creatividad no se puede reducir al de la deducción racional, que la tecnología moderna está desarrollando de una manera imprevisible.

La segunda conclusión es que las teorías de Vico sobre la filosofía tópica tienen sus raíces en la tradición humanista latina, para la cual la retórica tenía una función y una importancia que han caído por completo en el olvido. El pensamiento humanista siempre se ocupó de la unidad de *res* y *verba*, contenido y

23. G.B. VICO, *Ciencia nueva* (trad. Rocío de la Villa), Tecnos, Madrid, 1995, § 498, p. 245.

24. G.B. VICO, «Primera respuesta», *Giornale dei Letterati*, en *Opere*, I, p. 213. Cfr. *Antología*, p. 103.

25. G.B. VICO, *De antiquissima Italorum sapientia*, cap. 7, § 4, en *Opere*, IV, p. 179. Cfr. *Antología*, p. 87. [G. VICO, *Oraciones inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos*, op. cit., p. 180].

forma, que una vez separados ya no podrían ser reunidos. Si se admite el elemento racional como el único contenido posible de nuestro lenguaje, ya no será posible darle una «forma» capaz de mover las almas; y, además, la filosofía quedará condenada a las regiones olvidadas de la historia.

Esta revaloración de Vico comenzó en el idealismo italiano, que al basarse en la identidad de lo *verum* con lo *factum* propuesta por Vico vio en este autor sobre todo al defensor de la tesis de la creatividad del pensamiento humano y por tanto (pese a todo) del «*cogito ergo sum*». Esto fue un malentendido de la idea central de Vico e impidió que se comprendiera su problemática humanista, que no tenía nada que ver con la tradición idealista ni con el hegelianismo en particular.

La distinción humanista entre lo verdadero y lo verosímil hizo posible toda la reflexión sobre la esencia de la acción política y el florecimiento de la tradición jurídica. Por último, la distinción entre «verdad primera» y «verdades segundas» impidió la deducción filosófica, apriórica, de las ciencias naturales que es propia del idealismo. Pero la verdadera historia de la tradición humanista en su función anticartesiana todavía está por escribir.

Traducción de Jorge Navarro Pérez (1999)



VICO CONTRA FREUD: LA CREATIVIDAD Y EL INCONSCIENTE (1981)

Ernesto Grassi
(1902-1991)

RESUMEN: En este artículo, Grassi confronta la interpretación de la lógica de la imaginación que Verene hace de Vico. Verene toma a Vico como guía para la deconstrucción de la racionalidad filosófica tradicional. Grassi concuerda en que la teoría viquiana sobre el origen del lenguaje y los gigantes implica una crítica a la lógica tradicional. Sin embargo, sostiene que no se puede interpretar en sentido psicoanalítico y muestra que la teoría de Vico sobre la fuente de los mitos y de las ideas fantásticas es mucho más cercana al existencialismo de Heidegger.

PALABRAS CLAVE: Giambattista Vico, lenguaje, Heidegger, existencialismo, D.P. Verene, psicoanálisis, Ernesto Grassi, Jorge Navarro Pérez [trad.].

ABSTRACT: In this article, Grassi analyzes and compares the Logic of Imagination interpretation of Vico proposed by Verene. Verene uses Vico as a guide for deconstructing traditional philosophical rationality. Grassi agrees that Vico's theory of the origin of language and the giants implies a critique of traditional logic, but he argues against interpreting it in a psychoanalytic sense and demonstrates that Vico's theory about the source of myths and fantastic ideas is much closer to Heidegger's existentialism.

KEYWORDS: Giambattista Vico, language, Heidegger, existentialism, D.P. Verene, psychoanalysis, Ernesto Grassi, Jorge Navarro P. [transl.].

PUBLICACIÓN ORIGINAL: ERNESTO GRASSI, *Vico versus Freud: Creativity and the Unconscious*, en *Vico: Past and Present*, Humanities Press, Atlantic Highlands (New Jersey), 1981, pp. 144-161; publicado en español en E. GRASSI, *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, Anthropos, Barcelona, 1999, pp. 113-133.

Publicación con autorización por escrito y firmada del albacea de las obras de Grassi y Presidente de la Fundación *Studia Humanitatis*, Prof. Emilio Hidalgo-Serna, y del propio traductor.

© *Cuadernos sobre Vico* 36 (2022)

[121]

Sevilla (España, UE). ISSN 1130-7498 e-ISSN 2697-0732

© Fundación *Studia humanitatis* – D.O.I. <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2022.i36.10>

© de la traducción: Jorge Navarro Pérez, 1999

Cuando un autor es un «clásico» (y Vico lo es), su relevancia contemporánea hay que buscarla en la posibilidad de examinarlo con relación a nuevos problemas. El asunto que deseo tratar aquí es la importancia y estructura del acto ingenioso y fantástico que de acuerdo con Vico es la fuente de la realidad humana y de su historicidad.

Quiero discutir este asunto en relación con un problema particular, que es el del inconsciente. Aquí nos enfrentamos a esta cuestión: ya que el acto del ingenio y de la fantasía, con sus metáforas, analogías y mitos, no tiene carácter racional, ¿pertenece a la esfera del inconsciente? Hay que investigar este problema porque el psicoanálisis ha comenzado a interpretar a Vico partiendo de sus propias tesis y han empezado a producirse malentendidos del pensamiento de Vico. Hace falta reconsiderar los motivos de Vico.

1. LA TAREA DE UNA LÓGICA DE LA FANTASÍA

Mi punto de partida es el siguiente: Donald Verene afirmó en una conferencia dictada en el Institute of Human Values de la St. Mary's University de Halifax (titulada «Vico's Humanity» y publicada en *Humanitas*, 15, 1979, pp. 221-240) que lo que nos da acceso a la realidad humana es la imagen y no el hecho, el lenguaje y no el concepto, la actividad de la imaginación y no la inferencia racional. Verene usa una metáfora de la *Divina comedia* de Dante. Igual que Dante eligió a Virgilio como el guía que lo sacara del oscuro bosque del error, Verene escoge a Vico para que lo guíe en la lucha contra la bestia del bosque de la racionalidad que impide que obtengamos el conocimiento.

Verene compara las tres bestias que bloquean el camino de Dante (el leopardo, el león y la loba, que representan las regiones del Infierno) con las tres bestias del bosque de la racionalidad filosófica tradicional que han sido un obstáculo en la búsqueda de la verdad: las nociones de evidencia, concepto y argumento.

El objetivo de Verene, que él presenta de manera programática, es ganar el acceso a lo «humano» en su singularidad y concreción mediante una lógica de la imaginación, un acceso que la lógica tradicional ha fracasado en obtener debido a su interés por lo universal abstracto. En opinión de Verene (y yo creo que esto es una tarea muy importante), solo se pueden entender las implicaciones del pensamiento de Vico sobre la base de una lógica de la imaginación.

2. EL ELEMENTO DE LA LÓGICA TRADICIONAL

La lógica racional tiene tres elementos: 1) la evidencia, que se refiere a los «*archai*», a las raíces del pensamiento racional; 2) la teoría del concepto y de la definición; 3) la teoría del silogismo o de la prueba racional.

Siguiendo las tesis de Verene, me voy a limitar a unos comentarios sobre el concepto de evidencia en tanto que base de la lógica tradicional y del pensamiento científico.

Si el conocimiento se diferencia de la opinión (*doxa*) y de las afirmaciones empíricas por el hecho de que puede «explicar» dando las razones de lo que dice, ha de tener sus raíces en fundamentos o razones inderivables, ya que estas tienen que ser originales y evidentes, es decir, tienen que «mostrarse a sí mismas». En tanto que tales, los principios y las premisas del pensamiento racional tienen que ofrecerse con un significado indicativo y semánticamente inmediato.

Pascal resaltó este carácter de los principios en *L'esprit géométrique* e identificó el proceso de «encontrarlos» con el «análisis» propio de la geometría y de las matemáticas. Ya que la forma del proceso de conocimiento es triple (*découvrir, prouver y discerner*), Pascal dirige toda su atención a las dos últimas actividades porque la primera ya la ha llevado a cabo el pensamiento geométrico y matemático mediante el concepto de análisis. Pascal es consciente del hecho de que el proceso de prueba no tiene carácter «creativo» ni «inventivo», pues la inferencia racional presupone que ya se ha encontrado la verdad.

Aquí hay que subrayar dos puntos fundamentales. *En primer lugar*, la lógica tradicional pretende expresar mediante su noción de definición la esencia, la *ousia* de los fenómenos «captando» los fenómenos en su carácter universal. Recurriendo al género y a la diferencia específica, el pensamiento racional forma la definición.

De esta manera, los fenómenos quedan fijados de una vez abstrayendo del espacio y del tiempo; el tiempo y el espacio se revelan especificaciones inesenciales, al igual que las variaciones empíricas. Estas no pretenden ser universales, por lo que son inesenciales para el pensamiento científico. Mediante este proceso se afirma la primacía del lenguaje racional, que parece el único válido. El lenguaje humano que hace uso de imágenes, metáforas o analogías no puede reclamar un estatuto científico.

La presencia en el lenguaje humano de tales elementos representa un escándalo para el pensamiento racional; son expresión de una falta de precisión lógica. El lenguaje metafórico y analógico queda relegado a la esfera del pensamiento retórico y literario, es decir, no científico.

En segundo lugar, el pensamiento lógico tradicional interpreta el rigor científico como la derivación de principios originarios a partir de premisas originarias. Hay que subrayar aquí que ni Descartes cuando presenta el *cogito* como el axioma originario para derivar el conocimiento, ni Kant con su deducción del conocimiento a partir de las formas originarias de la experiencia y del pensamiento, ni Hegel con su derivación dialéctica apriórica de la realidad dejan atrás este modelo del pensamiento. El planteamiento apriórico del idealismo alemán es la consecuencia metafísica final de ese punto de vista. La lógica formal se distingue de esto por el hecho de que niega que pueda haber premisas con carácter científico, pues las premisas no se pueden probar de una manera racional. Por tanto, la lógica formal niega el carácter científico de la metafísica.

Como veremos, el pensamiento de Vico es diferente fundamentalmente de este modelo de pensamiento.

3. EL MUNDO HUMANO Y LA ACTIVIDAD INGENIOSA

Verene ve en Vico al fundador de una nueva lógica, una lógica de la fantasía, que se opone a la lógica racional. El significado más profundo de la *Ciencia nueva* de Vico no se puede reducir al hecho de que, siendo el objeto de su investigación no la naturaleza, sino la historia, Vico se opone a la metafísica tradicional sugiriendo un área «nueva» de investigación filosófica.

El problema fundamental de Vico es el descubrimiento de las raíces, de los *archai* de la historicidad del mundo humano, un descubrimiento en el que saca a la luz los principios semánticos indicativos que están a la base de la «humanización» de la naturaleza. Vico ve estos principios en la actividad ingeniosa y fantástica, por una parte, y en el trabajo (los mitos de Hércules y Cadmo), por otra parte, recordando que la razón de su necesidad es la satisfacción de necesidades humanas materiales y espirituales: «...en aquellos primeros tiempos era necesario descubrir todas las cosas *necesarias para la vida humana*, y el descubrir es propiedad del ingenio»¹.

1. GIAMBATTISTA VICO, *Ciencia nueva* (trad. Rocío de la Villa), Tecnos, Madrid, 1995, § 498, p. 245. Cursiva mía.

Solo podemos obtener una «humanización» e «historización» de la naturaleza dando significado a los fenómenos que nuestras herramientas sensoriales nos ofrecen y con respecto a la realización de la existencia humana: «...el orden de las ideas humanas es observar *las cosas similares*, primero para explicarlas, después para demostrarlas»². «[...] Los primeros hombres del mundo gentil concibieron las ideas de las cosas mediante caracteres fantásticos [...] se explicaban con actos o cuerpos que tenían *relaciones* naturales con las ideas»³. «El ingenio es la capacidad de *reunir en una sola las cosas separadas y distintas*»⁴.

El acto ingenioso de la fantasía es originario porque la capacidad de conferir significados (*meta-phé-rein*, la actividad fantástica) presupone ver semejanzas (*similitudines*) entre lo que los sentidos revelan y las necesidades humanas que hay que satisfacer: «El ingenio permite al hombre reconocer las cosas *similares* y crearlas»⁵. «La fantasía es el ojo del ingenio»⁶.

Esta visión originaria que se halla fuera de la inferencia racional (ya que la inferencia racional presupone «encontrar» el significado de los fenómenos) es propia del ingenio, que de este modo demuestra ser la fuente del trabajo y del mundo humano: «Son agudas las personas que en las cosas muy distantes y diferentes advierten una semejanza en común, y pasando por alto lo que tienen delante toman *desde puntos de partida diferentes* razones apropiadas para los temas de que tratan, lo que es prueba de ingenio y se llama agudeza»⁷.

Ahora quiero subrayar que las conclusiones filosóficas que resultan de aquí también son de fundamental importancia en las discusiones que tienen lugar hoy sobre el conductismo y la semiótica.

Por cuanto respecta a la semiótica contemporánea, podemos concluir que en consonancia con las teorías de Vico hemos de reparar en cuatro cosas. Primero, son nuestras necesidades quienes presentan el marco para la emergencia de indicaciones sobre cómo interpretar las cosas; es decir, solo dentro de los límites de nuestras necesidades puede suceder la conexión entre significado y

2. *Ibid.*, § 424, p. 206. Cursiva mía.

3. *Ibid.*, § 431, p. 210. Cursiva mía.

4. *De antiquissima Italorum sapientia*, en *Opere di Giambattista Vico* (ed. F. Nicolini), Milán y Nápoles, 1953, p. 295. Cfr. Vico, *Antología* (ed. y trad. R. Busom), Península, Barcelona, 1989, p. 87. [Cfr. traducción española: G. VICO, *Oraciones inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos*, trad. del latín por Francisco J. Navarro Gómez, Anthropos, Barcelona, 2002, pp. 73-126, cita 180].

5. *Ibid.*, p. 300. Cfr. *Antología*, p. 90. Cursiva mía. [G. VICO, *Antiquísima sabiduría*, cit., p. 184].

6. *Ibid.*, p. 303. Cfr. *Antología*, p. 92. [G. VICO, *Antiquísima sabiduría*, cit., p. 181].

7. *Ibid.*, p. 301. Cfr. *Antología*, p. 91. Cursiva mía. [G. VICO, *Antiquísima sabiduría*, cit., p. 185].

fenómeno sensible. Solo en este marco aparece una «relación», una «semejanza». Toda semiótica «formal» queda excluida. Segundo, son estos signos directivos quienes proporcionan al hombre las instrucciones para la acción de acuerdo con las cuales se interpretan los fenómenos y como consecuencia de las cuales el hombre completa su trabajo (los mitos de Hércules y de Cadmo). Tercero, son el ingenio (en tanto que conocimiento de la relación de similitud entre la necesidad y el fenómeno sensible) y la fantasía (en tanto que capacidad de *phainesthai*, es decir, de conferir significados) quienes definen el entorno específico del hombre. Cuarto, como la actividad metafórica desempeña una función originaria y fundamental en el surgimiento del mundo humano, su significado y función no se puede limitar al campo de las cuestiones «literarias».

La tesis de que la actividad de la fantasía es la fuente del mundo humano, de sus instituciones y de la comunidad social tiene su tradición griega en los mitos de Anfión y Orfeo y su tradición latina en la carta de Horacio a los Pisones, en el concepto ciceroniano de retórica y, finalmente, en la tesis del poeta-orador con su tarea política en la tradición del Humanismo⁸.

Sin embargo, el mundo humano no surge sobre la base de una derivación racional a partir de primeros principios, sino más bien a partir de un acto auto-realizativo del ingenio que siempre brota de situaciones concretas; esto implica el repudio de la primacía de la filosofía deductiva y racional y del concepto tradicional de pensamiento científico. También implica el rechazo de la evidencia de los principios originarios entendidos como «objetos» de una visión originaria de la que se pudiera derivar la realidad.

Todos los filósofos y filólogos deberían comenzar a razonar sobre la sabiduría de los antiguos gentiles desde esos primeros hombres, estúpidos, insensatos y brutos horribles... Por tanto, la sabiduría poética, que fue la primera sabiduría del mundo gentil, debió comenzar por una metafísica, no razonada y abstracta como es hoy la de los instruidos, sino sentida e imaginada como debió ser la de los primeros hombres, ya que carecían de todo raciocinio y, en cambio, tenían muy robustos sentidos y muy vigorosas fantasías... Esta fue propiamente su poesía, que en ellos fue una facultad connatural (porque estaban naturalmente dotados de tales sentidos y fantasías), nacida de la ignorancia de las causas [...]⁹.

8. ERNESTO GRASSI, «Can Rhetoric Provide a New Basis for Philosophizing? The Humanist Tradition», *Philosophy and Rhetoric*, 11, 1978, parte 1, pp. 1-17.

9. *Ciencia nueva*, §§ 374-375, p. 181.

Hay que recordar que el racionalista Descartes rechaza la evidencia de un «objeto» del pensamiento como base del conocimiento. Él mismo nos recuerda que, por ejemplo, los axiomas matemáticos (en tanto que «objetos evidentes» para nuestra intuición) no pueden reclamar para sí mismos la evidencia que Descartes busca para construir una nueva filosofía, ya que un espíritu maligno podría confundirnos en relación con los «objetos».

La evidencia que Descartes busca, que es indudable y que por esta razón tiene un carácter absolutamente crítico, no se puede encontrar en la esfera de la evidencia de un «objeto», sino más bien en un acto que se realiza a sí mismo (en un *cogitare* y no en un *cogitatum*). Solo en una acción que tiene lugar podemos encontrar la raíz de nuestra realidad, y esta es la raíz de esa *inventio* originaria.

Para Vico, como hemos visto, el mundo humano no surge como una derivación de principios originarios e hipostasiados, sino más bien a partir del acto auto-realizativo, ingenioso y fantástico pensado para satisfacer las necesidades humanas, como un acto auto-realizativo que debe acreditarse una y otra vez en las situaciones que vayan surgiendo.

La *Ciencia nueva* consiste precisamente en el rechazo del concepto tradicional de filosofía, y yo veo la importancia de la tesis de Verene en este contexto: Vico quiere abandonar el «bosque oscuro» de la filosofía tradicional superando la lógica tradicional, la metafísica apriórica y la lógica formal. Es su evaluación del pensamiento ingenioso y fantástico la razón del interés del psicoanálisis por el pensamiento de Vico. Este interés se basa en el hecho de que para Vico los mitos y las representaciones fantásticas pertenecen al origen y a la realidad del mundo humano y *no brotan de un proceso racional*. Por tanto, desde un punto de vista psicoanalítico se puede pensar que las investigaciones y teorías de Vico en este campo proporcionan un material fecundo para confirmar la teoría psicoanalítica del origen del arte y de la religión a partir de la sublimación y de la represión. Una discusión útil de esta cuestión se puede encontrar, por ejemplo, en la interpretación expuesta por S. Arieti en su artículo *Vico y la psiquiatría moderna*¹⁰.

Un comentario preliminar: en la *zoosemiótica* se ha mantenido (Jakob v. Üexküll, Konrad Lorenz, Thomas Sebeok, R. Thom) que en el mundo bioló-

10. SILVANO ARIETI, «Vico and Modern Psychiatry», *Social Research*, 43, 1976, pp. 739-ss., y G. TAGLIACCOZZO, M. MOONEY y D. VERENE, eds., *Vico and Contemporary Thought*, Nueva Jersey, Atlantic Highlands, Humanities Press y Londres, The MacMillan Press, 1980, parte II, pp. 81-94.

gico las funciones biológicas (nutrición, reproducción, lucha, etc.) están reguladas por «signos directivos». Si aplicamos aquí la perspectiva y la terminología de Vico, podemos hablar de esto como una actividad «ingeniosa y fantástica», pues también en este área hemos de admitir la realización de «relaciones» entre las necesidades biológicas que incitan a las criaturas mediante las diferentes funciones biológicas y lo que los diversos órganos vitales llevan a cabo. La seguridad del comportamiento orgánico en las diversas «escenas» de la vida procede de aquí, y así surge el entorno apropiado o «mundo».

Pero, ¿se pueden interpretar en sentido psicoanalítico las tesis de Vico sobre el acto metafórico, fantástico, no-lógico y no-racional? ¿Es correcta la visión en términos psicoanalíticos de la teoría de Vico sobre la fuente de los mitos y de las ideas fantásticas, que a su vez son el fundamento del surgimiento y de la estructura del mundo humano?

Plantear estos problemas nos conduce no solo a una confrontación con el psicoanálisis, sino también a una interpretación del concepto heideggeriano de existencia (*Dasein*), lo cual deja claras, en mi opinión, la relevancia y fecundidad contemporáneas del pensamiento de Vico.

¿Qué estructura y qué función tienen las actividades ingeniosas y fantásticas en el marco de la existencia humana a diferencia del marco biológico?

4. LA CRÍTICA EXISTENCIALISTA DEL PSICOANÁLISIS

Por lo que yo sé, Heidegger nunca tomó posición explícitamente sobre el psicoanálisis de Freud. Sin embargo, hay un libro de Medard Boss que desarrolla su propia teoría del psicoanálisis en contraste polémico con la interpretación tradicional. Boss trabajó durante muchos años, primero con Freud y luego con Jung, para encontrar una interpretación autónoma del psicoanálisis a la luz del existencialismo de Heidegger.

El *Bosquejo de medicina y psicología* de Boss¹¹ fue aprobado por Heidegger línea por línea, al menos por cuanto respecta a la teoría del inconsciente, de la consciencia y del yo.

Boss critica en su *Grundriss* la psicología tradicional, especialmente las teorías de Freud y de Jung, asegurando que ambos tienen una comprensión abstracta e inapropiada del yo, de la consciencia y del inconsciente. En su opinión,

11. MEDARD BOSS, *Grundriss der Medizin und der Psychologie*, Berna, 1975.

ambos comienzan presuponiendo que la psique es una realidad independiente, objetivizada, por lo que Boss se propone desafiar a esta tesis desde un nuevo punto de vista¹².

De acuerdo con Boss, todas las definiciones del yo sufren de un defecto fundamental que obstaculiza la clarificación de su esencia original, pues estas definiciones comienzan *objetivando* los elementos psíquicos¹³. Boss sostiene, por tanto, que «la representación psicológica del yo generalmente procede de una abstracción derivada del “ser-en-el-mundo” cotidiano concreto. Es una objetivización e hipóstasis de fenómenos que pertenecen al ser *inobjetivable* (*Dasein*)»¹⁴. Esta crítica se dirige no solo contra el concepto tradicional de consciencia en tanto que reproducción de fenómenos en el mundo externo, sino también contra el análisis fenomenológico de la consciencia que hace Husserl y contra la interpretación de la consciencia que hace Jaspers en su *Tratado de Psicopatología*¹⁵. Jaspers define el concepto de «consciencia» mediante una metáfora: la de un «escenario» en el que suceden los fenómenos psíquicos¹⁶.

La interpretación del psicoanálisis de Freud que propone Boss no es el asunto a discutir aquí; para eso haría falta otro contexto que el que tenemos aquí. Por ejemplo, se podría criticar la interpretación de Boss señalando que la interpretación psicoanalítica del desarrollo del yo no admite ninguna «objetivización» de las actividades psíquicas, ni en el nivel consciente ni en el inconsciente. Por tanto, se podría rechazar la tesis de Boss como un malentendido en la medida en que el psicoanálisis de Freud intenta proceder desde la experiencia subjetiva tomada como el resultado de actividades psíquicas.

Solo quiero referir la tesis fundamental de Boss sobre el campo original del yo para discutir el problema de la consciencia y el inconsciente. Boss da la siguiente definición del yo:

Siempre que digo *yo*, me refiero a mí mismo en tanto que esa criatura que en un momento dado se ocupa precisamente en esta o aquella forma de comportamiento receptiva o activa de algo que sale a mi encuentro en mi mundo. [...] Sin embargo, la estabilidad de la mismidad del hombre se muestra de una manera que madura en la ejecución de las

12. *Ibid.*, p. 357.

13. *Ibid.*, p. 359.

14. *Ibid.*, p. 366.

15. KARL JASPERS, *Allgemeine Psychopathologie*, Berlín, 1923.

16. *Ibid.*, p. 96.

posibilidades existenciales de una persona relativas a la característica dada de su mundo. La mismidad del ser-ahí humano solo sucede en la forma de una maduración (temporal) de la existencia [es decir, en la auto-temporalización del *Da-sein*]¹⁷.

Pero, ¿qué relación hay entre estos problemas, entre la definición existencial del yo que Boss ha dado y el pensamiento de Vico? ¿No estamos creando una relación completamente arbitraria?

5. EL PROBLEMA DE LA AUTO-TEMPORALIZACIÓN Y LA TEMPORALIZACIÓN DEL YO

Para responder a esta pregunta y captar las implicaciones de la definición de la existencia humana que Boss ha dado en su discusión del psicoanálisis tradicional, hace falta ante todo comprender claramente el significado exacto de la expresión «auto-temporalización» tal como Boss la usa. Con este fin, comencemos con la distinción entre la explicación «causal» y la explicación «motivacional» de los fenómenos, a la que el propio Boss se refiere.

La explicación causal solo establece un orden serial de los fenómenos, es decir, la relación mecánica entre ellos. Por ejemplo, nuestra explicación causal de un sonido resulta de la secuencia de acontecimientos entre una impresión de algún medio (agua, aire) y las ondas que a continuación escucha el oyente: causa y efecto. Pero hay un área de fenómenos completamente diferente en que la explicación mecánica, causal, se revela insuficiente: la esfera de los motivos y del significado. El mismo sonido, los mismos movimientos, los mismos olores pueden motivar a un ser humano de maneras completamente diferentes y por tanto crear significados completamente diferentes en los diferentes «códigos» de las diversas especies de seres vivos, tales como la atracción sexual, la advertencia o el ataque. Si no conocemos el «código» para comprender estos «signos», es imposible que interpretemos su significado, que los «descifremos». La mera indicación de la causa mecánica de estos signos no nos sirve de mucho aquí. Ya Aristóteles distinguió en *De anima*¹⁸ los sonidos sin significado (*psóphoi*), por ejemplo, el crujir del viento en las hojas de un árbol o la tos, y los «sonidos directivos» (*psóphoi semantikói*), por ejemplo, una llamada a alguien o una señal de aviso, a los que Aristóteles llama *phoné*.

17. BOSS, *op. cit.*, p. 360.

18. II, 490b 29.

El motivo, el significado de los signos semánticos, es algo característico de los fenómenos orgánicos; estos tienen un objetivo de algún tipo en relación con el cual les resulta posible interpretar el signo o la señal. Un color puede tener significados diferentes dentro de códigos diferentes. En el nivel antropológico, por ejemplo, el rojo es el rojo de una rosa, el rojo de una bandera o el rojo de una señal de tráfico. La comprensión del «código» en que se encuentra el color rojo no se puede dar mediante una explicación mecánica del color. El descubrimiento de «códigos» diferentes es la tarea de la semiótica.

Cuando nos referimos al problema de la «temporalización», hay que distinguir entre su aparición en la esfera mecánica y en la esfera biológica. La «temporalización» es «lineal» en la esfera causal; la causa es el «todavía no» de la secuencia, pero la causa también es el «ya no» cuando se considera en relación con el «ahora» del efecto. Esta temporalización solo puede mediar la *secuencia* de fenómenos y no el *motivo* o significado de los fenómenos; por consiguiente, la forma mecánica de la explicación causal resta abstracta.

La segunda forma de temporalización es «cíclica». La distinción entre el «todavía no», el «ahora» y el «ya no» solo tiene significado en el contexto de la realización biológica de los *fines*. Por tanto, es el fin (*telos*) quien nos permite comprender la temporalización biológica.

Pero aquí surge un problema si la forma «cíclica» de temporalización solo vale para la esfera biológica. Cuando Boss habla de «auto-temporalización» de la existencia sobre la base de la terminología heideggeriana, no se está refiriendo ni a la forma biológica «lineal» de temporalización ni a la forma «cíclica», sino más bien a la de la existencia o «ser-ahí» (*Dasein*). ¿Se puede equiparar la temporalización biológica a la del *Dasein*?

La temporalización biológica se define por la «puntualidad» constante e inmediata de los signos directivos, ya que estos nos están presentes de una manera inmediata. Es decir, los seres vivos no tienen que buscarlos, pues estos signos directivos son característicos de cada género y especie, tal como ha probado la zoosemiótica (Jakob v. Üexküll, K. Lorenz, Eibelsfeld, Sebeok).

En la esfera antropológica, esta estructuración es completamente diferente. Es decir, la temporalización del *Da-sein* a la que se refiere Boss sobre la base del pensamiento de Heidegger se distingue de la esfera biológica por el hecho de que en el mundo antropológico los signos «directivos», las imágenes semánticas o lo que llamamos «ideas» (*eidōs*, imagen) no están presentes de una manera inmediata, sino que hay que buscarlos. Como faltan estos

signos inmediatos para «descifrar» la realidad, la auto-temporalización tiene un carácter histórico (a diferencia de la esfera biológica). Evidentemente, la «auto-temporalización» a que se refiere Boss en su definición de la existencia humana (del *Da-sein*) no es biológica.

Pero esto no basta. Boss alude a la auto-temporalización del «ser-ahí» para clarificar la estructura del yo en contraste con la visión del psicoanálisis tradicional. Pero, ¿es posible hablar de un «yo» en un contexto biológico a la manera en que lo hacemos en el campo de la antropología?

Toda función biológica (nutrición, reproducción, lucha, etc.) tiene sus signos directivos inmediatos, que las criaturas individuales no necesitan buscar, sino que son típicos de la especie en conjunto. Por ejemplo, la comida y otros objetos del deseo pierden su significado al satisfacerse las necesidades biológicas con que están conectados, y otros objetos ocupan su lugar cuando otras necesidades apremian a esas criaturas en el curso de la vida. Jakob von Üexküll habla en este sentido del «círculo simbólico funcional» de la realidad biológica (la palabra *simbólico* procede aquí de *sympállein*, «unificar»), pues estos signos directivos solo brotan en el contexto de las necesidades de la vida.

Por tanto, no es posible hablar de la *continuidad* de los significados de los objetos encontrados en el «círculo simbólico funcional»: su significado no se puede separar de las diferentes «escenas» del ritmo de la vida ni se puede pensar una separación de sujeto y objeto. Ambos quedan estrechamente interrelacionados.

El morfologista francés René Thom formula esta tesis de la siguiente manera:

La vida psíquica de los animales está constantemente bajo el control de un automatismo que está conectado con la percepción de objetos, lo cual es importante (por ejemplo) biológicamente, en la relación entre el predador y la presa ... cuando el predador (B) se identifica con la presa (A), queda claro que un índice A se convierte de inmediato en un índice para B ... debido a la fascinación que los objetos tienen para los animales, el yo nunca puede convertirse para ellos en una entidad fijada¹⁹.

Solo se puede tener una existencia humana que también sea un «sí mismo» en la medida en que antes tenga algo que no sea sí mismo; esta afirmación tiene sus raíces en la experiencia existencial de estar ante algo (*objectum*) que solo obtiene su significado mediante el esfuerzo del individuo. Con otras palabras,

19. R. THOM, *Modèles mathématiques de la morphogenèse*, París, 1974, p. 247.

la fijeza del sujeto resulta de la experiencia de un «yo» como «individuo» en la medida en que es tarea de la existencia humana individual conferir un significado a lo que revelan los sentidos, y *no al género ni a la especie* en tanto que tales. Esta función la cumple en la esfera biológica la especie en cuestión, que es el verdadero «individuo» en este nivel. Es precisamente gracias a la presencia y «puntualidad» inmediatas de los signos «directivos» como la esfera biológica tiene un carácter completamente diferente que el «ser-en-el-mundo» del *Da-sein*, que tiene un carácter histórico.

5. LA RELEVANCIA CONTEMPORÁNEA DE VICO

Este es, en mi opinión, el punto en que se hace patente la relevancia contemporánea y la originalidad de Vico. Comenzando con las tesis de Vico, podremos determinar por qué no podemos comprender la actividad fundamentalmente existencial del *Da-sein* que está a la base del mundo histórico del hombre si la consideramos desde un punto de vista psicoanalítico. Finalmente, también podremos iluminar e interpretar el concepto de *Da-sein* al que Boss se refiere si lo consideramos desde un punto de vista más fundamental.

Vico muestra cómo la experiencia de los gigantes o *bestioni* de ya no estar «en la naturaleza» (es decir, de estar alienados de lo que los rodea) está a la base del desarrollo de su nuevo mundo. Sobre la base de la angustia y del miedo a estar perdidos en una jungla primitiva, aparece una capacidad de pensamiento ingenioso y de fantasía que proporciona el origen de la familia, de la sociedad humana y de sus diversas instituciones:

Y entonces unos pocos gigantes, que debían de ser los más robustos y que estaban dispersos por los bosques en las alturas de los montes, del mismo modo que las fieras más robustas tienen allí sus cubiles, asustados y atónitos ante ese gran efecto del que ignoraban su causa, elevaron los ojos y advirtieron el cielo²⁰.

Así, el temor fue el que hizo imaginar los dioses en el mundo; pero [...] no producido por unos hombres a otros, sino por ellos a sí mismos²¹.

El «nuevo» mundo que surge de la actividad ingeniosa y fantástica es el origen de las instituciones, de la inhumación de los difuntos (de donde Vico

20. *Ciencia nueva*, § 377, p. 183.

21. *Ibid.*, § 382, p. 186.

deriva etimológicamente la palabra «humanidad») y de la fundación de la familia (que procede del control de las pasiones), así como de las diferentes formas de sociedad y de sus realizaciones históricas:

las primeras ciudades, todas ellas fundadas en campos cultivados, surgieron con la permanencia de las familias durante mucho tiempo bien retiradas y escondidas entre los sagrados horrores de los bosques religiosos, que se hallan entre todas las naciones gentiles antiguas y, con idea común a todas ellas, fueron llamados por las gentes latinas *luci*, que eran “tierras quemadas dentro de la espesura de los bosques”²².

De ahí que los primeros padres de las naciones gentiles fueran [...] justos [...] gracias a la creencia en la piedad de observar los auspicios, que creían órdenes divinas de Júpiter (del cual, llamado entre los latinos Ious, después se dijo, contraído, *ius*), por lo que la justicia en todas las naciones se enseña naturalmente con la piedad²³.

En la esfera puramente biológica no hay angustia ni horror como reacción al caos, por lo que Kierkegaard pudo decir que «el animal no tiene inteligencia porque está feliz y satisfecho». Los animales no hacen la experiencia de estar alienados del código biológico que es característico de su especie, mientras que el hombre (tomado como un individuo) ha de buscar su código debido a su experiencia de angustia y de miedo a no tenerlo.

6. EL PROBLEMA DE LA PALABRA POÉTICA Y LA TRADICIÓN LATINA

Tal como ya hemos explicado, el *Da-sein* o «ser-ahí» hay que comprenderlo (sobre la base de las teorías de Vico) como la realización de capacidades ingeniosas y fantásticas que «humanizan» la realidad y tienen como resultado la manera específicamente humana de «ser-en-el-mundo».

El *Da-sein* se opone en su situación a la realidad biológica porque no es el objeto de un análisis fenomenológico ahistórico, sino que más bien está definido en su estructura histórica por la primacía originaria del lenguaje poético y metafórico.

Quiero recordar una de las tesis fundamentales de Heidegger para mostrar las implicaciones del pensamiento de Vico. El último Heidegger está bajo la

22. *Ibid.*, § 16, p. 54.

23. *Ibid.*, § 14, p. 53.

influencia de su interpretación de Hölderlin y Trakl, de tal modo que en sus conferencias sobre el lenguaje afirma la primacía del lenguaje poético. Heidegger sostiene «que el hombre tiene por morada de su existencia el lenguaje, con independencia de que lo sepa o no»²⁴.

Más aún, Heidegger subraya el hecho de que la palabra originaria es la palabra poética en la medida en que esta proporciona el marco originario para que aparezca «la cosa». En su interpretación del poema de Stefan George *Das Wort*, Heidegger escribe:

El verso final, *Ninguna cosa sea donde falta la palabra*, apunta hacia la relación entre palabra y cosa, de tal manera que la palabra misma es la relación en tanto que sostiene toda cosa hacia su ser y la mantiene en él. Sin la palabra que de este modo retiene la totalidad de las cosas, el “mundo” se hundiría en la oscuridad incluyendo al “yo” que lleva al borde de su país, hasta la fuente de los nombres y todo prodigio o sueño²⁵.

Recordemos la tesis de Heidegger de que «el lenguaje es la casa del ser»²⁶. En otro lugar escribe:

Ninguna cosa es donde falta la palabra. “Cosa” se entiende aquí en el amplio sentido tradicional referido a un algo cualquiera, que de algún modo es. Entendido así, incluso un Dios es una cosa. Solamente cuando se ha encontrado la palabra para la cosa es la cosa una cosa. Solo de esta manera es. Por tanto, tenemos que puntualizar: ninguna cosa es donde falta la palabra²⁷.

Heidegger subraya el carácter «arcaico» de la palabra poética:

La palabra se declara al poeta como lo que contiene una cosa en su ser. El poeta hace la experiencia de un reino, de una dignidad de la palabra como no pueden ser pensados más amplios y más elevados²⁸.

Heidegger no solo subraya la originariedad del *logos*, sino que además lo identifica con el ser. He aquí una última cita:

24. MARTIN HEIDEGGER, *De camino al habla* (trad. Y. Zimmermann), Barcelona, Serbal, 1990, p. 143.

25. *Ibid.*, p. 149.

26. *Ibid.*, p. 147.

27. *Ibid.*, p. 147.

28. *Ibid.*, p. 151.

En realidad, la relación entre cosa y palabra es de las cuestiones primordiales que el pensamiento occidental ha suscitado, particularmente en la figura de la relación de ser y decir. Esta relación subyuga al pensamiento de manera tan pasmosa que se anuncia con una sola palabra: *logos*. Esta palabra pronuncia a la vez el nombre para ser y decir²⁹.

¿Qué función atribuye Vico al lenguaje? En el lenguaje el hombre expresa y supera la alienación respecto de la naturaleza poniendo su significado en un nuevo «código». El lenguaje originario en la forma de la actividad del ingenio y de la fantasía es el lenguaje puramente semántico, directivo, luego simbólico y finalmente humano. Recordemos el texto de Vico:

Se hablaron tres especies de lenguas [...] la primera, en el tiempo de las familias, cuando los hombres gentiles se hicieron de pronto humanos, la cual se demuestra que fue una lengua muda mediante signos o cuerpos que tenían una relación natural con las ideas que querían significar; la segunda se habló mediante enseñanzas heroicas, o sea, por semejanzas, comparaciones, imágenes, metáforas y descripciones naturales... la tercera fue la lengua humana³⁰.

En la palabra tenemos el intento específicamente humano de superar el aislamiento de los objetos vitales respecto del sujeto, es decir, la realización de la *symploké* de sujeto y objeto (*sub-stantia*) en su significado espacio-temporal. En el lenguaje se realiza la unidad de sujeto y objeto, que quedan mostrados en su realidad histórica.

La *symploké* originaria ocurre en el contexto de la poesía y de la fantasía.

El principio de los orígenes de lenguas y letras es que los primeros pueblos del mundo gentil, por una demostrada necesidad natural, fueron poetas, los cuales hablaron mediante caracteres poéticos. [...] Esos caracteres eran ciertos pensamientos fantásticos (o imágenes ... formadas por su fantasía), a los cuales se reducían todas las especies o todos los particulares pertenecientes a cada género ... Tales géneros ... estaban formados por fantasías robustísimas, propias de hombres de raciocinio debilísimo, en ellas se descubren las verdaderas sentencias poéticas, que deben ser sentimientos revestidos de grandísimas pasiones, y por eso llenas de sublimidad y que despiertan el asombro³¹.

29. *Ibid.*, p. 165.

30. *Ciencia nueva*, § 32, p. 65.

31. *Ibid.*, § 34, pp. 66-67.

Vico piensa que en ese lenguaje no hay dualismo de *lógos* y *páthos*; esto es lo que proporciona nuestra realidad social originaria. Ese lenguaje supera el dualismo que la tradición racionalista intentó unir «revistiendo» los conceptos racionales con imágenes para que tengan *páthos*. La teoría del lenguaje de Vico supera esto, que es la concepción tradicional de la retórica.

“Lógica” viene de la voz *λόγος*, que primero y propiamente significó “fábula”, que se tradujo al italiano como *favella* (y la fábula de los griegos se llamó también *μυθος*, de donde viene para los latinos *mutus*), que en los tiempos mudos nació mental ... de donde *λόγος* significa “idea” y “palabra”. [...] por lo que esa primera lengua en los primeros tiempos mudos de las naciones debió comenzar con gestos, actos o cuerpos que tuvieran relaciones naturales con las ideas ... pues esa primera habla fue un habla fantástica³².

El hombre solo puede hablar de las «cosas» en el área de la palabra en tanto que signo directivo y en el contexto de la necesidad urgente de encontrar un código nuevo. El hombre se encuentra ante la tarea de descubrir la realidad en su significado humano; descifra el secreto de su realidad comenzando con la palabra poética y fantástica.

Toda la tradición del humanismo italiano, que está muy lejos de formulaciones inescrutables y místicas, se ocupó fundamentalmente de esta cuestión de la primacía de la palabra poética y de la metáfora. Para la tradición humanista, la imagen metafórica no es una «reproducción» de la realidad. En la imagen se expresa «otra» realidad, que empero solo puede aparecer bajo el *velamen*, bajo el velo de los sentidos: esta es la «nueva» realidad humana. Es el «velo» sensorial, como dicen los humanistas, de lo que hacemos uso en la metáfora, y no se trata en absoluto de un obstáculo, sino más bien del instrumento necesario y apropiado para realizar el acto existencial humano del ser-ahí. El velo del discurso figurativo remite más allá de la esfera sensible renovando la visión humana del mundo mediante expresiones metafóricas. Salutati dice: «*Sed omnium poetarum una singularis et praecipua inventio est, ut per illa, quae narrant ... penitus aliud intelligatur in sensu*»³³. La metáfora es lo que no se puede derivar mediante una inferencia lógica ni expresar mediante el lenguaje racional. Es decir, la metáfora expresa lo que está más allá del alcance de la lógica tradicional: lo concreto e individual (*individuum ineffabile*).

32. *Ibid.*, § 401, pp. 195-196.

33. C. SALUTATI, *De laboribus Herculis* (ed. B.L. Ullmann), Zürich, 1953, II, p. 12.

La función metafórica del lenguaje está relacionada, pues, con la tarea que Boccaccio propuso para el poeta:

*Peregrinas et inauditas inventiones excogitare, meditatae ordine certo componere, ornare composium inusitato quodam verborum acque sententiarum contextu velamento fabuloso atque dicenti veritatem contegere*³⁴.

Es bastante comprensible que la lógica tradicional, el pensamiento apriórico del idealismo alemán y la lógica formal (incluido el estructuralismo formalista) se vean forzados a negar a la tradición humanista toda relevancia filosófica y dejen de lado el problema de la fantasía y del ingenio, pues en su esquema de las cosas no hay sitio para estas cuestiones.

Es Vico con su teoría de la forma tópica, ingeniosa y fantástica del pensamiento quien nos ha dejado claro cuál es el significado filosófico de la tradición humanista.

7. EL RECHAZO DE LA INTERPRETACIÓN PSICOANALÍTICA

El *Da-sein* (ser-ahí) surge primero en una forma «arcaica» porque un poder originario *irrumpe* en la unidad simbólica de sujeto y objeto tal como se encuentra en la esfera de la vida biológica. Este poder humano aparece en la experiencia específicamente humana de la insuficiencia del código puramente biológico y de la necesidad de la palabra (*lógos*) que esto tiene como consecuencia. Este poder oculto, pero efectivo, pone al hombre ante una nueva realidad, diferente de la biológica, y le fuerza a darse cuenta de ella y a identificarse con ella.

La angustia y el miedo, entendidos como la experiencia de ver interpretaciones «posibles» y de tener que tomar decisiones, revelan la presencia de una necesidad que el hombre no puede ignorar. La respuesta del hombre a esta necesidad es su actividad ingeniosa y fantástica. La angustia y el miedo, el ingenio y la fantasía, son las raíces de la existencia humana. Esta, como dice Vico,

Es una historia de las ideas humanas, que [...] comenzaron por las ideas divinas con la contemplación del cielo hecha con los ojos del cuerpo. [...] Que es la historia civil de aquella expresión *Júpiter es el principio de las musas*, ya que de los rayos de Júpiter [...] provenía la primera musa. [...] Así, esta historia de las ideas nos dará los toscos orígenes

34. G. BOCCACCIO, *Genealogia deorum*, en *Opere*, XI, Bari, 1931, XIX, 7.

tanto de las ciencias prácticas que usan las naciones como de las ciencias especulativas que, ahora cultivadas, son celebradas por los doctos³⁵.

Cuando Sigmund Freud trató el problema de la angustia, lo identificó con una experiencia que es específicamente humana (al igual que Kierkegaard y Heidegger, la distingue del miedo), y derivó su origen de nociones animistas y de fantasías sexuales³⁶.

Sin embargo, la cuestión que surge aquí es si no se puede interpretar la angustia existencial, que desempeña una función importante en Heidegger, como la expresión de la experiencia originaria de la insuficiencia del código biológico. Esta es la cuestión de la experiencia e identificación del poder primordial que fractura la unidad del círculo biológico funcional. Es este poder originario quien conduce a una referencia a la palabra para superar la «alienación» del hombre respecto de la naturaleza (eso «inusual-usual» que Freud reconoce como esencial para la situación humana), así como para afrontar la necesidad de construir un nuevo mundo y de encontrar un «nuevo» código.

Solo en el área de esta experiencia se puede dar un nuevo significado a las fuerzas biológicas que parecen ser la realidad de los instintos. Para las respuestas animales son decisivos los instintos, pero en la experiencia humana de la necesidad de encontrar un nuevo «código» diferente del biológico el hombre descubre la diferencia entre la oscuridad y la luz, entre la consciencia y el inconsciente. Es decir, el hombre experimenta una «iluminación» que es la palabra en su función histórica.

No hay mitos ni arquetipos existentes más allá o antes de esta experiencia existencial, no pueden ser objetivizados o hipostasiados antes del acto ingenioso o fantástico apropiado. La experiencia de la realidad específica del hombre, tal como se expresa en su arte o en su actitud religiosa, no surge de la represión ni de la sublimación. Aquí encontramos el núcleo de esa cuestión religiosa que siempre preocupó a Vico y que se ha dejado de lado una y otra vez al considerarla un resto de una tradición muerta que se supone que Vico representa.

Religio es la expresión de un problema que siempre está presente para el hombre en la forma de cómo identificar ese poder que lo saca del contexto de la vida biológica (sin destruirlo) y lo obliga a tener que buscar y encontrar nuevos significados y un nuevo código.

35. *Ciencia nueva*, § 391, p. 190.

36. SIGMUND FREUD, *Das Unheimliche*, 1919, en *Studienausgabe*, Frankfurt, 1970, vol. IV, pp. 262, 268 y 271.

A la luz de esta tesis, ya no se puede entender la consciencia como un escenario vacío en el que aparecen los fenómenos psíquicos (tal como hizo Jaspers), ni como algo dado que sirve de presupuesto de la reflexión. Más bien, hay que verla como la esfera de la realización de motivos a los que hay que afrontar una y otra vez, aquí y ahora en una situación apremiante.

El inconsciente se revela exclusivamente en la experiencia humana y la insuficiencia del código biológico con sus instintos y sus respuestas pasionales; hay que dar nuevos significados a estos «materiales» para que la naturaleza se humanice «en nosotros». Es aquí donde tenemos que buscar el origen de los mitos y arquetipos, y no en algo que se considera que precede a la experiencia de esta insuficiencia del código biológico y de la necesidad de un acto de la fantasía y del ingenio. Lo que precede a la experiencia no es expresable ni definible.

La semiótica antropológica solo puede ser un estudio fecundo si se dirige a esta cuestión, al problema del nuevo poder originario que saca a la existencia humana de la esfera de la certeza del simple signo biológico y la pone en una situación de existencia y posibilidades humanas.

Reconocer, formular y responder a esta cuestión es la gran tarea de la semiótica.

Solo en relación con la cuestión del fundamento del lenguaje (el *lógos* y la sustitución de los signos semánticos inmediatos encontrados en el mundo biológico) puede la filosofía convertirse en «filología» en el sentido viquiano de este término, y solo así puede florecer libre del formalismo, del estructuralismo formal y de toda metafísica apriórica y deductiva. De esta manera, Vico pudo escribir

que en esta obra, con una nueva arte crítica que hasta ahora ha faltado, abordando la búsqueda de lo verdadero sobre los autores de las naciones mismas [...] la filosofía se dedica a examinar la filología (o sea, la doctrina de todas las cosas que dependen del arbitrio humano, como son todas las historias de las lenguas...) la cual, debido a su deplorable oscuridad de las causas y casi infinita variedad de los efectos, ha sentido casi horror a reflexionar³⁷.

Traducción de Jorge Navarro Pérez (1999)

37. *Ciencia nueva*, § 7, p. 49.

**Dos estudios más sobre Vico extraídos y traducidos
de *La filosofía di Giambattista Vico* (1911)**

**«LA ESTRUCTURA INTERNA DE LA CIENCIA NUEVA»
(CAP. III) y «LA FORMA FANTÁSTICA DE CONOCER.
(LA POESÍA Y EL LENGUAJE)» (CAP. IV)**

**BENEDETTO CROCE
(1866-1952)**

BENEDETTO CROCE, *La struttura interna della Scienza nuova*, en *La filosofia di Giambattista Vico*, Gius. Laterza & Figli, Bari 1911, cap. III. En Edizione Nazionale delle Opere di Benedetto Croce, “Saggi Filosofici II”, *La filosofia di Giambattista Vico*, a cargo de Felicità Audisio, Bibliopolis, Nápoles, 1997, cap. III, pp. 43-49.

BENEDETTO CROCE, *La forma fantastica del conoscere (La poesia e il linguaggio)*, en *La filosofia di Giambattista Vico*, Gius. Laterza & Figli, Bari 1911, cap. IV. En Edizione Nazionale delle Opere di Benedetto Croce, “Saggi Filosofici II”, *La filosofia di Giambattista Vico*, a cargo de Felicità Audisio, Bibliopolis, Nápoles, 1997, cap. IV, pp. 50-64.

Traducción del italiano y nota por
José Manuel Sevilla Fernández
Universidad de Sevilla

NOTA DEL TRADUCTOR

José Manuel Sevilla Fernández
Universidad de Sevilla

Continuamos con la traducción de capítulos –en realidad, cada uno de ellos es un ensayo– de *La filosofía di G.B. Vico* (1911) de Benedetto Croce, siguiendo a los capítulos XIII, XIX y XX ofrecidos en el volumen nº 34 (2020) de *Cuadernos sobre Vico*, pp. 89-132. Aquellos eran de corte histórico e historiográfico; estos de ahora son de temática estética, en el especial sentido que Croce atribuye a la misma dentro del cuadro de una filosofía del espíritu.

Para no repetirnos en presentaciones e introducciones, remitimos a nuestra «“Nota” sobre “Tres estudios sobre Vico, extraídos y traducidos de *La filosofía di G.B. Vico* (1911)”, de Benedetto Croce», publicada en las páginas 91-106 del volumen 34 antes citado. Digamos, simplemente, que los dos capítulos seleccionados en esta ocasión muestran: 1) el fuerte espíritu *crítico* de Croce a la vez que la admiración por su compatriota; 2) una abducción de la obra de Vico dentro del esquema croceano de una filosofía del espíritu; 3) una reivindicación de Vico como el *verdadero* fundador de la “estética”. Solo traído y citado como ejemplo, afirma Croce en el cap. IV que la *Ciencia nueva* podría definirse como «una filosofía del espíritu con particular atención a la filosofía de la fantasía, es decir, a la Estética». Y a continuación sentencia: «La Estética hay que considerarla, verdaderamente, un descubrimiento de Vico».

La traducción que sigue más abajo ha sido realizada sobre las ediciones 2ª y 6ª, teniendo presente el texto de la Edizione Nazionale y el *apparato delle varianti*, insustanciales para la traducción, salvo en puntuales indicaciones a pie de página. Mostramos entre corchetes integrados en el texto la paginación correspondiente a las dos referidas ediciones y que señalamos a continuación: 2ª ed., Gius. Laterza & Figli, Bari, 1922. Cap. III: pp. 37-44; cap. IV: pp. 45-61. 6ª ed. 1961 (Laterza, Bari, 1980, 4ª ed. ec.). Cap. III: pp. 41-47; cap. IV: pp. 48-62. En Edizione Nazionale delle Opere di Benedetto Croce, “Saggi Filosofici II”, *La filosofia di G. Vico*, a cargo de Felicità Audisio, Bibliopolis, Nápoles, 1997. Cap. III: pp. 43-49; cap. IV: pp. 50-64. Contiene el “Aparato de las variantes” de textos ABC, cap. III en pp. 380-381 y cap. IV en pp. 381-383.

Es nuestra intención ofrecer en una o dos entregas más próximamente el resto de capítulos que conforman tan importante obra, clásica en los estudios viquianos y muy relevante en la historia de la filosofía del siglo XX.

Agradecemos nuevamente la autorización, para esta publicación, concedida por la Fondazione ‘Biblioteca Benedetto Croce’, y a la siempre gentileza de la Dott.ssa Marta Herling a falta de unos meses para la liberatoria general de la obra de Benedetto Croce.

José Manuel Sevilla Fernández
Sevilla, 2022

LA ESTRUCTURA INTERNA DE LA CIENCIA NUEVA

Benedetto Croce
(1866-1952)

RESUMEN: Con esta entrega se continúa la traducción de *La filosofía de G.B. Vico* de Benedetto Croce. Se trata, en esta ocasión, del tercer capítulo de la monografía: *La estructura interna della Scienza nuova*. En el capítulo, Croce sostiene que dentro de la *Ciencia nueva* se entrelazan tres órdenes de investigación: filosófica, histórica y empírica. Cada orden da lugar, respectivamente, a una filosofía del espíritu, una historia (o grupo de historias) y una ciencia social. Sin embargo, la falta de conciencia en la mente de Vico de esta triple distinción sería la causa de la oscuridad de la obra. Para los detalles bibliográficos de las ediciones italianas se remite a la *Nota* del traductor.

PALABRAS CLAVE: Giambattista Vico, Benedetto Croce, Ciencia nueva, filosofía del espíritu, mente de Vico, José M. Sevilla [trad.].

ABSTRACT: In this installment, we continue the translation of *La filosofía de G.B. Vico*, by Benedetto Croce. This time, we offer the third chapter of the monograph: *La struttura interna della Scienza nuova*. In this chapter, Croce argues that within the *New Science*, three orders of inquiry intertwine: philosophical, historical, and empirical. Each order gives rise, respectively, to a philosophy of the spirit, a history (or group of histories), and a social science. However, the lack of awareness of this triple distinction in Vico's mind is said to be the cause of the obscurity of the work. For bibliographic details of the Italian editions, please refer to the Translator's *Note*.

KEYWORDS: Giambattista Vico, Benedetto Croce, New Science, philosophy of the spirit, Vico's mind, José M. Sevilla [transl.].

PUBLICACIÓN ORIGINAL: BENEDETTO CROCE, *La struttura interna della Scienza nuova*, en *La filosofía de Giambattista Vico*, Gius. Laterza & Figli, Bari 1911, cap. III.

La poca claridad acerca de la relación entre filosofía y filología, la indistinción de los dos modos efectivamente diversos de concebir la reducción de la filología a ciencia, son consecuencia y motivo conjunto de la *oscuridad* que reina en la *Ciencia nueva*. Nombre con el que entendemos todo ese complejo de indagaciones y doctrinas que Vico va llevando a cabo desde 1720 a 1730, de hecho hasta 1744, y que, elaborado principalmente en las tres obras del *De uno universi iuris principio et fine uno* y de las primera y segunda *Ciencia nueva*, tiene en la redacción definitiva de esta última su forma más madura y desarrollada, a la que principalmente gusta de referirse.

La *Ciencia nueva*, de acuerdo con el variado significado de los términos y de las relaciones entre filosofía y filología, consta de tres órdenes de investigación: filosófica, histórica y empírica; y todas juntas contienen una *filosofía del espíritu*, una *historia* (o grupo de historias) y una *ciencia social*. A la primera pertenecen las ideas, enunciadas en algunos axiomas o dignidades, esparcidas asimismo en el curso de la obra, acerca de la fantasía, sobre el universal fantástico, sobre el intelecto y el universal lógico, sobre el mito, sobre la religión, sobre el juicio moral, sobre la fuerza y el derecho, sobre lo cierto y lo verdadero, sobre las [2ª p. 38] pasiones, sobre la providencia, y acerca de todas las demás determinaciones concernientes al curso o desarrollo de la mente, que es decir del espíritu humano. A la segunda, es decir, a la historia, corresponde el esbozo de una historia universal de las razas primitivas post-diluvianas y de las distintas civilizaciones; la característica de la sociedad bárbara o heroica antigua en Grecia y especialmente [p. 42] en Roma bajo el aspecto de la religión, de las costumbres, del derecho, del lenguaje, y de la constitución política; la indagación de la poesía primitiva, que se ejemplifica después más extensamente con la determinación de la génesis y el carácter de los poemas homéricos; la historia de las luchas sociales entre patriciado y plebe, y el origen de la democracia, estudiada también esta principalmente en Roma; la característica de la barbarie retornada, o sea, del medioevo, estudiado en todos los aspectos de la vida y confrontándola con las sociedades bárbaras primitivas. Finalmente, sobre la ciencia empírica recae el intento de establecer un curso uniforme en las naciones, relativo a la sucesión tanto de las formas políticas como de otras correlativas manifestaciones teoréticas y prácticas de la vida, y a los diversos tipos que Vico viene delineando acerca del patriciado, de la plebe, del feudalismo, de la patria potestad y de la familia, del derecho simbólico, del lenguaje metafórico, de la escritura jeroglífica, etcétera.

Ahora bien, si estos tres órdenes de investigación y de doctrinas hubieran sido lógicamente distinguidos en la mente de Vico y solo literariamente mezclados y comprendidos en un mismo libro, esto podría haber sido desordenado, desproporcionado, disarmónico, y, de este modo, fatigoso a quien se pusiese a leerlo, pero no resultaría verdaderamente *oscuro*. Ni, por lo demás, realmente puede decirse que la *Ciencia nueva*, al menos la segunda, que es la exposición definitiva que ofrece Vico de su pensamiento, carezca de un diseño general bastante bien concebido. La obra está dividida en cinco libros, el primero de los cuales habría de recoger los principios generales, o sea, la filosofía. El segundo, [2ª 39] además de un breve apunte sobre la antiquísima historia universal, debería describir la vida de las sociedades bárbaras; de lo que toma forma de apéndice el tercer libro sobre el descubrimiento del verdadero Homero, y de este modo sobre el más conspicuo ejemplo acerca de la poesía bárbara. El cuarto, delinearía la ciencia empírica del curso que siguen las naciones; y el quinto ejemplificaría el retorno con el caso particular del medievo. Y sin embargo, a despecho de esta bella arquitectura, la segunda *Scienza nuova*, aun siendo la más rica y la más completa es también la más oscura de entre las obras de Vico. Si, por el contrario, [p. 43] aunque teniendo bien claras sus ideas, Vico hubiese adoptado una inusual terminología o una forma demasiado concisa de exposición y plena de alusiones y de presuposiciones sin expresar, sería sin duda un escritor *difícil*, mas, ni siquiera en esta hipótesis, oscuro. Hipótesis la cual ni se corresponde con la realidad, ya que Vico es excesivamente parco en términos escolásticos y prefiere las expresiones vivas y populares; es un robusto escritor nada lacónico, que a menudo se complace en repetir sus ideas parándose en ellas y retomándolas con mucha insistencia; y que pone sobre la mesa todas sus cartas, o sea, todo el erudito material del que le han sido sugeridas las doctrinas. Tampoco, finalmente, se ha dicho mucho cuando se ha expresado que a Vico le faltaba plena conciencia de sus descubrimientos; porque dicha conciencia más o menos falta en todos los pensadores y en ninguno puede darse nunca plenamente. La oscuridad, la verdadera oscuridad, aquella que se advierte en Vico, y que a veces él mismo advertía sin llegar nunca a descubrir la causa, no es superficial ni nace de causas extrínsecas o accidentales, sino que verdaderamente consiste en *oscuridad de las ideas*, en la deficiente comprensión de ciertos nexos y en su sustitución con falsos nexos, en el elemento arbitrario que de este modo se introduce en el pensamiento, o, por decirlo de manera más simple, en verdaderos y propios

errores. Se podría reescribir la *Ciencia nueva* rehaciendo su orden y cambiando o esclareciendo su terminología (quien escribe ha [2ª 40] realizado ya por su cuenta esta prueba), pero la oscuridad persistiría, incluso se acrecentaría, porque en tal referida traducción al perder la obra su forma original perdería también esa turbia pero poderosa eficacia que puede a veces sustituir a la claridad y que, donde no ilumina, estremece el espíritu del lector y propaga la onda del pensamiento casi mediante vibraciones simpáticas.

Que la causa de la oscuridad, es decir, del error o de los errores de Vico, sea la indistinción o confusión ya apuntada en su gnoseología¹ acerca de la relación entre filosofía, historia y ciencia empírica, y no menos subsistente en su efectivo pensamiento en torno a los problemas del espíritu y de la historia humana, resulta de observar cómo filosofía, historia y ciencia empírica se convierten poco a poco [44] la una en la otra y, dañándose entre sí, producen esas perplejidades, equívocos y exageraciones y temeridades, que suelen turbar al lector de la *Ciencia nueva*. La filosofía del espíritu se plantea entonces ora como ciencia empírica ora como historia; y la proposición histórica adquiere la universalidad del principio filosófico o la generalidad del esquema empírico. Por ejemplo, la filosofía de la humanidad asume que determinar las formas, categorías o momentos ideales del espíritu en su necesaria sucesión, y por ello bien merece el título o la definición de *historia ideal eterna* sobre la cual corren en el tiempo las historias particulares, no pudiéndose concebir ningún fragmento, por pequeño que sea, de historia real donde no opere esa historia ideal. Pero como la historia ideal es también para Vico la determinación empírica del orden en el que se suceden las formas de las civilizaciones, los estados, los lenguajes, los estilos, la poesía, ocurre que él concibe la serie empírica como idéntica a la serie ideal y dotada de las virtudes de esta; donde la sentencia tal que deba exactamente encontrarse en los hechos, «incluso aunque [2ª 41] en la eternidad nacieran de vez en cuando infinitos mundos», lo que es abiertamente falso, no hallándose razón alguna para que se repitan a perpetuidad (con el «debió, debe, deberá») las empíricas aristocracias de Grecia y de Roma, y las civilizaciones surjan y decaigan justamente como ascendieron o decayeron las antiguas. Y en el acto mismo de esta absolutización del curso empírico, el curso ideal se vela de una sombra empírica, porque al resultar

1. Cfr. caps. 1 y 2 de Croce en los que trata acerca de la 'primera' y de la 'segunda' gnoseologías viquianas. [N. T.]

idéntico al otro recibe el carácter empírico del otro, y se temporaliza, de eterno y extratemporal que era en la concepción inicial. Lo mismo se puede decir acerca de las formas singulares del espíritu, las cuales, como ideales y extratemporales, están siempre y todas en cada hecho singular; pero Vico, confundiendo las formas singulares con los hechos reales y concretos que la ciencia empírica fija en sus esquemas, nada más de proponerlas viene a oscurecerlas en su forma y distinción ideales. Es verdad que el momento de la *fuerza* no es aquel de la *justicia*; pero el tipo empírico de la sociedad bárbara fundada sobre la fuerza, precisamente porque es una determinación [45] representativa y aproximada, y se refiere a un estado de cosas concreto y total, no solamente contiene fuerza sino también justicia; y cuando ese momento ideal y ese tipo son intercambiados y tomados por idénticos, por un lado el concepto filosófico de la fuerza se empaña con el de justicia y, al hacerse híbrido y contradictorio e incoherente, se deforma, mientras que por otro lado el tipo empírico de la sociedad bárbara resulta exagerado y demasiado rígido. La confusión entre el elemento filosófico y el empírico puede decirse que se manifiesta en la “dignidad” que define la naturaleza de las cosas: «La naturaleza de las cosas no es sino el nacimiento de estas en *ciertos tiempos y con ciertas guisas*², las cuales siempre que son las mismas, por tanto las mismas y no otras cosas nacen»; donde aparecen juntos las maneras [*guise*] y los tiempos, la génesis ideal y la génesis empírica. De modo similar, es muy cierto que la historia deba proceder de acuerdo con la filosofía, [2^a 42] y que aquello que filosóficamente sea repugnante no pueda jamás haber acaecido históricamente; pero, como para Vico la filosofía es indistinta de la ciencia empírica, donde el documento le falta y por ello ninguna filosofía resulta aplicable, él, no obstante, se siente seguro de la verdad, y llenando el vacío con la conjetura que le ofrece el esquema de la ciencia empírica se hace ilusiones de que ha recurrido a «pruebas metafísicas». Además, hallándose ante hechos dudosos, en vez de esperar a que el descubrimiento de otros documentos disipe las dudas, resuelve la duda al tomarlos, como él mismo dice, «conforme a las leyes», es decir, siempre del esquema empírico; lo que por vía de hipótesis ciertamente resulta lícito. Pero esa hipótesis, en cambio, es para Vico una «verdad meditada en idea», de modo que la confrontación con los hechos, que él también recomienda para confirmar, debería

2. La expresión de Vico en el axioma XIV de *Los Elementos* es “guise”, traducible en este contexto por guisas, modos, formas, circunstancias... (Cfr. § 147 de la SN44). [N. T.]

ser superflua; o si los hechos resultasen en la comparación contrarios, la culpa entonces debería ser de los hechos, es decir, de la apariencia, nunca de la hipótesis, afirmada como verdad indudable en cuanto filosófica. De aquí la tendencia, presente en Vico, a –como se dice– violentar los hechos.

Basten estos ejemplos para señalar el íntimo vicio estructural que hay en la *Ciencia nueva*, y para colocar uno de los pilares de nuestra exposición y de nuestra crítica al pensamiento viquiano, en el curso de las cuales muchos otros [46] ejemplos nos llegarán espontáneamente e incluso también los ya dados serán esclarecidos mejor. Pero otro pilar que necesita ser bien establecido es el de que ese vicio es el vicio de un organismo sumamente robusto, y que los órdenes de la investigación que son confundidos por Vico están constituidos por efectivas investigaciones de extraordinaria novedad, verdad e importancia. Y, en suma, el mismo vicio que se encuentra con frecuencia en los ingenios más originales e inventivos, rara vez llegan en sus investigaciones a la perfección de los detalles; mientras que ingenios menos inventivos suelen ser más exactos y consecuentes. [2ª 43] La profundidad y la perspicacia no siempre van de mano ni con igual vigor; y Vico, aunque no muy *agudo*, fue siempre muy *profundo*.

Luz y oscuridad, verdad y error que se alternan y entrecruzan casi en cada punto de la *Ciencia nueva*, son distintamente apresadas según las diversas almas de los lectores y críticos; aunque en casos eminentes como este de Vico esas diferencias pueden apreciarse de modo más nítido. Hay almas que se muestran renuentes y desconfiadas, preparadas para advertir la más pequeña contradicción, inexorables a la hora de exigir las pruebas de cualquier afirmación, vigorosas en el manejo de las tenazas de los dilemas que aprietan sin piedad a un pobre gran hombre. Para estos, la obra de Vico (y muchas otras de esa misma cualidad) es un libro cerrado; que a lo más les ofrecerá la excusa argumental para una de las denominadas “demoliciones”, que ellos cumplen con gran facilidad y placer, si bien con escaso éxito, porque el hombre al que matan, después de muerto suele quedar más vivo que antes. Pero hay otras almas que, a la primera palabra dirigida al corazón, al primer rayo de verdad que relampaguee ante sus ojos, se abren todas de deseo, se abandonan a la confianza, se embriagan de entusiasmo, y no quieren saber nada de defectos, no aprecian dificultades, o estas se resuelven de inmediato y los defectos son justificados de la manera más simple; y, cuando por casualidad escriben, sus escritos se configuran como “pologías”. Para ellos es de temer el que la *Ciencia nueva* sea un libro

demasiado abierto. Ciertamente, si entre estas dos actitudes opuestas no hubiese una tercera, [47] si necesariamente hubiera que decidirse por una u otra, sería preferible el pecado del amor excesivamente vivo a la gélida indiferencia; la fe excesiva, que al menos permite apresar algún aspecto de lo verdadero, a la carencia de fe que no deja ver alguno. Pero es posible una tercera postura, necesaria para el crítico: la de no perder nunca [2ª 44] de vista la luz, pero sin olvidar las tinieblas; la de llegar al espíritu más allá de la letra, aunque sin descuidarla y retornando a ella continuamente, procurando mantenernos como un libre intérprete pero no fantasioso, como un amante fervoroso pero no ciego.

Los dos pilares establecidos, el vicio y la virtud reconocidos como propios de la mente de Vico, su genial confusión y su confusionaria genialidad, imponen así, como *canon hermenéutico* general, el ir por la vía del análisis separando la pura filosofía que hay en él de lo empírico y de la historia con que está mezclada y casi integrada (y también estas en aquella), y advertir poco a poco los efectos y las causas de esa mescolanza. Las escorias no pueden ser consideradas inexistentes, unidas como están al oro de manera natural, pero no deben impedir que se reconozca y purifique el oro; o, dejando la metáfora, la historia debe ser indudablemente historia, pero tal cosa no es más ni menos que *inteligente*.

Traducción de José Manuel Sevilla Fernández



L'objet favori de ses études est le Recueil des Idylles
de madame Deshoulières.

LA FORMA FANTÁSTICA DE CONOCER (LA POESÍA Y EL LENGUAJE)

Benedetto Croce
(1866-1952)

RESUMEN: Con esta entrega se continúa la traducción de *La filosofía de G.B. Vico* de Benedetto Croce. Se trata, en esta ocasión, del cuarto capítulo de la monografía: *La forma fantástica del conoscere (La poesía e il linguaggio)*. Croce retoma su tesis de que Vico fue el descubridor de la estética, entendida como ciencia de la expresión y lingüística general, es decir, como ciencia de la primera forma de conocimiento, de la primera operación de la mente humana. Es más, Croce sostiene que la preponderancia que este tema tiene en la *Ciencia nueva*, hace que la obra pueda definirse como «una filosofía del espíritu con particular atención a la filosofía de la fantasía, es decir, a la Estética». Para los detalles bibliográficos de las ediciones italianas se remite a la *Nota* del traductor.

PALABRAS CLAVE: Giambattista Vico, Benedetto Croce, *Ciencia nueva*, Estética, idealismo italiano, José M. Sevilla [trad.].

ABSTRACT: In this installment, we continue the translation of *La filosofía de G.B. Vico*, by Benedetto Croce. On this occasion, we explore the fourth chapter of the monograph: *La forma fantástica del conoscere (La poesía e il linguaggio)*. Croce revisits his thesis that Vico was the discoverer of aesthetics, understood as the science of expression and general linguistics, in other words, as the science of the primary form of knowledge, the primary operation of the human mind. Furthermore, Croce argues that the predominance of this theme in the *New Science* allows the work to be defined as “a philosophy of the spirit with particular attention to the philosophy of fantasy, that is, Aesthetics.” For bibliographic details of the Italian editions, please refer to the Translator’s *Note*.

KEYWORDS: Vico, Benedetto Croce, New Science, Aesthetics, Italian idealism, José M. Sevilla [transl.]

PUBLICACIÓN ORIGINAL: BENEDETTO CROCE, *La forma fantástica del conoscere (La poesía e il linguaggio)*, en *La filosofía de Giambattista Vico*, Gius. Laterza & Figli, Bari 1911, cap. IV.

De las formas del espíritu, Vico estudió en la *Ciencia nueva* principalmente, y podría decirse que exclusivamente, aquellas inferiores o individualizantes, a las que él designaba todas juntas con el nombre de «cierto»: en el espíritu teórico, la fantasía; en el espíritu práctico, la fuerza o el arbitrio; y en la ciencia empírica correspondiente a la filosofía del espíritu, la civilización bárbara o sabiduría poética, cuya investigación constituye (como él mismo dice) «casi todo el cuerpo de la obra».

Por qué y cómo prendieron en él tan fuerte interés por estas formas inferiores de las sociedades primitivas y las historias bárbaras que las representaban, está también explicado aquí, en el aspecto extrínseco, por los estudios que hubo de realizar Vico sobre el derecho romano y sobre los tropos y las figuras retóricas, de la tradición humanista aún viva en Italia, del culto revigorizado por entonces gracias a las ciencias arqueológicas, de la curiosidad que incitaba a indagar la antiquísima civilización italiana, de la lectura de Lucrecio y especialmente de su libro quinto¹, etcétera. Pero, en su misma época y en su mismo país, otros no pocos trataron de las mismas materias sin adquirir la predilección y la penetración de lo fantástico, de lo ingenuo, de lo violento: cosas [2^a 46] por las que Vico tenía predilección, aunque no aún la preferencia, cuando compuso el *De antiquissima*. Si bien la plena razón de ese interés se aprecia cuando se considera el origen del Vico filósofo y se tiene presente el carácter de su mente, antitética al espíritu cartesiano. El cartesianismo, todo redirigido hacia las formas universalizantes y abstrayentes [49], descuidaba las [formas] individualizantes; por las que Vico debió de sentirse tan atraído como por un misterio. El cartesianismo rehuía con horror la selva salvaje de la historia; y Vico se internaba ávido justamente en esa parte de la historia, en la que, por decirlo así, es más fuerte el aroma de la historicidad: en la historia más lejana y diferente de la psicología de las edades cultas. El cartesianismo generalizaba esta psicología a todos los tiempos y a todos los pueblos, mientras que Vico se inclinaba a indagar en sus profundas diferencias y oposiciones los modos de sentir y de pensar de las diversas épocas.

El gran esfuerzo que necesitaba hacer, y que él mismo hizo, por retomar, atravesando el intelectualismo moderno, la conciencia de la psicología primitiva, viene expresado por Vico allí donde habla de las «duras dificultades», que le habían costado «la investigación durante veinte años completos», para

1. Esta frase referida a Lucrecio no se encuentra en la 2^a ed. de 1922. [N. T.]

«descender desde estas nuestras refinadas naturalezas humanas a aquellas completamente feroces y gigantescas, las cuales nos está por completo negado imaginar y solo con gran esfuerzo nos está permitido comprender»; o, algo distinto, cuando insiste en la posibilidad –ahora que las mentes humanas están demasiado separadas de los sentidos incluso por el vulgo, acostumbradas a tantos vocablos abstractos, refinadas con el arte de escribir, casi espiritualizadas por la práctica de los números– de penetrar en la vasta imaginación de los primeros hombres, «cuyas mentes para nada eran abstractas, en nada refinadas, ni de modo alguno espiritualizadas, todas en cambio hundidas en los sentidos, refrenadas por las pasiones, enterradas en los cuerpos», y de formar [2ª 47] la idea, por ejemplo, de la «naturaleza simpática». Y ese doloroso pero a la vez triunfante esfuerzo que había tenido que hacer fue otra de las razones por las que él sentía como “nueva” su Ciencia. De hecho, esta, o sea la investigación sobre la forma ideal y sobre la época histórica de lo *cierto*, le faltó (dice él) a toda la filosofía griega. Platón lo había intentado en vano en el *Crátilo*, porque le había permanecido desconocida la lengua de los primeros legisladores, de los poetas heroicos, engañado por las fórmulas enmendadas y modernizadas que las leyes habían venido gradualmente revistiendo en Atenas. En un error análogo habrían caído entre los modernos Julio César Escalígero, Francisco Sánchez y [50] Gaspar Schopp, que empezaron a explicar las lenguas mediante los principios de la lógica, y de la lógica aristotélica, surgida muchos siglos después de las lenguas. Y Grocio, Selden, Pufendorf y otros escritores del derecho natural también meditaron sobre la naturaleza humana refinada por la religión y por las leyes, de manera que retrataron el curso histórico empezando de la mitad para abajo; parándose en el intelecto e ignorando la fantasía, deteniéndose en la voluntad moralmente disciplinada descuidaron la pasión salvaje. El mismo Vico, si al tomar como indagación a la antiquísima sabiduría italiana había dado signo de su interés por aquel problema, se había, por otro lado, desviado de la investigación, siguiendo las huellas del autor de *Crátilo*.

Bajo el aspecto filosófico, la *Ciencia nueva*, debido a esa preponderancia que tiene la indagación de las formas individualizantes y en especial de la fantasía (la doctrina de los primeros pueblos como poetas y de su pensar mediante caracteres poéticos es, según Vico, «la llave maestra» de la obra), se podría no demasiado paradójicamente definir una *filosofía del espíritu con particular atención a la filosofía de la fantasía*, es decir, a la Estética.

La Estética hay que considerarla, verdaderamente, un descubrimiento de Vico: si bien con las reservas que se entiende circundan siempre [2ª 48] todas las determinaciones de descubrimientos y de descubridores, y aunque él no la tratase en un libro especial, ni le diese el afortunado nombre con que la bautizó Baumgarten algunas décadas más tarde. Por otra parte, conviene señalar que en la terminología de la *Ciencia nueva* se halla un nombre similar a alguno que Baumgarten revisó de los equivalentes para Estética: el de *Lógica poética*. Pero en el fondo el nombre importa poco, y en cambio mucho la cosa; y la cosa es que Vico expuso una idea de la poesía que era en aquella época, e iba a continuar siéndolo durante mucho más tiempo, una audaz y revolucionaria novedad. Persistía por entonces la vieja idea practicista o pedagógica, que desde la tardoantigüedad y a través del Medievo había sido trasplantada y arraigada en el Renacimiento, de la poesía como ingenioso revestimiento popular de los sublimes conceptos filosóficos y teológicos; y al lado de esta, aunque en menor medida [51], la otra idea que la consideraba como producto o instrumento de entretenimiento y voluptuosidad.

Estas concepciones habían alterado incluso el sentido original del tratado aristotélico de la *Poética*, en el que vinieron introducidas y luego leídas como si efectivamente Aristóteles las hubiese pensado y escrito. Tampoco el cartesianismo las rectificó, sino que más bien (como era de esperar, dada su tendencia general) atenuó y anuló el objeto mismo de esas definiciones, como cosa de nadie o de escaso valor. En un tiempo en el que se trataba de reducir a forma matemática la metafísica y la ética, y en la que se despreciaba la intuición de lo concreto, se ideaban una literatura y una poesía aptas para difundir la ciencia entre el vulgo o en el hermoso mundo, se iniciaban intentos por construir lenguas artificiales lógicas más perfectas que las históricas y vivientes, e incluso se llegó a considerar la posibilidad de establecer reglas para componer arias musicales sin ser músicos y poemas sin ser poetas. En este descuidado ambiente, gélido, hostil, insolente, solo un milagro parece que hubiese podido despertar [2ª 49] una distinta y opuesta conciencia, una conciencia cálida y vehemente de lo que la poesía verdaderamente sea y de su función original; y este milagro fue llevado a cabo por el espíritu atormentado, agitado y escrutador de Giambattista Vico.

Él criticó en conjunto las tres doctrinas de la poesía: como exornadora y mediadora de verdades intelectuales, como cosa meramente placentera, y como ejercicio engañoso del cual puede prescindirse sin pena. La poesía no es

sabiduría profunda, no presupone la lógica intelectual, no contiene filosofemas: los filósofos, que hallan estas cosas en la poesía es porque las han introducido ellos mismos, sin darse cuenta de ello. La poesía no ha nacido por capricho ni por placer, sino por *necesidad de naturaleza*. Tampoco es la poesía superflua y eliminable, pues sin ella no surge el pensamiento: es la *primera operación de la mente humana*. El hombre, antes de ser capaz de formar universales, forma fantasmas; antes de reflexionar con mente pura, advierte con ánimo perturbado y conmovido; antes de articular, canta; antes de hablar en prosa, habla en verso; antes de adoptar términos técnicos, metaforea, y en su hablar mediante ^[52] metáforas es tan propio como lo que se dice “propio”. La poesía, lejos de ser una manera de divulgar la metafísica, es distinta y opuesta a la metafísica: una purga la mente de los sentidos, la otra se sumerge y se derrama dentro; una es tanto más perfecta cuanto más se eleva a los universales; la otra cuanto más se apropia de los particulares; la una debilita la fantasía, la otra la requiere robusta; aquella nos conmina a no hacer del espíritu cuerpo, esta se deleita dando cuerpo al espíritu; las sentencias poéticas están compuestas de sentidos y pasiones, en cambio las filosóficas de reflexiones, que, usadas en la poesía, la convierten en falsa y fría: nunca, en toda la extensión de los tiempos, un mismo hombre fue a la vez gran metafísico y gran poeta. Poetas y filósofos pueden llamarse unos el sentido y los otros el intelecto ^[2ª 50] de la humanidad; y en tal sentido ha de tenerse por verdadero el dicho de la escolástica de que «nada hay en el intelecto que antes no esté en el sentido». Y sin el sentido, no se da el intelecto; sin poesía, no se da filosofía ni civilización alguna.

Casi más milagroso que esta concepción de la poesía es que Vico vislumbrara la genuina cualidad del *lenguaje*: problema no mejor resuelto, ni mucho menos planteado e investigado, tanto por la filosofía antigua como por la nueva, hasta ese momento. Una y otra vez el lenguaje solía ser confundido con la logicidad o rebajado a simple signo extrínseco y convencional o, por desesperación, declarado de origen divino. Vico entiende que el origen divino era, en este caso, un refugio para los vagos, y que el lenguaje no es ni logicidad ni arbitrariedad, y, lo mismo que la poesía, no es producto ni de la sabiduría oculta ni de consentimiento o convención. El lenguaje surge *naturalmente*: en su primera forma, los hombres se explicaban «con actos mudos», o sea, por signos, y «con cuerpos que tenían relaciones naturales con las ideas que querían significar», es decir, por objetos simbólicos. Pero, también para los lenguajes hablados de las lenguajes vulgares, «con demasiada buena fe» —es

decir, con escasa precaución—, ha sido recogido por todos los filólogos que los significan por consenso; donde, debido a los orígenes ya indicados, debieron significar naturalmente, y cada palabra vulgar debió comenzar, ciertamente, por un solo individuo de una nación y provenir [53] del lenguaje primitivo por signos y por objetos. Como en otras lenguas, en latín se observa que casi todas las voces están formadas por propiedades naturales o por translaciones; y el mayor cuerpo de todas las lenguas, en todas las naciones, está constituido por la metáfora. La opinión diferente se deriva de la ignorancia de los gramáticos, los cuales, abatidos ante el gran número de vocablos que ofrecen ideas confusas e indistintas, desconociendo los orígenes donde un día fueron luminosas y distintas, pensaron, para apaciguarse, en la doctrina [2ª 51] de la convención, y apartaron de ella a Aristóteles y Galeno, armándolos contra Platón y Jámblico. La grave dificultad que se suele emplear y argüir contra el origen natural del lenguaje y a favor de la convención, la diversidad de las lenguas vulgares según los pueblos, se disuelve al considerar que los pueblos, por la diversidad de climas, temperamentos y costumbres, miraban bajo aspectos diferentes a las mismas utilidades o necesidades de la vida, y por ese motivo produjeron diferentes lenguas; como se comprueba también con los proverbios, que son máximas de la vida humana sustancialmente idénticas, sin embargo explicadas de tantos modos diferentes como han sido y son las naciones. Singularmente importante resulta entonces la insistencia donde Vico profesa que ha hallado los verdaderos orígenes de las lenguas «en los principios de la poesía»: con lo que, por una parte, viene asumido el origen espontáneo y fantástico del lenguaje, y, por otra parte, aunque no explícitamente sí de modo implícito, se tiende a suprimir la dualidad de poesía y lenguaje.

En tales principios de la poesía halla Vico no solo el origen de las lenguas, sino también el de las *letras o escrituras*, achacando a un error de los gramáticos la separación entre los dos orígenes, unidos por naturaleza y que, como una única cosa, están presentes en la primitiva lengua muda, mediante señales y por objetos. La sabiduría oculta y la convención no han lugar ni siquiera aquí: los jeroglíficos no fueron un descubrimiento de filósofos para esconder dentro de ellos los misterios de sus grandes ideas, sino que fueron las necesidades comunes y naturales de todos los primeros pueblos; y solo entre los pueblos ya civilizados nacieron las escrituras alfabéticas por efecto de la libre convención. En otros términos, en las denominadas escrituras Vico [53] viene a distinguir, aunque de manera confusa, aquella parte que propiamente es

escritura, y por tanto convención, de aquella otra que en cambio es expresión directa, y por tanto lenguaje, fábula, poesía, pintura. Característica de estas escrituras expresivas o lenguajes es la inseparabilidad [2ª 52] del contenido y la forma; su razón poética está toda aquí: que la fábula y la expresión son una misma cosa, es decir, una metáfora común a poetas y pintores, de manera que un mudo sin expresión verbal puede pintarlo. Vico trae a colación como ejemplo algunas anécdotas tradicionales, como la de las cinco «palabras reales» (la rana, el ratón, el pájaro, el diente de arado y el arco de flechar), que Idantura rey de los escitas mandó a Darío en respuesta a su demanda de guerra; y la apología de las altas amapolas que el rey Tarquino presentó ante los ojos del embajador de su hijo Sexto acerca del modo de domar a Gabi: –procedimientos expresivos no distintos de las costumbres que aún se observan entre poblaciones salvajes y entre el vulgo; –y luego, también, las empresas, las banderas, los emblemas de las medallas y las monedas. Una frívola fabulita, que menosprecia y calumnia el verdadero oficio de las empresas [o hazañas], relata cómo estas fueron inventadas en los torneos de Alemania, como costumbre de galantería por los muchachos que competían para merecer el amor de las nobles doncellas. Sin embargo, las empresas, en la Edad Media, fueron una cosa seria, como si se dijera la escritura jeroglífica de aquella edad: un hablar mudo, que suplía la pobreza de las hablas convenidas o de las escrituras alfabéticas; y solo más tarde, en los tiempos cultos, se convirtieron en empresas galantes y eruditas, se convirtieron en juego y placer, las cuales necesitan ser animadas con lemas, porque ahora solamente tienen significados análogos, mientras que aquellas primitivas y naturales eran mudas y sin embargo hablaban sin necesidad de intérpretes. En esta franca naturalidad perduran en los tiempos cultos algunas de tales formas expresivas; por ejemplo, las enseñas o banderas, que son una cierta *lengua armada*, con la que las naciones, como si carecieran de habla, se hicieran entender entre sí acerca de los asuntos mayores del derecho natural de gentes, en las guerras, alianzas y comercios. [54]

Así, a la luz del concepto estético pensado por Vico, [2ª 53] poesía, palabras, metáforas, escrituras, símbolos figurados, todo se ilumina con destellos y expande ondas de vida: tanto las cosas grandes como las pequeñas, tanto la epopeya como la heráldica. La doctrina de las formas fantásticas recibe todo un nuevo arranque en la historia de las ideas; porque si con sus conceptos Vico se opone a las escuelas de su tiempo, y en especial a la cartesiana, ni siquiera entonces se vincula y retoma otra escuela o tradición más o menos remota. Él

mismo siente que su propia oposición no se dirige contra ninguna escuela en particular, sino contra todas aquellas que a lo largo de los siglos habían formulado doctrinas acerca de estos temas. Sobre la poesía dice que él «invalida» todo aquello que sobre esta había sido pensado desde Platón y luego Aristóteles gradualmente hasta los recientes Patrizzi, Escalígero y Castelvetro, los cuales se perdieron en tales bagatelas «que da vergüenza hasta el mencionarlás» (¡Patrizzi hacía nacer la poesía a partir de los cantos de los pájaros y del silbido del viento!). En cuanto a las lenguas, ni Platón ni los modernos Volfrango Lacio, Escalígero y Sánchez habían satisfecho su comprensión de las mismas. En lo que se refiere a las letras, refutado el origen divino que había sido sostenido por Mallinkrot y por Ingevaldo Elingio², o –lo que era lo mismo– interpretado a su manera, ensaya en discrepancia con las opiniones vanas, inciertas, ligeras, obscenas, presuntuosas y risibles, que las hacían provenir de los Godos y para ellos de Adán y por la comunicación personal de Dios, o más directamente del paraíso terrenal, o de un gótico Mercurio inventor. Por último, acerca de las empresas observa que, de los muchos que habían compuesto tratados sobre ellas, de estas nada habían comprendido y, solamente por casualidad y adivinando, dejaban filtrarse un indicio de verdad al llamarlas «heroicas». En realidad, resultaría difícil asignar verdaderos y reales precedentes a los conceptos estéticos viquianos, y a todo lo más se podría encontrar vagas sugerencias de estos en ciertas sentencias dispersas y que él mismo recoge; un estímulo más próximo en las disputas del XVII sobre las diferencias entre intelecto e ingenio, razón e imaginación, [2^a 54] dialéctica y retórica³; otros tantos, en ciertas fugaces observaciones que casualmente hizo

2. Cfr. *SN44* § 384. Francesco Patrizi (1529-1597); Ludovico Castelvetro (1505-1571); Wolfgang Latius (1514-1565); Giulio C. Scaligero (1484-1558); Francisco Sánchez “el Brocense” (1523-1600); Bernard von Mallinckrot (†1654 o 1644); L. Ingewald Elingius, citados por Vico en su *SN44*: p.e., §§ 300, 384, 428, 455, etc. [N. T.]

3. En la segunda edición Croce escribe a continuación una nota a pie de página donde reenvía a que «se vea el capítulo 3^o de la parte histórica de mi *Estética*» (p. 54, n.1). Y en el texto, a continuación, dice: «e qualche riscontro di particolari estrinseci, come nei ravvicinamenti fatti da qualche retore di quel tempo (il Tesauro) delle arguzie rettoriche parlate con le arguzie figurate» (*Ibidem*) [«y algunas coincidencias particularmente extrínsecas, como en las aproximaciones realizadas por algún rétor de la época (Tesauro) entre las argucias retóricas habladas y las argucias figurativas».] En la cuarta edición revisada por el autor (1946), y corregida por los editores en la sexta (1962), el texto italiano se corresponde al aquí traducido al español a continuación hasta el punto y aparte. Cfr. el *Apparato delle varianti* en p. 382 de la citada Edizione Nazionale delle Opere, con el texto asentado en p. 58 líneas 2 a 6. [N. T.]

Bacon en torno a las lenguas y las letras, y quizás también en bizarras teorías barrocas, como [55] aquella de las agudezas habladas y de las figuradas, que leyó en un tratadista bien conocido por él, Tesauro.

No obstante, esos conceptos, nacidos de tan potente impulso de originalidad, se ven como perturbados, balancearse, tambalearse apenas tan pronto se pasa de sus líneas generales a las determinaciones particulares, de la idea o inspiración originaria a los despliegues efectivos. Dejamos aparte las diversas opiniones que tiene Vico, ligadas al proceso histórico de su espíritu, acerca de la poesía, sobre la lengua o sobre la metáfora, –desde las oraciones académicas y luego desde el *De ratione* y el *De antiquissima* al *Diritto Universale*, y ahora desde este a la primera, y de la primera a la segunda *Ciencia nueva*: indagación que podría proporcionar el argumento para una disertación especial la cual no entra en el marco de nuestra exposición. Pero, incluso en la forma última de su pensamiento estético, coexisten doctrinas contradictorias. Él no se contenta con decir, como ha dicho, que la forma poética es la primera operación de la mente, que está constituida por los sentidos pasionales, es toda fantástica, y privada de conceptos y de reflexiones; sino que añadirá que, a diferencia de la historia, la poesía *representa la verdad en su idea óptima*, y cumple por tanto esa justicia y atribuye ese premio y ese castigo que espera a cada uno y que no siempre se obtiene en la historia, dominada muchas veces por el capricho, por la necesidad y por la fortuna. También se dirá que la poesía tiene por finalidad *la animación de lo inanimado*, estando dirigido su más sublime trabajo a otorgar vida y sentido a las cosas sin sentido. Dirá que la poesía no es otra cosa que *imitación*, y que los niños, tan diestros en imitar, son poetas, y que los pueblos primitivos, niños del género humano, fueron [2ª 55] a la vez sublimes poetas. Dirá que la poesía tiene por materia propia lo *imposible creíble*, como es imposible que los cuerpos sean mentes y sin embargo fue creído que el cielo atronador fuera Júpiter, por lo que los poetas no se ejercitaron en otra cosa mayor que cantar los prodigios realizados por las hechiceras mediante encantamientos. Dirá que la poesía ha nacido de la inopia, o sea, que es un efecto de enfermedad del espíritu; porque el hombre rudo y de cerebro débil, no pudiendo satisfacer la necesidad [57] que experimenta de lo general y de lo universal, moldea en su lugar *los géneros fantásticos, los universales o caracteres poéticos*; y que, en consecuencia, la verdad de los poetas y la verdad de los filósofos son lo mismo, esta abstracta y aquella revestida de imágenes, esta una metafísica razonada y aquella una metafísica

sentida e imaginada, acorde al entendimiento vulgar. Igualmente, de la inopia, es decir, de la *incapacidad para articular* palabras, habría nacido el canto, y por eso los mudos y los tartamudos producen sonidos que son cantos; y de la incapacidad para significar *de manera apropiada* las cosas, nacieron las metáforas. Finalmente dirá que el propósito de la poesía es el de *enseñar* al vulgo a obrar virtuosamente. – En estos dichos se insinúan los más variados conceptos sobre la poesía, algunos conciliables con la doctrina fundamental, pero propuestos sin mediación y por ello efectivamente no conciliados; y otros, totalmente incompatibles. A partir del fundamento de textos individuales Vico podría ser presentado periódicamente como partidario de la estética moralista, pedagógica, abstracta y tipificadora, mitológica, animista, etc. Y si no cae en las viejas teorías que él aborrecía, ni se disipa entre los nuevos errores que anticipaba, es debido al hecho de que sobre todas esas variedades e incoherencias vence constante el pensamiento de que *la poesía es la primera forma de la mente, anterior al intelecto y libre de reflexiones y raciocinios*. [2ª 56]

Lo mismo que no supo, valiéndose de su principio capital, separar y ajustar los otros principios acerca de la naturaleza de la poesía que existían en la tradición científica o que habían sido ideados por él, tampoco logró liberarse de la tiranía de las clasificaciones empíricas, tanto viejas como nuevas. En cambio, se esforzó por filosofarlas, e intentó deducir de manera serial las diversas formas de la poesía, la épica, la lírica, la dramática; del verso y de la métrica, espondeico, yámbico, prosaico; del hablar figurado, metáfora, metonimia, sinécdoque e ironía; de las partes del discurso, onomatopeyas, interjecciones, pronombres, partículas, nombres, verbos, modos y tiempos verbales (a propósito de lo que refiere incluso un caso de afasia, observado en persona por él en Nápoles, de «un hombre honesto tocado de una grave apoplejía, el cual mencionaba nombres y se [58] olvidaba de los verbos»); de las escrituras, jeroglíficas, simbólicas y alfabéticas; de las lenguas según su creciente complejidad, que va de las palabras monosilábicas a las compuestas y del predominio de las vocales y los diptongos a la prevalencia de las consonantes. En estos intentos diseminó por todos lados interpretaciones nuevas y parcialmente verdaderas de hechos particulares; pero no alcanzaron, ni podían llegar a sistematización científica. Ni tampoco vio claro en lo que es la relación de la poesía con las otras artes, que a veces unificó con aquella, como cuando considera idénticas intrínsecamente pintura y poesía, y va señalando analogías entre la poesía y la pintura del Medievo; y que otras veces extrañamente

separó, como cuando pretende que la delicadeza de las artes es fruto de las filosofías y que la pintura, la escultura, la fundición y el tallado son delicadísimas, porque deben abstraer las superficies de los cuerpos que imitan.

Estas incoherencias y errores, que hemos reseñado aprisa, si en parte derivan de una escasa capacidad de distinción y de elaboración, por otra y mayor parte se refieren más expresamente al ya esclarecido vicio fundamental que está en la estructura de la Ciencia nueva; [2ª 57] y aquí, propiamente, al cambio hecho por Vico entre el concepto filosófico de la *forma poética del espíritu* y el concepto empírico de la *forma bárbara de la civilización*. «De modo que (declara él mismo) se puede decir con verdad que esta primera edad del mundo está *del todo ocupada en torno a la primera operación de la mente*». Pero la primera edad del mundo, al estar compuesta⁴ de hombres de carne y hueso y no de categorías filosóficas, no podía estar ocupada en torno a *una sola* operación de la mente. Esta podía, como se suele decir, *prevalecer* (y la palabra misma descubre el carácter cuantitativo y aproximado del concepto); pero todas las otras debían estar en acto junto con ella, la fantasía y el intelecto, la percepción y la abstracción, la voluntad y la moralidad, el cantar y el enumerar. Vico no pudo eludir tal evidencia, y por eso en dicha fase de civilización introduce no solo al poeta sino también al teólogo, al físico, al astrónomo, al *paterfamilias*, al guerrero, al político, al legislador; excepto que las actividades de todos ellos [59] las quiso considerar y llamar *poéticas*, con metáfora referida por el afirmado predominio de la forma fantástica del espíritu, y llamar a la unión de ellas *sabiduría poética*. El carácter metafórico de la denominación aparece acusado, o evidente ante los ojos, en algunos lugares característicos; como aquel donde las «artes», o sea, las artes mecánicas, que producen objetos para los usos prácticos en la vida, son definidas «poesías en cierto modo reales», y el antiguo derecho romano, por la abundancia de fórmulas y ceremonias con que se reviste, es denominado «un serio poema dramático». Pero las metáforas son peligrosas cuando, como en el caso de la *Ciencia nueva*, encuentran un terreno favorable para su conversión en conceptos; y, efectivamente, la edad histórica bárbara, metaforizada como sabiduría poética, no tardó en transfigurarse, según Vico, en la edad ideal de la poesía, confiriéndole a esta última todas sus atribuciones propias. Allá había teólogos, y la poesía era

4. En la 2ª ed. dice «costituita da» y en la 6ª «composta di». Cfr. p. 60 líneas 31-32 en la citada Edizione Nazionale. [N. T.]

considerada por [2ª 58] Vico como teología, si bien fantástica; educadores, y fue hecha educadora, aunque del vulgo; sabios de cosas físicas, y se hizo sabiduría, aunque de física imaginaria. Y como aquellos bárbaros no podían no pensar por conceptos, por rudos que fueran estos y estuvieran envueltos en imágenes, los fantasmas de la poesía, individuados, singularizados, sus sentencias siempre corpulentas se alteraron en universales fantásticos, que serían algo a medias entre la intuición, que es individualizante, y el concepto, que universaliza: la poesía, que debía representar el sentido, el directo sentido, representó en cambio el sentido ya intelectualizado, y el dicho de que nada se halla en el intelecto que no esté ya en el sentido adquirió el significado de que el intelecto es el sentido mismo, aclarado, o el sentido es el intelecto mismo, confuso; por lo que no hubo más necesidad de la añadida cautela: «*nisi intellectus ipse*». Por contra, la civilización bárbara se convierte en una mitología o alegoría de ideal edad poética; y los primeros pueblos fueron transformados en multitudes de «sublimes poetas»; como poetas fueron hechos (en la ontogénesis correspondiente a tal filogénesis) hasta los niños. El concepto del *universal fantástico* como anterior al universal razonado concentra en sí la doble contradicción de la doctrina; [60] porque en esa formación mental al elemento fantástico debe añadirse el elemento de la universalidad, el cual, por sí mismo, sería un verdadero y propio universal, razonado y no fantástico: de donde una *petitio principii*, por la que la génesis de los universales razonados, que debería ser explicada, viene presupuesta. Y por otro lado, si el universal fantástico se interpretase como purificado del elemento universal y lógico, es decir, como un mero fantasma, la coherencia ciertamente se restablecería en la doctrina estética; pero la sabiduría poética o civilización bárbara quedaría mutilada de una parte esencial de su organismo, porque estaría privada de toda suerte de conceptos, y, por así decirlo, deshuesada. [2ª 59]

Para resolver la contradicción era conveniente disociar poesía y sabiduría poética; de lo que, en verdad sea dicho, hay alguna mención en Vico. Alguna vez confiesa, casi sin querer, la no correspondencia entre la categoría filosófica y el tipo social, y para este último está obligado a recurrir a los “aproximadamente” y a los “más o menos”. Se le ocurre decir, por ejemplo, que los hombres primitivos eran «nada o escasa razón y todo muy robusta fantasía», «casi todo cuerpo y casi ninguna reflexión»; o bien, después de haber distinguido con pretensiones filosóficas tres lenguas [...] de los dioses, de los héroes y de los hombres, observará que «la lengua de los dioses fue casi toda

muda y escasamente articulada; la lengua de los héroes mezclada a partes iguales de articulado y mudo; la lengua de los hombres casi todo articulada y muy poco muda». El habla poética (admite aún) sobrevive a la sabiduría poética y fluye durante un largo trecho a través del tiempo histórico o edad civil, como (según dice con una magnífica imagen) «los grandes y rápidos ríos se adentran en el mar y mantienen dulces las aguas llevadas con la violencia del curso». También en los tiempos modernos no se puede abandonar el hablar fantástico, y «para explicar los trabajos de la mente pura nos hemos de ayudar con las hablas poéticas para lo transportado de los sentidos». La poesía no parece que termine con el final de la barbarie, porque también en los tiempos civilizados surgen poetas; y que aquellos de la primera época eran fantásticos por naturaleza, y los nuevos se hacen mediante arte [61] e industria, o sea, como quiere Vico, con el esfuerzo de perder la memoria de las palabras mismas, de purgarse de las filosofías, de llenarse la mente de prejuicios infantiles o vulgares, de volver a engrilletar la mente obligándola, entre otras cosas, al uso de la rima; estas restricciones, por lo demás fácilmente refutables, se esfuerzan vanamente por disminuir la importancia del hecho reconocido: que la poesía es algo de todos los tiempos, y no solo del bárbaro; que es [2ª 60] una categoría ideal y no un hecho histórico. Pero las restricciones antes mentadas, como la rareza y la timidez de los aspectos recordados, prueban que Vico no fue capaz de realizar la disociación entre poesía y sabiduría poética, impedido por la hibridación del concepto y del método mismo de la Ciencia nueva. Si, por otro lado, a pesar de todas las confusiones e incoherencias en las cuales se envuelve la idea de la poesía como pura fantasía, esta no hubiera permanecido sólida en el fondo del pensamiento de Vico, y no hubiera operado –por así decir– en el subsuelo de la Ciencia nueva, no resultaría fácil, ni siquiera posible, comprender la concepción capital que domina su filosofía del espíritu, y que está ligada estrechamente con esa idea. Digamos, pues, la concepción del espíritu como despliegue, o, por adoptar la terminología propia de Vico, como curso o *desenvolvimiento*: concepción que, aunque sin expresa contraposición, superaba a la ordinaria, limitándose casi exclusivamente a enumerar y clasificar las facultades del espíritu. La doctrina de los universales fantásticos como espontáneas formaciones mentales, toscos universales pero fornidos de un motivo de verdad, ciertamente bastó como instrumento para eliminar la teoría empírica que hacía surgir las civilizaciones desde una alta y razonada sabiduría ordenadora, obra personal de Dios o de hombres sabios, no se sabe surgidos cómo

o no se sabe de dónde llovidos. Vico advirtió claramente el dilema entre los dos y no más modos de explicar el origen de la civilización: o en la reflexión de hombres sabios, o bien en un cierto sentido e instinto humano de los hombres bestiones; y lo resolvió optando por la segunda hipótesis, por los “bestiones” que poco a poco se habían hecho hombres; es decir, por el pensamiento que se despliega desde el universal fantástico hasta el [62] razonado, por el ordenamiento social, que procede gradualmente de la fuerza a la equidad. Mas, ¿era suficiente esa concepción para fundar la *historia ideal* o filosofía del espíritu? En la [2ª 61] filosofía del espíritu ella se sabría traducida en algo similar, si no idéntico, a la doctrina que, por efecto del cartesianismo y también de un cierto renacimiento que tuvo la escolástica de Duns Scoto, corría en tiempos de Vico y según la cual la vida del espíritu se explicaba en los grados sucesivos del concepto *oscuro, confuso, claro y distinto*: Leibniz, como se sabe, tuvo como objeto de particular estudio a las percepciones oscuras y confusas, las “*petites perceptions*”. Doctrina intrínsecamente intelectualista, porque los conceptos, por confusos y oscuros que fuesen, siempre eran conceptos; e impotente por ello para dar razón, no ya de la poesía, sino incluso del desarrollo espiritual, que no puede entenderse en su dialéctica cuando está constituido solo por diferencias meramente cuantitativas, las cuales, en realidad, no son diferencias sino identidad y, por tanto, inmovilidad; y, de hecho, toda aquella dirección fue, en conjunto, antiestética y estática, privada de una verdadera doctrina de la fantasía y de una verdadera doctrina del desarrollo. El pensamiento de Vico es, en cambio, adverso al intelectualismo, simpatizante de la fantasía, todo dinámico y evolutivo; el espíritu es para él un eterno drama; y puesto que el drama requiere de tesis y antítesis, su filosofía de la mente está erigida sobre la antinomia, es decir, sobre la real distinción y oposición de fantasía y pensamiento, poesía y metafísica, fuerza y equidad, pasión y moralidad, aunque a veces, por los motivos ya advertidos, parece desconocerla o, más bien, venga a enredarla con indagaciones y doctrinas empíricas y con determinaciones históricas.

Traducción de José Manuel Sevilla Fernández

Dos estudios viquianos de juventud.

«LOS PRIMEROS ESTUDIOS SOBRE LA ESTÉTICA DE VICO» (1901) y «PERFIL BIO-BIBLIOGRÁFICO DE GIAMBATTISTA VICO» (1903)

GIOVANNI GENTILE
(1875-1944)

GIOVANNI GENTILE, recensión de ‘BENEDETTO CROCE, *Vico scopritore della scienza estetica*’, en *Rassegna critica della letteratura italiana*, 6, 1901, pp. 254-265; ahora en *Frammenti di estetica e di teoria della storia*, vol. I, Le Lettere, Florencia, 1992, pp. 60-72.

GIOVANNI GENTILE, *Giambattista Vico*, en *Manuale della letteratura italiana*, compilado por los profesores A. D’Ancona y O. Bacci, nueva edición completamente rehecha, vol. III, Barbèra, Florencia, 1903, pp. 643-664; ahora en *Frammenti di storia della filosofia*, vol. I, a cargo de A.H. Cavallera, Le Lettere, Florencia, 1999, pp. 85-103.

Traducción del italiano y estudio preliminar por
Alfonso Zúnica García
Universidad de Sevilla

VICO EN LA FORMACIÓN PISANA DE GENTILE

Estudio preliminar de dos escritos juveniles de Giovanni Gentile sobre Vico

Alfonso Zúnica García
Universidad de Sevilla

RESUMEN: A modo de presentación de los dos escritos juveniles de Gentile que publicamos traducidos a continuación, este artículo investiga la presencia de Vico en los años de formación universitaria de Gentile en la Scuola Normale de Pisa. Contrariamente a la imagen comúnmente difundida, se muestra que Vico tuvo un importante peso especulativo en la formación filosófica de Gentile, determinando el modo en que asimiló y posteriormente desarrolló los conceptos del idealismo. Se incluye además un Apéndice donde se recogen las referencias a Vico presentes en sus escritos juveniles.

PALABRAS CLAVE: Giovanni Gentile, Giambattista Vico, Donato Jaja, Scuola Normale di Pisa, idealismo italiano, Alfonso Zúnica García.

ABSTRACT: As an introduction to the two youthful writings of Gentile that we publish in translation here below, this article investigates the presence of Vico during Gentile's university education at the Scuola Normale in Pisa. Contrary to the commonly held perception, it demonstrates that Vico had a significant impact on Gentile's philosophical formation, influencing how he assimilated and later developed the concepts of idealism. Furthermore, an Appendix is included that gathers references to Vico found in Gentile's youthful writings.

KEYWORDS: Giovanni Gentile, Giambattista Vico, Donato Jaja, Scuola Normale di Pisa, Italian idealism, Alfonso Zúnica García.

Este trabajo ha sido posible gracias a un contrato predoctoral en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla financiado por la Junta de Andalucía.

Artículo por invitación expresa de la Dirección de la Revista para este volumen, habiendo superado el encargo todos los criterios de valoración y de su aceptación para ser publicado.

1. INTERÉS DE LOS ESCRITOS VIQUIANOS DEL JOVEN GENTILE

Con esta segunda entrega ampliamos el espacio que, con justicia, Gentile recibe en la colección de textos clásicos sobre Vico, que la revista inauguró con el número de 2020. En esa primera entrega presentamos una panorámica de la interpretación que Gentile hizo de Vico en su periodo de madurez¹. Esta vez nos ha parecido oportuno ofrecer una visión de conjunto de la presencia de Vico en su formación filosófica. Por eso, publicamos aquí traducidos sus dos primeros escritos viquianos de juventud: *Los primeros estudios sobre la estética de Vico*, una reseña de 1901 al opúsculo de Croce *Vico scopritore della scienza estetica*², y el *Perfil bio-bibliográfico de Giambattista Vico*, que escribió en 1903 para el *Manuale di letteratura italiana* de su maestro Alessandro D'Ancona³.

Un atento estudio de los temas viquianos discutidos por Gentile y Croce muestra que tienen aún mucho que aportar al debate actual sobre el pensamiento viquiano. No cabe duda de que el abandono del paradigma historiográfico del idealismo ha abierto nuevos caminos no solo en lo relativo a la interpretación de Vico, sino también de autores ajenos a la tradición idealista. Sin embargo, superado ya el fervor polémico de la posguerra, parece oportuno volver a dirigir hacia ellas una mirada más serena. De hecho, se trata de una labor que, en parte, ya ha sido realizada por reconocidos historiadores de la filosofía⁴.

1. Cfr. ALFONSO ZÚNICA GARCÍA, «Giovanni Gentile (1885-1944), Dos estudios viquianos: “El pensamiento italiano en la época de Vico” (1915) y “Descartes y Vico” (1938). Traducción y presentación», *Cuadernos sobre Vico*, 34, 2020, pp. 185-213.

2. El texto de Croce apareció por primera vez en la revista *Flegrea* de 1901, convirtiéndose al año siguiente en los cinco primeros capítulos de la parte histórica de su *Estética como ciencia dell'espressione e linguistica generale. Teoria e storia* (ahora Bibliopolis, Nápoles 2014, pp. 201-290). Para el lector español me remito a la traducción de Sánchez Rojas, *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general: teoría e historia de la estética*, versión castellana corregida por el autor, Librería Francisco Beltrán editor, Madrid, 1912. La reseña de Gentile apareció en *Rassegna critica della letteratura italiana*, 6, 1901, pp. 254-265; encontrándose ahora en G. GENTILE, *Frammenti di estetica e di teoria della storia*, vol. I, Le Lettere, Florencia, 1992, pp. 60-72.

3. *Giambattista Vico*, en *Manuale della letteratura italiana*, compilado por los profesores A. D'Ancona y O. Bacci, nueva edición completamente rehecha, vol. III, Barbèra, Florencia, 1903, pp. 643-664; ahora en G. GENTILE, *Frammenti di storia della filosofia*, vol. I, a cargo de A.H. Cavallera, Le Lettere, Florencia, 1999, pp. 85-103.

4. Ejemplo de ello son los trabajos de ALESSANDRO SAVORELLI (cfr. por ejemplo *L'aurea catena. Saggi sulla storiografia filosofica dell'idealismo italiano*, Le Lettere, Florencia, 2003), FRANCESCA

En particular, los textos que aquí presentamos, correspondientes a un momento en que la relación con Croce era de gran amistad y pacífico debate, proponen con fuerza una cuestión que generalmente ha sido ignorada por la crítica sucesiva. Me refiero al estudio de la estética como parte de una filosofía de la historia. Como recientemente ha señalado Giuseppe Patella,

no obstante la gran fortuna de la interpretación crociana de Vico y la función hegemónica representada por Croce en la cultura italiana de principios del siglo XX, se debe subrayar que estas precisas afirmaciones sobre el “descubrimiento” viquiano de la estética, no aisladas en el seno de la mayor producción ensayística crociana, por varias razones parecen quedar sustancialmente desatendidas por la crítica viquiana contemporánea⁵.

Por otra parte, los textos juveniles de Gentile sobre Vico son un interesante documento de la formación filosófica de Gentile y de sus presupuestos teóricos. La andadura de la crítica viquiana de la posguerra parece haber instaurado un abismo entre Vico y Gentile. Sin embargo, ese abismo no es sino consecuencia de una determinada concepción de Vico formada en explícita contraposición a Gentile. En realidad, no es difícil ver que el autor de la *Ciencia nueva* y, sobre todo, el del *De antiquissima*, ejerció un papel determinante

RIZZO (cfr. por ejemplo *Bertrando Spaventa. Le ‘Lezioni’ sulla storia della filosofia italiana nell’anno accademico 1961-1962*, Armando Siciliano, Mesina, 2001) y GENNARO BARBUTO («Gentile, Machiavelli e lo stato etico di Campanella», *Laboratoire politique*, 2001, pp. 109-125). Otros estudiosos se han interesado por las interpretaciones idealistas no como objeto de estudio histórico sino como propuestas dignas de ser discutidas y tomadas en consideración. Tal es el caso de ANTONIO SABETTA, que dialoga explícitamente con Gentile sobre las fuentes de Vico, en *I “lumi” del cristianesimo. Fonti teologiche nell’opera di Giambattista Vico*, Lateran Press University, Ciudad del Vaticano, 2006, y de GIUSEPPE PATELLA que comentamos a continuación.

5. GIUSEPPE PATELLA, «Vico, Croce y el “descubrimiento” de la estética», *Cuadernos sobre Vico*, 30-31, 2016-2017, pp. 289-290. Una precisión resulta necesaria sobre la presunta «hegemonía idealista». Resulta urgente recordar en esta sede que «la tesis de la hegemonía idealista no es más que un mito historiográfico. [...] La idea de la hegemonía fue puesta en circulación, con fines defensivos, *post res perditas*, no por los idealistas, sino por sus adversarios [...]. Si durante el periodo de su mayor fortuna no se escucharon otras voces, la responsabilidad se ha de imputar a quienes no supieron escuchar las otras voces. [...] Pero era imposible pretender que los idealistas no fuesen idealistas y que, siéndolo, eclécticamente fuesen ellos los que sugiriesen caminos que estaban fuera del idealismo o que conducían más allá o fuera de él» (cfr. GENNARO SASSO, *Introduzione a Benedetto Croce-Giovanni Gentile, Carteggio*, vol. I 1896-1900, a cargo de Cinzia Cassani y Cecilia Castellani, Nino Aragno Editore, Turín, 2014, pp. XI-XIII).

en la formación filosófica de Gentile y dejó importantes huellas en los desarrollos posteriores.

Así pues, en estas páginas nos proponemos reconstruir el papel de Vico en la formación de Gentile, de manera que dicha reconstrucción sirva como contextualización e introducción a los textos que aquí presentamos traducidos. En efecto, una plena comprensión de ellos requiere un conocimiento de la problemática idealista en la que se insertan.

2. EL PERIODO DE FORMACIÓN DE GIOVANNI GENTILE

La lectura y estudio de Vico fue una constante en el desarrollo del pensamiento gentiliano. Ahora bien, los resultados de esa constante atención variaron según los intereses y fases que atravesó⁶. La primera vez que Gentile oye hablar de Vico, y lee fragmentos de la *Ciencia nueva*, si no la obra entera, fue en su segundo año universitario (1894-1895), y probablemente en el primero⁷. Durante sus años universitarios en la Scuola Normale de Pisa, el profesor de Filosofía teórica, Donato Jaja, se convirtió en su «padre» académico —como el mismo Gentile le confesó por carta⁸— dejándole en herencia el particular idealismo de Bertrando Spaventa y una articulada concepción de la historia de la filosofía basada también en el magisterio de Spaventa. Culmen de esta docencia fue su trabajo final de carrera *Rosmini e Gioberti*, presentado en Pisa en 1897. La obra fue rehecha y publicada un año más tarde.

Paralelamente y en diálogo con Croce, Gentile estudia la filosofía de Marx, sobre la que escribe un artículo de revista en 1897, *Una critica del materialismo storico*. A dicho artículo siguió en 1899, un largo ensayo, *La filosofia della prassi*, que contiene importantes páginas viquianas. Ambos fueron publicados conjuntamente en 1899 como primera y segunda parte de un libro titulado *La filosofia di Marx*.

6. Que he reconstruido en «Fu Gentile spronato da Croce allo studio di Vico?», *Historia philosophica*, 21, 2023 (en prensa).

7. Lo cual se deduce del programa académico del curso de filosofía teórica que Jaja impartió el año académico 1894-95 y que ha sido recogido por CARLO BONOMO en *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. 14 *La prima formazione del pensiero filosofico di Giovanni Gentile*, Sansoni, Florencia, 1972, p. 135. El estudio de Vico estaba previsto para el segundo tema del curso. Aunque Bonomo no recoge el programa del año anterior, especifica que «la temática de las clases es, en el fondo, la misma que el año precedente».

8. Cfr. Carta de Gentile a Jaja, Campobello di Mazzara, 27 de julio de 1894, *infra*.

Concluidos en julio del 1897 sus estudios en Pisa, Gentile se inscribió a un «corso di perfezionamento in filosofia» en el Istituto di Studi Superiori de Florencia durante el año académico 1897-1898. Durante dicho *corso*, asistió a las clases de Historia de la Filosofía impartidas por Felice Tocco, que también se había formado en un ambiente cercano a Bertrando Spaventa⁹. Ese año el tema elegido fueron las obras de Vico anteriores a la *Ciencia nueva*, de las que el profesor dedicó especial atención al *De antiquissima*. Se trataba de un aspecto fundamental del pensamiento de Vico prácticamente desatendido por Spaventa y Jaja, y que, en consecuencia, abrió a Gentile un ámbito casi completamente nuevo. Como trabajo final de estudios, el joven filósofo presentó un estudio sobre la filosofía italiana desde Genovesi a Galluppi, que le sirvió como redacción parcial del amplio trabajo que publicaría en 1903 como *Dal Genovesi al Galluppi*, y que constituye su segunda gran aportación historiográfica.

A partir de 1903, Gentile inicia un periodo de investigación independiente a través de su colaboración en *La Critica*, la revista fundada por Croce ese mismo año, y la publicación por fascículos de la historia de la filosofía italiana con el editor Vallardi. Por tanto, podemos considerar que el periodo de formación de Gentile *lato sensu* está comprendido entre 1893 y 1903. Ciertamente las clases de Tocco dieron a Gentile el principal impulso para profundizar en el “joven Vico”, lo cual constituye el aspecto más original de su interpretación de madurez. Sin embargo, para comprender el contexto filosófico desde el que Gentile lleva a cabo su interpretación de Vico, es necesario conocer el modo en que Vico le fue presentado durante sus años de estudio en la Scuola Normale di Pisa¹⁰.

3. FORMA Y MATERIA DE LA FILOSOFÍA DEL JOVEN GENTILE

Ahora bien, para conocer los rasgos del Vico del joven Gentile es necesario conocer primero los rasgos de la mente en la que lo vivió, es decir, es

9. Para una breve presentación en relación a la formación de Gentile cfr. GABRIELE TURI, *Giovanni Gentile. Una biografia*, Giunti, Florencia, 1995, pp. 51 y ss.

10. El año que Gentile pasó en Florencia y la docencia de Tocco han quedado ampliamente documentadas en ALESSANDRO SAVORELLI & FELICITA AUDISIO, «Giovanni Gentile a Firenze (1897-1898). L'anno di perfezionamento e le lezioni di Felice Tocco su Vico (con un'Appendice di documenti e testi inediti)», *Giornale critico della filosofia italiana*, 2001, pp. 246-325. El comentario de Savorelli ha tenido una segunda edición con leves modificaciones como ALESSANDRO SAVORELLI, *Alle origini degli Studi vichiani*, en ID., *L'aurea catena*, cit., pp. 221-254.

necesario conocer los rasgos de la personalidad filosófica del joven Gentile. No basta decir que continúa el idealismo de Spaventa recibido por la docencia de Jaja. Es necesario precisar los rasgos de esa continuidad con Spaventa y de la contribución del magisterio de Jaja.

Según una interpretación iniciada (no del todo ingenuamente) por Croce en la polémica de 1913¹¹, la filosofía gentiliana, y en especial su historiografía filosófica, ha sido genéricamente enmarcada dentro de la de Spaventa. Consecuencia de ello ha sido la difuminación de la originalidad de Gentile y de la individualidad de Spaventa, que quedaba reducido a mero precursor del actualismo. Uno de los aspectos de sus filosofías que más ha sufrido esta operación ha sido precisamente la interpretación de Vico. La autoridad de Piovani había determinado que

fundamentalmente, el Vico de Gentile está ya en Spaventa. A grandes rasgos, el Vico de Gentile es siempre el spaventiano. No hay duda de que se pueden encontrar diferencias, variantes exegéticas incluso notables, pero el diseño hermenéutico general es el mismo. Todas las tesis mayores están ya en Spaventa¹².

El triunfo de esta tesis ha hecho que el Vico de Gentile haya quedado relegado en el cajón anacrónico de las viejas interpretaciones decimonónicas, y que el Vico de Spaventa haya tenido que cargar con el peso añadido de ser mero precursor, y casi esbozo, del Vico gentiliano.

Los estudios más recientes se han esforzado por resaltar las diferencias entre los perfiles filosóficos de Gentile y Spaventa. De hecho, se ha insistido más sobre la importancia de Donato Jaja en la formación de Gentile¹³. En relación a Vico, son particularmente importantes los trabajos de Alessandro Savorelli, el cual ha ofrecido una lúcida reconstrucción de la evolución de la

11. Cfr. BENEDETTO CROCE, *Intorno all'idealismo attuale*, en PIERO DI GIOVANNI (ed.), *Croce e Gentile. La polemica sull'idealismo*, Le Lettere, Florencia, 2013, pp. 29-31 y ALESSANDRO SAVORELLI, *Croce e Spaventa*, en *L'aurea catena*, cit., pp. 282-284.

12. PIETRO PIOVANI, *Il Vico di Gentile*, en *La filosofia nuova di Vico*, Morano, Nápoles, 1990, p. 269.

13. La contribución más destacada en este sentido es CARLO BONOMO, *La prima formazione del pensiero filosofico di Giovanni Gentile*, Sansoni, Florencia, 1972. Importantes también las observaciones de GABRIELE TURI, *Giovanni Gentile. Una biografia*, Giunti, Florencia, 1995, pp. 7-34 y 68-81. Como veremos, Savorelli se muestra reacio a esta tesis.

lectura spaventiana de Vico¹⁴, y, editando y comentando los apuntes que Gentile tomó durante las clases de Tocco sobre Vico entre 1897 y 1898, ha indicado el camino a seguir para definir adecuadamente el perfil del Vico de Gentile y mostrar su originalidad respecto al de Spaventa¹⁵.

Tomando como punto de partida una confesión del propio Spaventa¹⁶, Savorelli muestra que el «descubrimiento» de Vico fue el más tardío dentro de sus estudios sobre la historia de la filosofía italiana. Tanto es así que cuando en 1860 Spaventa «descubre» el valor de Vico, ya tenía pensada su teoría de la circulación europea, debiendo insertar al filósofo napolitano «de golpe en un esquema preestablecido y según una intrínseca autonomía centrada en torno a una nueva imagen de Gioberti»¹⁷. De hecho, aunque en la conferencia de 1860 sobre el *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo* la relación ideal de Vico con Gioberti ya aparece delineada, en ese momento, Spaventa todavía dudaba sobre la efectiva colocación histórica de Vico¹⁸. Solo con la publicación, en 1862, de la sexta lección de *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, Vico aparece claramente integrado en la circulación europea. Precisamente la forzada inserción *a posteriori* en un esquema preconcebido explica la aridez y el formalismo del capítulo viquiano de la obra¹⁹.

Ahora bien, lejos de ser su conclusión, la docencia en Nápoles es el inicio del pensamiento de madurez de la filosofía spaventiana. Empieza entonces una revisión de la filosofía de la historia y de la filosofía de la naturaleza hegelianas en viva discusión con los pensadores contemporáneos a él, tanto los hegelianos como Augusto Vera, como los giobertinianos y los positivistas. A

14. ALESSANDRO SAVORELLI, *L'altro Vico di Spaventa*, en *L'aurea catena*, cit., pp. 103-126. Se trata de una edición, con correcciones significativas de «Note sul Vico di Spaventa», *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, 12-13, 1982-1983, pp. 101-131.

15. Cfr. el ya mencionado *Alle origini degli Studi vichiani*.

16. B. SPAVENTA, *Prefazione a Logica e metafisica*, en *Opere*, ed. G. Gentile, Sansoni, Florencia, 1972, vol. III, pp. 28-29; y que nosotros recogimos traducida en *Cuadernos sobre Vico*, 34, 2020, p. 293.

17. A. SAVORELLI, *L'altro Vico di Spaventa*, cit., p. 107.

18. «Spaventa todavía encuentra algo irreductible en Vico, una individualidad difícil de hacer entrar en la estructura arquitectónica de la circulación. En un fragmento no fechado, pero que sin duda pertenece a este periodo, afirma que «Telesio es Bacon, Bruno es Spinoza, Campanella es Descartes, *Vico es solo Vico*» (cfr. A. SAVORELLI, *L'altro Vico di Spaventa*, cit., p. 106).

19. Cfr. A. SAVORELLI, *L'altro Vico di Spaventa*, cit., p. 108. Ya presentamos traducida al español las lecciones viquianas de Spaventa en *Cuadernos sobre Vico*, 34, 2020, pp. 287-344.

través de varios documentos inéditos, Savorelli ha mostrado que su interpretación de Vico fue uno de los aspectos de su pensamiento que más se desarrollaron²⁰. El interés de Spaventa se centró primero en la filosofía de la historia, que –contrariamente al Gentile de los *Studi vichiani*– consideraba una disciplina legítima. Es más, Spaventa «lamenta que la *Ciencia nueva* no sea en el fondo una filosofía de la historia, es decir, una “ley de la historia en el tiempo”»²¹. La principal acusación que le dirige es que, elevando la historia de Roma a modelo universal, no ha entendido verdaderamente el concepto de psique nacional ni que en la era de la razón completamente desplegada «cada pueblo no sólo es él mismo, sino también otro, es más, es él mismo sólo en esta relación y unidad con los demás»²².

En sus últimos años de vida, aun sin renunciar a su idealismo como espiritualismo absoluto, Spaventa se abre a instancias darwinistas y positivistas. En general en Italia, en la década de 1870, el idealismo entra en crisis frente a un positivismo cada vez más convincente. Spaventa abandona la filosofía hegeliana de la naturaleza y siente la necesidad de responder a los problemas que el evolucionismo plantea. Así, sin llegar a formar «un nuevo y completo discurso»²³, su Vico se abre a encontrar concreta y empíricamente un proceso de desarrollo histórico que darwinianamente ponga en continuidad la naturaleza con el hombre.

No es difícil ver que la evolución de la lectura spaventiana de Vico sigue una senda muy distinta a la que fue transmitida a Gentile. El Vico spaventiano que Gentile conoce es exclusivamente el de la sexta lección de *La filosofía italiana nelle sue relazioni con la filosofía europea*, junto a su primera versión

20. Savorelli cita manuscritos conservados en la Biblioteca Civica di Bergamo, la Biblioteca Nazionale di Napoli y la Biblioteca Nazionale di Roma. Algunos de ellos han sido publicados: AUGUSTO GUZZO, «Una prolusione inédita di B. Spaventa a un corso di diritto pubblico», *Giornale critico della filosofia italiana*, 5, 1924, pp. 280-296, de la que DOMENICO D’ORSI preparó una edición crítica en *Rivista abruzzese*, 18, 1965, pp. 4-19, 147-156; ALESSANDRO SAVORELLI, «Un frammento inédito di Bertrando Spaventa su Vico e Darwin», *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, 4, 1974, pp. 171-175; G. TOGNON, *Bertrando Spaventa. Lezioni inedite di filosofia del diritto. Modena 1860*, *Archivio storico bergamasco*, 2, 1982, pp. 37-60; B. SPAVENTA, *Prolusione al corso di filosofia del diritto (Modena, 4 gennaio 1860)*, a cargo de G. TOGNON, en EUGENIO GARIN, *Filosofía e política in Bertrando Spaventa*, Bibliopolis, Nápoles, 1983.

21. A. SAVORELLI, *L’altro Vico di Spaventa*, cit., p. 115.

22. La cita está tomada de sus lecciones de filosofía del derecho editadas por Tognon, tal como aparecen también recogidas en A. SAVORELLI, *L’altro Vico di Spaventa*, cit., pp. 111-112.

23. Cfr. A. SAVORELLI, *L’altro Vico di Spaventa*, cit., p. 123.

en la conferencia de 1860 y a los breves desarrollos de *Paolottismo, positivismismo e razionalismo*. El conocimiento de Spaventa que Gentile tiene en su periodo universitario está fuertemente mediado por la docencia de su maestro Donato Jaja. Concluidos los estudios universitarios, se sumerge directamente en los textos de Spaventa, cuyas obras edita con ayuda de Croce en un volumen que sale en 1900. Sin embargo, de él quedan excluidos los escritos viquianos más tardíos que, por eso, siguen en buena parte inéditos.

Es claro entonces que, en el conocimiento de Vico, la mediación de Jaja fue no solo determinante, sino también condicionante para los desarrollos de madurez. En este sentido, creo que no resulta del todo coherente el rechazo de Savorelli a la tesis de una estrecha dependencia del pensamiento de Gentile del de su maestro Jaja²⁴. No hay duda de que «Jaja realizó una verdadera reducción escolástica del magisterio spaventiano [...] empobreciéndolo especulativamente a través de un acercamiento formalista»²⁵, que Gentile supo superar a través del contacto directo con la obra spaventiana. Los breves apuntes que hemos recogido sobre la interpretación spaventiana de Vico son prueba de ello. Del mismo modo que no hay duda de que el idealismo de Jaja se pliega a las instancias positivistas y darwinistas de tal manera que se vuelve del todo sordo a la exigencia del maestro de reformar la dialéctica hegeliana. Será, en cambio, Gentile quien, a través de la lectura directa de las obras de Spaventa, vuelva a sentir esa exigencia y tome el relevo especulativo con la fundación del actualismo.

Ahora bien, parece exagerado excluir por ello a Jaja de los elementos de la formación de la personalidad filosófica de Gentile, reduciéndolo a «transmisor de los conceptos propios de Spaventa», tal como propone Savorelli. Del mismo modo que parece excesivo decir que la filosofía de Gentile «nace en 1898», en los años inmediatamente posteriores a su formación universitaria, «y no tanto en la reflexión sobre la página a veces vacía y retórica del maestro, cada vez más lejana, cada vez más en el fondo»²⁶. Savorelli acierta en señalar las opuestas concepciones de la dialéctica que separan las filosofías de Gentile

24. Cfr. A. SAVORELLI, «Gentile e Jaja», *Giornale critico della filosofia italiana*, 1995, pp. 42-67, donde quiere demostrar que «la formación de Gentile se desarrolla solo en parte en el cuadro de referencia ofrecido por Jaja, y que, es más, a él se substraen en varios aspectos hasta configurar una forma de reflexión autónoma, aunque *in fieri*» (p. 45).

25. A. SAVORELLI, «Gentile e Jaja», p. 46.

26. Cfr. A. SAVORELLI, «Gentile e Jaja», p. 57.

y Jaja²⁷. Ahora bien, la valoración de la formación de un pensamiento debe tener en cuenta no solo *qué* elementos contribuyen a ella, sino también el *modo* en que lo hacen.

En el caso de Jaja, la contribución de *contenidos* originariamente propios al pensamiento gentiliano es ciertamente pequeña. La principal aportación *de contenido* es de Spaventa. Sin embargo, no parece razonable volver a la tesis iniciada por Croce, y que ligaba directamente Gentile a Spaventa sin tener en cuenta a Jaja.

Vuestro precedente real (y confesado) –denunciaba Croce en la fatídica polémica de 1913– son los tormentosos esfuerzos de Spaventa en torno a la interpretación del hegelianismo: de Spaventa, intelecto austero, gran sistematizador de la filosofía en Italia, pero que, salido del seminario y de la teología, fue devorado exclusivamente por el ansia religiosa de la unidad y permaneció cerrado a todo otro interés; tanto que dejó caer todo el rico contenido del sistema hegeliano y se limitó a meditar, y casi diría a fantasear sobre las primeras categorías de la lógica y sobre la relación de pensar y ser, así tomados abstractamente, fuera o por encima de todos los demás problemas²⁸.

Es un juicio duro, que no hace justicia a la importante figura de político y pensador de Spaventa²⁹. Entre otras cosas, no hace justicia porque no es verdad que fuese un hombre particularmente religioso. Efectivamente se formó en el seminario y fue sacerdote. Pero su ordenación no fue un deseo religioso, sino una fácil solución a una urgente e imperiosa necesidad económica de su familia. Por eso, pocos años después, en cuanto consiguió financiación como profesor, abandonó el sacerdocio y la Iglesia. Es más, vivió el sacerdocio como una violencia contra su voluntad, lo cual marcó su relación con la Iglesia para siempre³⁰. Sin embargo, el «ansia religiosa de la unidad» y

27. Como, por otra parte, ya había sido ampliamente mostrado por CARLO BONOMO, *La prima formazione del pensiero filosofico di Giovanni Gentile*, cit., pp. 127-130.

28. BENEDETTO CROCE, *Intorno all'idealismo attuale*, cit., p. 29.

29. De hecho, como ha mostrado SAVORELLI (*Croce e Spaventa*, en *L'aurea catena*, cit., pp. 271-293), este juicio de Croce no fue ni originario ni constante. Antes del surgir del actualismo, el aprecio a su tío era mayor; y tras la muerte de Gentile, vuelve a valorarlo positivamente. Lo cual hace pensar que su hostilidad hacia Spaventa derivaba en buena medida de su hostilidad hacia el actualismo.

30. Cfr. G. GENTILE, *Bertrando Spaventa*, Le Lettere, Florencia, 2001, pp. 12-13. Croce sabía perfectamente esto, no solo porque había leído la obra de Gentile, sino porque conoció

la subordinación de todas las cuestiones a la búsqueda de Dios sí corresponde con la personalidad de Gentile y, sobre todo, de Jaja. Es, en realidad, de la relación con Jaja de donde nació la personalidad filosófica de Gentile.

A diferencia de Spaventa, Jaja sí abrazó con sinceridad y deseo el sacerdocio. Sin embargo, el propio ambiente religioso y político del seminario, resumido en una formación giobertiniana de los seminaristas, asentó en él – como ha ilustrado eficazmente Bonomo³¹– las bases que madurarían su sucesiva adhesión al idealismo spaventiano con la correspondiente apostasía del catolicismo. Sin embargo, en nada mudó su religiosidad. Al abandonar la sotana, el idealismo spaventiano se convirtió en su nueva religión; y el fervor evangélico se transformó en apostolado idealista. Para Jaja, su filosofía era – en palabras de Gentile– «una fe solitaria, y aun así segura, firme y tranquila, como de apóstoles a los que la verdad ha sido revelada y están seguros de que las personas de su alrededor deberán, tarde o temprano, ser vencidas por el esplendor de su fe»³².

A través de su docencia, Jaja orientó la religiosidad tradicional que el joven Gentile había recibido de su piadosa madre hacia una religiosidad filosófica análoga, aunque ciertamente mucho más interesada en los quehaceres cotidianos y en la lucha política³³. Esta unísona sensibilidad religiosa se manifiesta desde el primer encuentro entre alumno y profesor. Y así lo declara el mismo Gentile en las primeras cartas que envía a su maestro durante

personalmente al hermano de Bertrando Spaventa, Silvio, en cuya casa vivió varios años. Por eso digo que su juicio y la presunta conexión que establece entre la religiosidad de Gentile y Spaventa no son ingenuos.

31. Cfr. CARLO BONOMO, *La prima formazione*, cit., pp. 65-73.

32. GIOVANNI GENTILE, *Donato Jaja*, en GENTILE-JAJA, *Carteggio*, Sansoni, Florencia, 1969, vol. 1, p. IX.

33. Vale la pena recordar el testimonio autobiográfico que Gentile deja en una carta abierta de 1909: «Yo frecuentaba la iglesia (la católica), y con gusto, cuando era muy niño, tanto de años como de espíritu. Y encontraba tanta fuerza, tanto descanso de recogimiento y de fe en el seguro testimonio de mi madre, de mi padre y de un profesor mío, que era sacerdote y fue también mi director espiritual. Pero luego pude juzgar por mí mismo, o creí, las mismas bases de ese testimonio; y me pareció que casi de golpe la iglesia se desvanecía en la prehistoria de mi alma. Más tarde tuve otros testimonios de verdad, algunos solemnes, en la escuela (¿por qué habéis olvidado en vuestra bibliografía a Donato Jaja, uno de los poquísimos filósofos de verdad que ha tenido Italia después de 1860?) y en los libros: sumo Hegel. Pero ninguno de ellos reedificó mi iglesia destruida; porque su testimonio me valió siempre [...] como testimonio del pensamiento mismo, de ese único pensamiento que ha sido para mí, cada vez, tal, o sea, mi propio pensamiento» (G. GENTILE, *La chiesa hegeliana*, en *Frammenti di filosofia*, Le Lettere, Florencia, 1994, pp. 25-26).

los años de universidad y lo reitera en el discurso que pronunció tras su muerte en 1914³⁴.

Si nos atenemos a la *forma mentis*, la aportación de Jaja a la educación de Gentile, así como su eco en el actualismo, son claros. La relación con Jaja despierta, o quizás sería mejor *orienta*, la sensibilidad religiosa de Gentile hacia esa particular *actitud* respecto a la filosofía. Y esta particular orientación que recibe durante su formación universitaria permanecerá constante a lo largo de su vida, es más se volverá más explícita y predominante a partir de los años 30, y es precisamente uno de los principales rasgos que lo distinguen de Croce, como demuestran las palabras antes citadas. Si, por el contrario, nos preguntamos *qué filosofía* nutrió la mente de Gentile, no cabe otra respuesta que esa misma filosofía en la que Jaja pensaba que se debía buscar la solución a la inquietud que lo unía a su alumno: la tradición idealista que culmina en Spaventa.

Los pasajes de la correspondencia entre Jaja y Gentile a los que nos referimos han sido efectivamente llamados en causa con frecuencia. Sin embargo, son del todo desconocidos en el contexto español, como casi todo el idealismo italiano. Por eso, y porque nos será útil para continuar nuestro discurso, pienso que vale la pena recoger aquí traducidos al español los pasajes más representativos de esta comunión espiritual³⁵.

Gentile a Jaja, Campobello di Mazzara, 27 de julio de 1894.

[1] He tardado tanto tiempo en escribirle para estar seguro de que mi carta lo encontraría en Viù³⁶, pero he esperado con disgusto, porque hace tiempo que siento como verdadera necesidad el deseo de entretenerme un poco con usted escribiendo. [...]

34. Atendiendo a las considerables diferencias entre los *contenidos* de sus respectivas filosofías, Savorelli considera este tipo de afirmaciones, que Gentile solía repetir, como una exageración hecha *a posteriori* y debida al cariño que los unía. Sin embargo, si bien podría dudarse del discurso de 1914, no hay motivos para hacerlo de las cartas que Gentile escribe siendo aún estudiante universitario y que Savorelli considera «demasiado citadas» (cfr. A. SAVORELLI, «Gentile e Jaja», p. 57. En apoyo de su tesis cita a EUGENIO GARIN, *Introduzione a G. GENTILE, Opere filosofiche*, Garzanti, Milán, 1991, p. 47).

35. Las páginas indicadas corresponden a la ya citada edición de la correspondencia: GENTILE-JAJA, *Carteggio*, Sansoni, Florencia, 1969, vol. 1, a partir de la cual traduzco.

36. Pueblo de Turín donde veraneaba Jaja. [N. T.]

Estoy seguro de que usted no querrá dudar de la sinceridad de mis palabras, tanto por la altura de su ánimo como también por las pruebas, quizás no infrecuentes, que durante todo un año le he dado de mi carácter afectuosísimo y enemigo de toda mentira. Llegué a sus clases con cierta prevención contraria a las teorías que exponía, enseguida admiré su mente y enseguida me sentí totalmente lleno de entusiasmo por esas doctrinas. Pero bien pronto también he sabido reconocer su singular ánimo y he experimentado esa sublime, pero por desgracia, tan infrecuente consolación que nos invade cuando encontramos el ejemplo vivo de un ideal largamente acariciado. El temple de su corazón y de su carácter, que yo veía vivamente representado en las palabras, siempre cálidas y sentidas, con las que a menudo nos hablaba [2] a la vez de ciencia y educación, no podían no impresionar inmediatamente mi espíritu, que siempre había ido buscando un hombre que uniese al ingenio profundo y poderoso un ánimo verdaderamente noble. Y yo lo he amado enseguida, queridísimo profesor, y cuando he visto tan amable correspondencia a mi afecto, con singular preocupación por mis cosas, he empezado a nutrir por usted, sin darme cuenta, un sentimiento parecido al que en mi corazón he tenido siempre hacia mi padre. Y usted se habrá quizás dado cuenta de ello cuando cortésmente me daba aclaraciones sobre nuestra materia.

Jaja a Gentile, Ceres (Procaria), 16 de septiembre de 1897.

[23] Había leído algunos trozos de la tesis³⁷ antes de los exámenes; he querido leerla entera atentamente después. Al principio te he seguido con pálpitos hasta la ardua cima, a la que rápido te has elevado, del concepto rosminiano de la síntesis constitutiva del acto de conocimiento. Bravo, bravo, Gentile. Si hubieses estado presente mientras te leía, te habría abrazado más de una vez. A ese concepto te has elevado con paso preparado y seguro, y te has plantado en él firmemente. En tu movimiento intelectual, en ese dar vueltas con franqueza, obstinación y segura conciencia en el pequeño, pero alto y máximo germen orgánico primero, constitutivo de todo el conocimiento y, por él, de toda la vida, he experimentado el mayor de los placeres que a un hombre que ha dado todo de sí, desde la cátedra y fuera, a la mayor investigación de la vida, puede tocar en su momento culminante: el placer de verme fuera de mí, de verme pleno y entero en tu mente, en tus incursiones intelectuales.

37. Se refiere al trabajo final de carrera *Rosmini e Gioberti*. [N. T.]

Gentile a Jaja, Castelvetro, 7 de octubre de 1897.

[37] De la carta que me ha escrito acerca de mi trabajo sobre Rosmini y Gioberti, le diré solo que las altas y serias alabanzas que usted me ha hecho no me han suscitado [38] el más mínimo sentimiento de vanidad; pero como me han hecho vibrar potentemente las cuerdas de ese delicado sentimiento, tan apreciado por mí, del intelectual amor filial, que se ha ido formando poco a poco en mí y robusteciéndose conforme usted, durante cuatro años de continua disciplina, me iba formando la inteligencia, así me ha hecho sentir más fuerte la necesidad de confirmarme en el propósito de dedicar toda la vida a la subida de este monte, que con su ayuda benigna he empezado a subir y cuya fúlgida cima, vista una vez de lejos, ya no nos da paz ni descanso si todos nuestros pasos no son hacia ella. Le confieso sinceramente que esa necesidad de avanzar y avanzar cautamente, sobre la que usted me escribe con afecto de verdadero maestro, yo lo he sentido vivísimo en mí desde los primeros días que escuché sus clases; y vi o vislumbré en sus palabras un mundo nuevo para mi mente, un mundo del que no se había hablado y cuya existencia yo jamás había sospechado. Y es que entonces sentí confusamente dentro de mí que por encima de esos títulos, algunos verdaderos y otros (¡ay! ¡la mayoría!) no del todo verdaderos, de la grandeza del hombre, uno había que nadie me había demostrado hasta entonces, verdaderamente peregrino y para mí entonces inefable, que elevaba verdaderamente la naturaleza humana y la transfiguraba. Y a este título usted me hizo unir indisolublemente el nombre de Immanuel Kant. Y hubo una gran fiesta en mi espíritu el día en que usted nos habló de cierta mente no mía, ni tuya, ni de este ni de aquel, ni de individuo alguno particular, sino mente pura de todos, y por eso mía, tuya, de este, de aquél y de todo individuo, y nos hizo ver o comenzar a ver qué potencia maravillosa, qué fuerza omnipotente, qué energía divina hay inherente a esta mente. ¡Oh, cómo me sentí más alto y más grande ese día! ¡Y qué júbilo inefable me inundó el alma cuando me di cuenta de que una mano sabia se había hecho cargo de la operación de catarata que tenía en torno a mi ojo [39], y que llegaría también para mi retina el día de la luz! ¡Y qué dulzura afectuosa y verdaderamente paternal sentía en las palabras de San Agustín que ahora me ha repetido y que yo entonces en cada clase las veía brotar sinceramente del corazón, y que usted nos dijo casi como estímulo y promesa!

[...] Entre las confortadoras alabanzas, usted me escribe una palabra que me enorgullece: me escribe que *leyéndome se ha sentido a usted mismo*

fuera de sí; es decir, se ha sentido a usted mismo también en mí. Estupenda palabra para un sentimiento estupendo: el sentimiento de la paternidad intelectual. Y yo acepto la expresión de este sentimiento, que consolida dentro de mí los entusiasmos de la mente con los más cariñosos movimientos del corazón, como el más eficaz augurio de que yo pueda llamarme y ser llamado por usted siempre su digno hijo intelectual, en el que le sea dado sentirse a usted mismo; como a todo padre una dulcísima ilusión hace parecer duplicada su propia vida a través de la vida de cada uno de sus dignos hijos. Ciertamente, continuar, si los años me son suficientes, esa herencia ideal que en el presente en Italia está ligada solo a su nombre, si me parece una empresa difícil, se me presenta también como un deber sagrado, en el que deben converger todos los esfuerzos de mi mente para llegar tan lejos como me sea posible.

En conclusión, Spaventa aporta el *contenido* filosófico a la mente de Gentile, pero Jaja aporta la *forma* con la que ese contenido es rehecho en la mente de Gentile; forma que se caracteriza por un fuerte sentido religioso de la vida. Ahora bien, la forma no es algo que se añada al contenido y, sin más, lo matice o reduzca. La forma es la vida misma del contenido. La forma es el pensamiento en su concreción individual. Por eso, la forma determina que la mente se dirija a este u otro contenido y el modo en que ese contenido es interpretado, asumido y rehecho. *La forma transfigura*, o como decían los escolásticos, *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. Por lo que es necesario concluir que la mediación operada por Jaja en la trasmisión de la filosofía spaventiana a la mente de Gentile hace de esa filosofía una filosofía nueva. Y esa es la individualidad de la filosofía gentiliana que veníamos buscando.

4. EL VALOR DE VICO PARA EL JOVEN GENTILE

Aclaradas la materia y la forma de la filosofía del joven Gentile, es claro que el Vico al que da su primer asenso no puede ser otro que el Vico de Spaventa según la mediación de Jaja. La cuestión, entonces, será ver *cómo* actuó esa mediación.

En primer lugar hay que señalar que Jaja conoce a Spaventa en 1868, es decir, en un momento en que Spaventa ya se ha asentado como profesor, y las luchas intelectuales y políticas por la unidad nacional habían pasado a muy segundo plano. Tras la victoria sobre las posiciones escolásticas y de los giotbertinianos ortodoxos, Spaventa ya puede dedicarse más tranquilamente a

combatir el positivismo. En consecuencia, la adhesión de Jaja al idealismo – vivida como una verdadera conversión religiosa– queda completamente desligada de los entusiasmos revolucionarios y de los intereses políticos, anticlericales y laicistas que guiaron la formación del idealismo en la mente de Spaventa. De tal manera que, «en la parábola del idealismo italiano decimonónico, la función de Jaja es la de retraducir especulativamente los valores religiosos y fundar así una mística “secular”»³⁸.

Esa misma vocación, a la vez religiosa y teórica, fue lo que entusiasmó al joven Gentile, que siempre buscó orientar su vida según un «concepto filosófico de la vida que fuese a la vez filosofía y religión»³⁹. Y vemos que esta tensión religiosa estaba presente desde sus años en Pisa, como documenta la narración que él mismo hace del día en que el magisterio de Jaja lo cautivó:

Hubo una gran fiesta en mi espíritu el día en que usted nos habló de cierta mente no mía, ni tuya, ni de este ni de aquél, ni de individuo alguno particular, sino mente pura de todos, y por eso mía, tuya, de este, de aquél y de todo individuo, y nos hizo ver o comenzar a ver qué potencia maravillosa, qué fuerza omnipotente, qué energía divina hay inherente a esta mente⁴⁰.

El concepto de mente trascendental, «punto constante de referencia en la reflexión de Jaja, aunque no el aspecto más vital»⁴¹, se convierte en la piedra angular y el motor principal de la concepción metafísica de Gentile. Podemos verlo ya en la conferencia de 1903, *La rinascita dell'idealismo*, con la que

38. Cfr. BONOMO, *La prima formazione...*, cit., pp. 76-77.

39. G. GENTILE, *Bertrando Spaventa*, Le Lettere, Florencia 2001, p. 9. Por eso, respondiendo a las acusaciones de Croce de misticismo y filosofía teologizante, Gentile no duda en afirmar que «el idealismo actual es la forma más madura de la moderna filosofía cristiana» (*Teoria generale dello spirito come atto puro*, cap. XVIII, §2). Y, ciertamente, el cristianismo que Gentile profesaba era el catolicismo. Documentos paradigmáticos de su religiosidad son *Il carattere religioso dell'idealismo italiano* (1935) y *La mia religione* (1943), respectivamente en G. GENTILE, *La religione*, Sansoni, Florencia 1965, pp. 427-446 y 403-426. De este último discurso, son de sobra conocidas sus netas declaraciones en antítesis a la concepción protestante de la religión como fenómeno privado: «Yo soy cristiano. Soy cristiano porque creo en la religión del espíritu. Pero quiero añadir inmediatamente, para evitar equívocos: yo soy católico. [...] ¿Por qué católico? Porque religión es iglesia; como toda actividad espiritual (científica, filosófica, artística, práctica) es universal, propia de un sujeto que se expande al infinito: comunidad ilimitada, en la que mi Dios es Dios si es Dios de todos» (pp. 406 y 408).

40. GENTILE-JAJA, *Carteggio*, cit., p. 38. Hemos recogido la página entera en la sección anterior.

41. BONOMO, *La prima formazione...*, cit., p. 84.

inauguraba uno de sus primeros cursos universitarios. Toda la conferencia mira a presentar el nuevo idealismo, propuesto por el joven profesor, como la única filosofía que puede conciliar satisfactoriamente las conquistas metafísicas del idealismo decimonónico con las exigencias de las nuevas ciencias positivas. Y es capaz precisamente en virtud de su concepto de espíritu como mente universal que sostiene y crea la naturaleza. El nuevo idealismo propugnado por Gentile, «no se atiende a las apariencias de lo externo, donde no se ven más que partes inconexas de la naturaleza, sino que mira al alma interior de todas esas partes, que no son en realidad tan inconexas como parece, y al espíritu que *intus alit*»⁴². La nueva forma desde la que Gentile y Jaja rehacen el idealismo spaventiano es una acentuación de su aspecto metafísico-teológico a través de una teoría gnoseológica que desplaza toda su atención al acto de conocimiento, a la mente.

De esta manera, en la recepción de Gentile y Jaja, la filosofía de Spaventa cambia radicalmente su valencia cultural y política. Lejos quedan la necesidad de instaurar una nación sobre un laicismo filosófico y la reivindicación del valor de la tradición italiana a través de una comparación con la tradición europea. Bien es cierto que Gentile, sobre todo en sus años de militancia fascista, también buscará la “restauración” de una Italia unida más allá de las divisiones políticas. Pero también entonces será un proyecto distinto. Se tratará entonces de *restaurar*, no de *instaurar*, la conciencia nacional sobre la base de una gran reforma educativa y moral. Continuación y renovación del proyecto *risorgimentale*, no instauración.

Este cambio de paradigma se manifiesta principalmente en la recepción que ambos hacen de la teoría de la circulación del pensamiento italiano. Ambos la consideran «un gran hecho»⁴³ y la mayor aportación de Spaventa. Pero «la inversión de perspectiva es evidente: mientras que con ella Spaventa había invitado a mirar fuera de los confines nacionales, Gentile insiste, desde su juventud, en la necesidad de retomar y fortalecer la tradición nacional volviendo a Gioberti» y a los grandes filósofos italianos⁴⁴. Para Jaja y Gentile, el

42. G. GENTILE, *La rinascita dell'idealismo*, en *Frammenti di filosofia*, cit., p. 8. La referencia latina es al sexto libro de la *Eneida*, donde Anquises describe el nacimiento del mundo y de las almas (versos 724 y ss.): «*Principio caelum ac terras camposque liquentes lucentemque globum lunae titaniaque astra spiritus intus alit*» (Un espíritu alimenta desde dentro el cielo y la tierra y los líquidos llanos y el luminoso globo de la luna y las titánicas estrellas).

43. G. GENTILE, *Rosmini e Gioberti*, Sansoni, Florencia, 1955, p. x.

44. GABRIELE TURI, *Giovanni Gentile. Una biografia*, Giunti, Florencia, 1995, p. 81.

valor de la filosofía italiana no está en haber llegado a las mismas conclusiones que la filosofía europea, sino que tiene valor por sí misma. Kant y Hegel son componentes fundamentales en esta nueva tradición idealista, pero no son ni exclusivos ni los más importantes. Como ya ha sido señalado otras veces, «con Jaja, el hegelianismo italiano se separa definitivamente de la interpretación de Hegel, y se convierte en una escuela autónoma por sí estante»⁴⁵. De hecho, Gentile dedicará todos sus esfuerzos hermenéuticos a la interpretación del pensamiento italiano. A Kant no dedica ningún trabajo estrictamente historiográfico, y sobre Hegel no escribe más que pocos artículos, de los cuales el principal es el de la reforma de la dialéctica, donde el aspecto historiográfico cede notablemente ante el especulativo. «Salvo pocas excepciones –la mayoría en calidad de editor o comentarista [...]– Gentile fue historiador de la filosofía italiana»⁴⁶. Lo cual contrasta con los ingentes esfuerzos interpretativos que Spaventa dedicó a Kant y Hegel.

Del mismo modo, al recibir como verdad demostrada la teoría de “la circulación”, según su exposición definitiva de 1862, ni Jaja ni Gentile advierten el forzado proceso con el que en ella fue insertado Vico. De la teoría Spaventiana, el joven Gentile se limita a corregir algunos errores menores de carácter histórico⁴⁷. Al contrario, precisamente la clave de exaltación patriótica con la que reciben la teoría spaventiana les hace enfatizar el fragmento viquiano de la circulación⁴⁸.

En sus lecciones, Spaventa había presentado a Vico como el punto de llegada la especulación a la que el humanismo había dado vida. Vico es el primero que concibe el concepto central del idealismo, el concepto de unidad del espíritu como desarrollo: «Es el *nuevo* concepto, que, más o menos expresamente, consciente e inconscientemente, es el alma de toda la *Ciencia nueva*: es el *gran valor* de Vico». La filosofía europea posterior no se rige sino por el

45. A. GUZZO-A. PLEBE, *Gli hegeliani d'Italia*, SEI, Turín, 1953, p. 76 citado por BONOMO, *La prima formazione*, cit., p. 77.

46. A. SAVORELLI, *Gentile storico della filosofia italiana*, en *L'aurea catena*, cit., p. 202.

47. Cfr. G. GENTILE, «Prólogo de 1908» a B. SPAVENTA, *La filosofía italiana...*, *Cuadernos sobre Vico*, 34, 2020, pp. 306-307. Aunque no se debe olvidar que en su periodo de madurez la rechazará.

48. Lo cual, justamente, Savorelli considera en cierto sentido un «error» interpretativo (Cfr. *L'altro Vico di Spaventa*, en *L'aurea catena*, cit., p. 109). Ahora bien, Savorelli debería entonces reconocer que la influencia de Jaja no es tan secundaria como sostiene. Porque no hay duda de que este error en Gentile se debe precisamente a la mediación de su maestro pisano.

mismo concepto. A Vico solo «le falta la *claridad del desarrollo*». Ahora bien, «la claridad del *desarrollo* es Kant y toda la filosofía posterior a Kant. En general, la *claridad* de Vico es el siglo XVIII y el XIX»⁴⁹.

Estas afirmaciones no pasaron inadvertidas a los patriotas ojos de Jaja y Gentile. Deseosos «de retomar y fortalecer la tradición nacional», vieron en Vico al autor en cuya obra debían buscar no solo la llave maestra con la que no solo juzgar los idealismos alemanes y sus análogos italianos, sino también la piedra angular sobre la que construir el nuevo idealismo augurado por Spaventa. Por eso, Jaja exaltó el «pensamiento creador de la *Ciencia nueva* de Vico» hasta equipararlo al alma de la filosofía de Hegel⁵⁰ y convertirlo así en estandarte del nuevo idealismo. Esta es, por tanto, la perspectiva desde la que el joven Gentile se sumergirá en la lectura de las obras de Vico.

CONCLUSIONES

El papel ocupado por Vico en la primera formación filosófica de Gentile fue central. La filosofía gentiliana aunó orgánicamente numerosas filosofías y elementos culturales de la tradición europea. En su fase germinal, correspondiente a los años de formación universitaria en la Scuola Normale de Pisa, todos esos elementos de la cultura filosófica europea se mantenían unidos en la mente de Gentile a través de la filosofía de Bertrando Spaventa. De hecho, como él mismo declaró en 1904, sus primeros esfuerzos en el campo de la filosofía buscaron «reconstruir la historia de la filosofía italiana desde Vico hasta Spaventa, para mostrar que todo el movimiento del pensamiento italiano después del autor de la *Scienza nuova* converge en la especulación y en la crítica de Spaventa»⁵¹.

Ahora bien, a lo largo de nuestras páginas hemos mostrado cómo su recepción de la filosofía de Spaventa queda fuertemente condicionada por la

49. Cfr. BERTRANDO SPAVENTA, *La filosofía italiana en sus relaciones con la filosofía europea. Lecciones VI y VII*, en *Cuadernos sobre Vico*, 34, 2020, pp. 320-344. Los textos citados se encuentran respectivamente en pp. 329, 338 y 340.

50. Me refiero a la conocida carta que envió a Croce el 31 de mayo de 1892 y que ha sido recogida por EUGENIO GARIN, *Introduzione*, en GIOVANNI GENTILE, *Storia della filosofía italiana*, vol. I a cargo de Eugenio Garin, Sansoni, Florencia, 1969, pp. XIX-XX.

51. GIOVANNI GENTILE, *Pel concorso alla cattedra di Storia della filosofía nella R. Università di Palermo*, Tip. Vecchi, Trani, 1904, citado por VITO A. BELLEZZA, *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. III *Bibliografía degli scritti di Giovanni Gentile*, Sansoni, Florencia, 1950, p. 40, n° 75.

docencia de Donato Jaja. De hecho, hemos señalado que, contra la *vulgata* difundida por Croce, la verdadera sintonía espiritual se dio no entre Gentile y Spaventa, sino entre Gentile y Jaja, que compartían un fuerte sentido religioso y un apasionado deseo apostólico. En ese sentido, hemos afirmado que la filosofía de Spaventa fue *materia* de la mente del joven Gentile, mientras que la docencia de Jaja terminó de orientar la *forma* de la mente del joven Gentile.

Como hemos visto, esta particular orientación tuvo tres consecuencias fundamentales. En primer lugar, implicó que el Vico de la lección VI de la *Filosofía italiana nelle sue relazioni con la filosofía europea*, y prácticamente solo ese, fuese el Vico de Spaventa asumido por Gentile. Lo cual provocó a su vez que no solo los estudios viquianos más tardíos de Spaventa, sino los mismos desarrollos generales de su filosofía en relación al positivismo pasasen inadvertidos. En segundo lugar, «una inversión de perspectiva» en la teoría de la circulación. Mientras que en Spaventa era una invitación al pueblo italiano a dirigir su atención a Europa, en Jaja y Gentile se convertía en una justificación de la autonomía de la tradición filosófica italiana.

Por último, la selección y reinterpretación en clave patriota de la historiografía spaventiana operada por Jaja tuvo como consecuencia la exaltación de Vico como fuente privilegiada para la comprensión del idealismo. En sus lecciones, Spaventa había presentado a Vico como el punto especulativamente culminante de la tradición a la que había dado inicio el humanismo. Reducido a su colocación histórica en las lecciones napolitanas de Spaventa, Vico fue elevado por Jaja a estandarte del nuevo idealismo italiano. Y ese es precisamente el Vico que Gentile conoce en Pisa, y al que, coherentemente, se dirigirá para profundizar en la comprensión del «nuevo concepto» del idealismo.

APÉNDICE. LOS ESCRITOS VIQUIANOS DEL JOVEN GENTILE (1893-1903)

A continuación se ofrece una bibliografía esquemática de las principales referencias a Vico presentes en los textos que Gentile escribió en lo que hemos denominado su periodo de formación *lato sensu*. A los siguientes textos habría que añadir las numerosas referencias a Vico presentes en sus discusiones epistolares con Croce. No las hemos incluido aquí porque complicaría en exceso esta bibliografía, que no pretende más que indicar los principales textos a los que se debe dirigir quien quiera conocer al *Vico del joven Gentile*. En nota se indican los datos de la primera y última edición de cada texto. Las páginas de las citas corresponden a la edición más reciente.

1. *Saggio di filosofia*, que es el examen escrito que presentó el 16 de junio de 1896 para la asignatura de filosofía teórica, impartida por Donato Jaja⁵². El tema es «la relación entre cosas, o cosas y conocimiento». Razonando sobre la «indefectible» relación de objeto y sujeto, de ser y pensar, el examinando concluye la «necesidad de la investigación propia de la filosofía referida al conocimiento, como preliminar a cualquier otra». Entre los argumentos que ofrece a favor de su tesis escribe: «Sobre la naturaleza misma de la historia recordemos lo que dijo Vico: el cual fue el primero en notar que, para entender la historia, hace falta estudiar la mente; puesto que de las modificaciones de esta dependen los cambios de aquélla. Ahora, la observación del autor de la *Ciencia nueva* afirma precisamente la misma necesidad enunciada por nosotros: de hecho, si la historia no se entiende sino con el estudio de la mente, este estudio es preliminar a cualquier otro en la explicación del efectivo conocimiento, puesto que efectivo conocimiento es también la historia, o sea, el conocimiento de los hechos» (p. 263).
2. En su tesina sobre *Rosmini e Gioberti*⁵³ Vico no aparece citado sino de soslayo en un par de ocasiones donde combate la tesis de los giobertinianos de una antiquísima sabiduría italiana (ya refutada por Spaventa⁵⁴) y para repetir, según el esquema histórico spaventiano, que «las profundas intuiciones de Vico pasaron inobservadas» (p. 266). Cabe resaltar la mención del prólogo a la primera edición (1898), donde lamenta que los historiadores no atiendan a la filosofía italiana, e «incluso olviden a Vico, que él solo sería suficiente para representar dignamente en el general progreso del pensamiento especulativo la actividad de un pueblo» (p. IX). La cita da prueba una vez más del importante puesto dentro de la historia de la filosofía en que Vico le fue presentado por su maestro.
3. El primer texto de temática viquiana de mayor extensión es el capítulo *Esquema de la filosofía de la praxis*, de su memoria marxiana *La filosofía della prassi* de 1899⁵⁵. A pesar de que la temática del volumen parece ajena

52. El texto ha sido publicado por CARLO BONOMO en *La prima formazione del pensiero filosofico di Giovanni Gentile*, Sansoni, Florencia, 1972, pp. 259-264.

53. G. GENTILE, *Rosmini e Gioberti*, Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, 1898; ahora Sansoni, Florencia, 1955.

54. Cfr. BERTRANDO SPAVENTA, «La filosofía italiana en sus relaciones con la filosofía europea. Lección II», *Cuadernos sobre Vico*, 34, 2020, pp. 309-319.

55. G. GENTILE, *La filosofía di Marx*, Spoerri, Pisa, 1899; ahora Le Lettere, Florencia, 2003, pp.

a Vico, una lectura atenta del capítulo muestra que el concepto de «praxis», presuntamente marxista, no es otro que el principio del *verum factum*. Es más, en el mencionado capítulo, tras exponer dicho concepto parafraseando partes del *De antiquissima*, concluye: «En Marx cambia el principio del obrar, y, en vez de las modificaciones de la mente, la raíz de la historia son las necesidades del individuo como ser social. Pero el concepto que invoca de praxis es el mismo» (p. 74). La filosofía de Vico, por tanto, y no de Marx, ofrece a Gentile el concepto fundamental del actualismo. Tras aprenderlo en Vico, lo reconoce en Marx.

4. A finales de 1899, prepara un artículo sobre la enseñanza de la filosofía que acaba adquiriendo la extensión de un libro: *L'insegnamento della filosofia ne' licei. Saggio pedagogico*⁵⁶. Croce decide hacerse cargo de los gastos de impresión, y el libro sale a la luz en marzo de 1900. Se trata de una obra donde el joven Gentile expone libremente su concepción de la filosofía. Vico aparece en no pocas ocasiones en las que Gentile se sirve de algunas dignidades de la *Ciencia nueva* para elaborar las propias tesis. Pero el pasaje más significativo es donde se afirma que requisito indispensable para ser buen enseñante es «saber lo que se debe enseñar». Ahora bien, «saber verdaderamente, o sea, con plena conciencia, con seguro fundamento, no ignorando las razones que se podrían oponer a nuestro saber, ni el modo de confutarlas; conociendo “el modo de nacimiento”, como decía Vico, porque conocer es construir la verdad, *verum et factum convertuntur*, como el propio Vico enseña. Lo que no se sabe de ese modo, no es saber sino muertos trastos, incapaces de mover nuestro cerebro y fecundarlo, despertando en ellos esa actividad, esa arte constructiva, de la que se plasman las mentes de los alumnos» (p. 68). No es más que una breve referencia, pero muy significativa, que demuestra que, ya en juventud, Gentile había concebido el principio de su filosofía a través de Vico.
5. En 1901 publica la aquí traducida reseña al opúsculo de Croce *Vico scopritore della scienza estetica*⁵⁷. Lejos de ser prueba de una dependencia de

72-81. Una traducción íntegra del volumen saldrá a la luz el próximo año en la editorial Guillermo Escobar a cargo de Miguel Candiotti, que ya publicó una traducción del segundo ensayo como G. GENTILE, «Filosofía de la praxis», trad. de Miguel Candiotti, *Políticas de la memoria*, 16, 2015-2016, pp. 179-219.

56. G. GENTILE, *L'insegnamento della filosofia ne' licei. Saggio pedagogico*, Sandron, Palermo, 1900; ahora *Difesa della filosofia*, Sansoni, Florencia, 1969.

57. Para los detalles biográficos véase la nota 2.

Croce, con esta reseña Gentile demuestra poseer un criterio propio para leer a Vico independiente y, en muchos aspectos, opuesto a Croce, al que Gentile «exhorta a mantenerse fiel a la línea spaventiana»⁵⁸. Insiste en la necesidad de que la filosofía se articule como metafísica, que aquí concretamente concibe viquianamente como «ciencia de la mente»; y se muestra particular defensor de la posibilidad de hacer una filosofía de la historia. Un punto interesante que emerge son los opuestos modos de concebir la unidad del espíritu, lo cual influye también a la hora de juzgar el valor de la estética viquiana. Croce plantea ya aquí la neta oposición entre el conocimiento estético y el lógico, mientras que Gentile insiste en la unidad sustancial del espíritu distinguiendo las modificaciones de la mente según «predomine» la fantasía o el intelecto.

6. El 28 de febrero de 1903, Gentile inaugura su curso de libre docencia en filosofía teórica con una conferencia sobre *La rinascita dell'idealismo*⁵⁹. La conferencia es de algún modo la presentación programática que Gentile hace de su filosofía, que es un «nuevo idealismo» dentro del contexto del resurgir de los idealismos. Sin embargo, sostiene que solo su idealismo, con su concepción de la naturaleza como producto del espíritu, es capaz de superar el positivismo. Lo interesante de este texto es que la oposición entre las dos concepciones antagónicas viene articulada en torno al concepto viquiano de “mente” así como queda reflejado en la dignidad LXIII de la *Cienza nuova*. Según Gentile, el positivismo no es sino otra consecuencia de la «miseria de la mente humana», que, «inmersa y enterrada por el cuerpo», «está inclinada naturalmente a verse con los sentidos fuera, en el cuerpo, y con mucha dificultad, por medio de la reflexión a entenderse a sí misma».
7. En 1903 Alessandro D'Ancona preparaba una nueva edición de su *Manuale di letteratura italiana*, y encarga a Gentile la redacción del capítulo correspondiente a Vico⁶⁰. Aunque el capítulo aparece sin firma, no hay duda de la autoría gracias a la abundante correspondencia que se ha conservado y

58. P. PIOVANI, *Il Vico di Gentile*, cit., p. 298. Cfr. también EUGENIO GARIN, *Nota introduttiva*, cit., pp. 367-368 y FRANCESCA RIZZO, *Gentile e Vico*, en *Vico e Gentile*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1995, p. 46. Sobre la autonomía de Gentile respecto a Croce en su lectura de Vico véase mi artículo «Fu Gentile spronato da Croce allo studio di Vico?», *Historia philosophica*, 21, 2023 (en prensa).

59. Publicada inicialmente como opúsculo (Nápoles, Stabil. Tip. della R. Università, 1903), ahora se encuentra en G. GENTILE, *Frammenti di filosofia*, Le Lettere, Florencia, 1994, pp. 3-23.

60. Para los detalles bibliográficos véase la nota 3.

de la que daremos cuenta en la siguiente sección. Aunque el original tiene por título simplemente el nombre de *Giambattista Vico*, he considerado más adecuado titular la edición española *Perfil bio-bibliográfico de Giambattista Vico* para dejar constancia del contexto manualístico del escrito. El criterio general del manual ha quedado esquemáticamente recogido en una carta de D'Ancona a Gentile: «Ya lo sabes, y es fácil en analogía con los otros, que como información bibliográfica se indican las obras y la bibliografía de los autores que tienen trabajos biográficos o críticos; e intercalado, aunque mejor al final, un juicio global sobre el escritor. Dejo la elección del pasaje en tus manos. Yo pienso que lo mejor –por ser un tema literario– sería encontrar un pasaje del *Verdadero Homero*, pero decide tú. Lo interesante es que el texto elegido pueda estar por sí mismo con un título apropiado. El espacio puede ir de las siete a las ocho páginas en total»⁶¹. Naturalmente, Gentile desoyó la sugerencia de su profesor de literatura y, en lugar de un criterio «literario», se guió por un criterio estrictamente filosófico y presentó una selección de dignidades de la *Ciencia nueva*, que también recogemos traducidas. Por último, cabe señalar que la redacción del artículo coincide con la preparación por parte de Croce de la *Bibliografia vichiana*. Sin embargo, la única ayuda que Gentile recibió de su amigo fue para la redacción de la sección bibliográfica, que por otra parte estaba también compuesta por fuentes propias de Gentile⁶².

8. La última referencia viquiana que encontramos en los escritos de este decenio se encuentra en la conferencia *La filosofía in Italia dopo Giambattista Vico*, que Gentile dio en 1903 en la Accademia dei Lincei como presentación de su libro *Dal Genovesi al Galluppi*⁶³. Como ha sido oportunamente observado, a partir de 1903 el interés de Gentile «se desplaza del pensamiento viquiano *stricto sensu* hacia la historia del viquismo»⁶⁴. En efecto,

61. GENTILE-D'ANCONA, *Carteggio*, Sansoni, Florencia, 1973, carta del 8 de mayo de 1903, p. 194.

62. Como resulta de la correspondencia entre Croce y Gentile de agosto de 1903, consultable en CROCE-GENTILE, *Carteggio*, vol. II 1901-1906, a cargo de Cinzia Cassani y Cecilia Castellani, Nino Aragno Editore, Turín, 2016, pp. 203-ss.

63. Inicialmente publicado en «Atti del Congresso Internazionale di scienze storiche (Roma, 1-9 aprile 1903)», vol. XI, Atti della sez. VII, Tip. della R. Accademia dei Lincei, Roma, 1904, pp. 187-190; ahora en *Frammenti di storia della filosofia*, vol. I, a cargo de A.H. Cavallera, Le Lettere, Florencia, 1999, pp. 103-107.

64. FRANCESCA RIZZO, *Gentile e Vico*, en *Vico e Gentile*, cit., p. 49.

el primer objetivo que asume es estudiar la historia de la filosofía italiana con la intención de colmar las lagunas de la reconstrucción de Spaventa; aunque la conclusión de sus trabajos historiográficos, que empiezan a disminuir a partir de 1911, será precisamente el abandono del paradigma spaventiano de la circulación. La importancia del texto radica en que muestra muy claramente la dirección que Gentile pretendía seguir en sus investigaciones históricas y el puesto ocupado por Vico en ellas: «En 1744 murió G.B. Vico. Este había tenido dos profundas intuiciones fundamentales: una en torno a la potencia constructiva del espíritu, por la que anticipó el principio del subjetivismo kantiano; otra, en torno al concepto de lo absoluto como desarrollo en la naturaleza y en el pensamiento, por la que anticipó el principio de la nueva metafísica demostrada por la *Lógica* de Hegel. Por el contrario, en sus *Elementi di metafisica*, Genovesi se muestra seguidor de un incoherente sincretismo, en el que la monadología leibniziana se une con el empirismo de Locke. De ese modo, la tradición del gran pensamiento de Vico se apaga al nacer, y acaba con el hombre que en la solitaria meditación del derecho, es más, de todo el espíritu como vive en la historia, había alcanzado una fuerza especulativa que lo puso por encima y fuera de su tiempo, episodio solemne en la historia del pensamiento italiano. Los intérpretes del pensamiento de Vico no fueron ni sus coetáneos ni sus sucesores inmediatos en la filosofía italiana en general y napolitana en particular. La verdadera interpretación comenzó en Alemania con Jacobi, después de Kant, y fue completada en Italia en el fervor del nuevo pensamiento que fue suscitado por el hegelianismo de Bertrando Spaventa. Entre Vico y Spaventa –cuyos primeros escritos caen en torno a 1850–, por todo un siglo, hay una interrupción en el desarrollo del idealismo iniciado por las obras de Vico. En ellas el pensamiento napolitano se apropia y elabora por cuenta propia la moderna filosofía europea. Este movimiento, que llena todo el siglo que va de la mitad del XVIII a la mitad del XIX, puede ser representado con los nombres de dos pensadores que abren y cierran dicho periodo: *De Genovesi a Galluppi*. Precisamente ese es el título de mi monografía, en la que he intentado ilustrar todos los estudios especulativos más notables de este periodo» (pp. 103-104).



LOS PRIMEROS ESTUDIOS SOBRE LA ESTÉTICA DE VICO

(1901)

Giovanni Gentile
(1875-1944)

RESUMEN: Traducción en español de la recensión de Gentile al opúsculo de Croce *Vico scopritore della scienza estetica*. La recensión apareció por primera vez en «Rassegna critica della letteratura italiana», 6, 1901, pp. 254-265. Luego Gentile la reeditó como *I primi studi sull’estetica di Vico* en *Frammenti di estetica e letteratura*, Carabba, Lanciano, 1921, pp. 121-135. Ahora en *Frammenti di estetica e di teoria della storia* vol. I, Le Lettere, Florencia, 1992, pp. 60-72. La reseña consta de dos partes. La primera ofrece un breve resumen del opúsculo croceano en el que Gentile celebra y aprueba la reconstrucción histórica de su amigo, pero en la segunda se muestra bastante crítico con tesis nucleares de la interpretación que Croce hace de Vico.

PALABRAS CLAVE: Giovanni Gentile, Giambattista Vico, Benedetto Croce, Estética, idealismo italiano, Alfonso Zúñica García [trad.].

ABSTRACT: This is a Spanish translation of Gentile’s review of Croce’s opusculum *Vico scopritore della scienza estetica*. The review was first published in «Rassegna critica della letteratura italiana», 6, 1901, pp. 254-265. Gentile later reprinted it as *I primi studi sull’estetica di Vico* in *Frammenti di estetica e letteratura*, Carabba, Lanciano 1921, pp. 121-135. It is now included in *Frammenti di estetica e di teoria della storia* vol. I, Le Lettere, Florence, 1992, pp. 60-72. The review consists of two parts. The first one provides a brief summary of Croce’s opusculum, in which Gentile celebrates and approves of his friend’s historical reconstruction. However, in the second part, Gentile is quite critical of some central theses in Croce’s interpretation of Vico.

KEYWORDS: Giovanni Gentile, Giambattista Vico, Benedetto Croce, Aesthetics, Italian idealism, Alfonso Zúñica García [transl.].

PUBLICACIÓN ORIGINAL: GIOVANNI GENTILE, recensión de ‘BENEDETTO CROCE, *Vico scopritore della scienza estetica*’, en *Rassegna critica della letteratura italiana*, 6, 1901, pp. 254-265; ahora en *Frammenti di estetica e di teoria della storia* vol. I, Le Lettere, Florencia, 1992, pp. 60-72.

Agradecemos al Archivio Giovanni Gentile – Fondazione Roma Sapienza la autorización de la traducción y a la profesora Cecilia Castellani, directora del Archivo, su amable colaboración y mediación.

Bien puede decirse que el opúsculo de B. Croce *G.B. Vico scopritore della scienza estetica*¹ es el descubrimiento de un descubrimiento; y es que nadie antes de Croce había pensado en buscar los primeros principios de la estética en este filósofo nuestro, tan alabado y a la vez tan poco estudiado, o tan poco entendido. Generalmente se atribuía a Baumgarten y, si no a él, a Kant o Hegel, el mérito de haberlos descubierto; y se reducía el descubrimiento de Vico a la filosofía de la historia o a esa psicología de los pueblos, que fue después cultivada con gran reconocimiento por los herbartianos. Ahora Croce se ha convencido de este descubrimiento, rehaciendo una vez más el camino ya varias veces recorrido, tras haberse decidido a escribir la historia de esta ciencia, que desde hacía años estudiaba con su robusto ingenio y diligentísimos estudios.

Y en estas breves páginas nos expone a grandes rasgos su descubrimiento junto a las razones sobre las que se funda, con exaltada y apasionada prosa y con esa prontitud y, casi diría, impaciencia, que naturalmente nos arrastra a anunciar a los demás los descubrimientos o los resultados particularmente importantes de nuestros estudios. Y, por eso, anticipa enseguida este primer capítulo de su historia declarando cándidamente:

No el amor nacional, esa *soberbia de las naciones* (que precisamente Vico advierte de que ha de evitar), sino la fuerza de los hechos me lleva a colocar en este lugar el nombre de G.B. Vico como descubridor del principio de la ciencia, o sea, de la ciencia sin más. Me había aventurado a la búsqueda persuadido de que el descubrimiento había sido obra de Baumgarten; pero el resultado ha sido distinto del que preveía. Que otro repita mi investigación y compruebe el resultado y, si les parece errado, lo corrija.

Por mi parte, no creo que se pueda corregir. Croce continúa la crítica de Spaventa. Este entendía la historia, sobre la que la *Scienza nuova* versa, principalmente como desarrollo del espíritu. En consecuencia, consideraba dicha ciencia como una filosofía del espíritu, e interpretaba las épocas históricas, tratadas por Vico como periodos cronológicos, como momentos o grados del espíritu. Ahora bien, uno de estos grados es la *fantasía*, cuya autonomía descubre Vico, fundando así la ciencia de lo bello, en torno a la cual la filosofía durante siglos se había atormentado sin descubrir jamás su principio.

1. Publicado en «Flegrea», fascículos del 5 y del 20 de abril de 1901, fue ampliado e integrado por el autor en *Estetica*, publicada el año siguiente. [Nota del editor].

El primero en poner el problema fue Platón, en el décimo libro de la *República*, cuando, después de las negaciones sofistas, Sócrates había demostrado el valor de la ciencia. ¿Cuál es el valor especial de la poesía y, en general, del arte o, como los griegos la llamaban, de la mimesis? Pero a Platón pareció que el arte no alcanza la verdad, o sea, las ideas, y que se limita a imitar las cosas sensibles, que son a su vez imitación de las ideas. Y así el arte se reduciría a ser una copia de la copia, alejándose así de las ideas, de la verdad, en vez de acercarse a ella. De ahí su condena del arte y la expulsión de los poetas de su república.

Aristóteles, haciendo de la realidad una síntesis de materia y forma, y haciendo de las ideas otros tantos conceptos de la mente, habría podido ver la racionalidad de la mimesis. Y, de hecho, ve que la mimesis es una función teórica, busca la diferencia específica que la distingue de la función científica y de la historia, y emprende el camino hacia la verdadera solución del problema. En efecto, reconoce en la poesía el oficio de extraer lo universal, las «cosas posibles de acaecer»; mientras que a la historia asigna el oficio de extraer los particulares, las «cosas acaecidas», y a la ciencia, lo absolutamente universal. Sin embargo, luego se queda, según Croce, a medio camino, incierto y perplejo; y no llega a ninguna conclusión neta y clara. Su pensamiento resulta indeciso y oscila entre las más diversas interpretaciones de los principios señalados, de tal manera que, habiendo puesto como objeto del arte lo posible, no niega que el arte pueda extraer también lo imposible y lo absurdo, mientras sea creíble y no perjudique al fin del arte. Y de este modo destruye la racionalidad del arte y vuelve a la posición de Platón de la falsa mimesis.

El resto de la antigüedad se encierra en el concepto de mimesis sin encontrar vía de escape, y sigue debatiéndose entre las incertidumbres y la oscuridad de Aristóteles. Con razón, Croce no da ninguna importancia a los conocidos pasajes de Filostrato el viejo² ni a las doctrinas de Plotino. La antigüedad, concluye Croce, ve el problema estético, pero no encuentra la solución. Es más, encontró el narcótico con el que calmó y apagó durante siglos la búsqueda de la solución; a saber, la teoría pedagógica del arte, de la que ya encontramos rastro en el mismo Platón, en la *Política* de Aristóteles y quizás hasta en la misma *catarsis* de la *Poética*. Esa es también la teoría de Aristófanes, así como más tarde de los estoicos, de Plutarco, de Estrabón y de Horacio

2. *Vita Apoll.*, VI, 10. [N.T.: Corregimos la errata de Gentile, que escribe «Appoll.»].

(que quizás la toma de su modelo Neoptólemo Pario). Era la teoría de la justificación moral del arte para un fin extrínseco, la teoría del *docere cum delectatione*, como diría Scaligero³. A través de ella se justificaba no solo el arte cristiana, sino también la clásica y la pagana, recurriendo a las interpretaciones alegóricas. Y era una teoría narcótica porque de hecho aletargaba la investigación, dando la razón a Platón y, a la vez, satisfaciendo de alguna manera sus escrúpulos sobre la expulsión total del arte de la vida civil. El arte no aferra la verdad como la ciencia, pero puede tolerarse, porque hace agradable el aprendizaje de esa sombra de verdad que representa y resultar de ese modo una eficaz ayudante de la ciencia. El autor se limita a calificar esta concepción como trivial y utilitaria, pero debe decirse absolutamente falsa, porque, buscando el valor del arte, le atribuye uno que no es sacado de su misma naturaleza sino de un fin meramente exterior, por lo que en sustancia concluye que el arte en sí no tiene ningún valor.

Croce piensa que los historiadores modernos se equivocan al considerar unánimemente que esa teoría es la poética propia del Renacimiento.

El Renacimiento no fue *renacimiento* sino cuando y donde retomó la interrumpida obra espiritual de la antigüedad; y en este sentido se podría decir que la *verdadera* poética del Renacimiento se ha de buscar no en la repetición de la teoría pedagógica de la decadencia greco-latina y medieval, sino en la recuperación, que efectivamente se dio, de las discusiones sobre lo posible, lo verosímil o εἰκός aristotélico, sobre las razones de la condena platónica y sobre el proceder del artista que crea imaginando.

Sin embargo, como muestra Spingarn en su óptimo trabajo sobre la *Critica letteraria nella Rinascenza*, me parece que la verdad sobre este punto permite, es más, exige conciliar la tesis de Croce con la que él combate.

Esas discusiones se acompañaron con la teoría de la justificación moral del arte, aunque no siempre en los propios autores, ciertamente sí en la tendencia general del Renacimiento. Y es que el Renacimiento supuso el renacer de todo el clasicismo, que llevaba en sí la teoría pedagógica, y en sí la conservó hasta el surgir del Romanticismo, primero con la teoría y luego con la fórmula «del arte por el arte». Hasta que no surge este concepto, hasta que no

3. Se refiere a Giulio Cesare Scaligero o della Scala (1484-1558), cuya teoría podríamos traducir libremente como «enseñar divirtiendo». Cfr. B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. Teoria e storia*, Laterza, Bari, 1908, pp. 204-205. [N. T.]

se reconoce la autonomía del espíritu en cuanto fantasía, el valor del arte no puede ser tomado sino de un fin extrínseco, y la justificación utilitaria y moralista resulta inevitable. Esta era precisamente la consecuencia natural de las incertidumbres en las que permanecían los tratadistas de poética, comentando o criticando a Aristóteles y esforzándose inútilmente en pensar las definiciones y las indicaciones aristotélicas. Retomar los antiguos problemas sin resolverlos reconducía necesariamente a esa medicina de dudas atormentadoras que Croce ha llamado narcótico de la investigación estética. Tampoco me parece justo llamar teoría de la decadencia greco-romana una teoría que asoma ya en Platón y quizás también en Aristóteles y es la teoría de Aristófanes; una teoría que es pensada como justificación provisional de una actividad que el espíritu, replegándose sobre sí mismo, encuentra dentro de sí y todavía no sabe explicar y entender. Sin la conciencia de esta incapacidad, esa teoría no tiene razón de ser; ahora bien, esa conciencia no es signo de decadencia.

Para la Edad Media en sentido estricto esa teoría no es suficiente. La Edad Media es del parecer que Platón expresa en la *República*, y con autores como Tertuliano o Isidoro de Sevilla⁴ combate las obras de la imaginación. El propio Croce recuerda que algún rudo espíritu de asceta y de escolástico llegaba incluso a la negación total del arte y que Cecco d'Ascoli proclamaba contra Dante: «Dejo las farsas y vuelvo a elevarme a la verdad. Las fábulas siempre me fueron enemigas»⁵. Bien es cierto que, en la Edad Media, el matrimonio justificaba la unión sexual y santificaba el amor, pero el autor señala que «el estado de perfección es el celibato: ¡quiero decir, la ciencia pura, libre de arte!». Cuando Savonarola, en torno a 1492, en su *De divisione ac utilitate omnium scientiarum* se demuestra intolerante hacia toda literatura imaginativa, todavía pertenece a la Edad Media. Pero Fulgencio⁶, en el siglo VI, retomando de la antigüedad los métodos de interpretación alegórica y empezando en plena Edad Media la justificación moral de los poetas paganos, se puede decir que da inicio al Renacimiento.

En el siglo XVI el renovado estudio de Aristóteles refresca las cuestiones de su *Poética*, hace más evidentes sus dificultades y anima a algún espíritu

4. Cfr. SPINGARIN, *A History of literary Criticism in the Renaissance*, Macmillan, Nueva York, 1899, p. 5.

5. Se trata del poeta y filósofo italiano Francesco Stabili (1269-1327). El texto original recita: *Lasso le zanze e torno su nel vero; Le favole me fôr sempre inimiche*. [N. T.]

6. Se refiere a Fabio Planciades Fulgencio, citado por Croce en *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. Teoria e storia*, Laterza, Bari, 1908, p. 199. [N. T.]

rebelde, como Patrizzi, a plantearse que el arte sea quizás otra cosa y no imitación. De ahí que la cultura vuelva a paganizarse progresivamente, volviendo más libres las mentes y desprejuiciadas. Este renovado estudio hace también que se abandonen las preocupaciones morales y se busque con renovado espíritu científico la naturaleza del hecho artístico y de las facultades espirituales que le corresponden. De ahí esas curiosas investigaciones y polémicas sobre el gusto, sobre el ingenio, sobre la imaginación o fantasía, sobre el sentimiento y similares, que llenan toda la literatura crítica del siglo XVII y de la primera mitad del XVIII, y que Croce ilustra breve y doctamente. Encontramos dispersos algún lejano presentimiento de la verdad y alguna oscura indicación que hace sentir más urgente la necesidad de encontrar una solución. Se prepara y se fertiliza el terreno, se discute y, discutiendo, se descubren o se acentúan las dificultades; mientras tanto, el arte sigue su camino, pero su justificación teórica no aparece.

Descartes y Malebranche incluso niegan el arte, no habiendo en su rígido intelectualismo lugar para la imaginación. La fría razón y el espíritu matemático matan la poesía. Es mérito de Leibniz, como es sabido, haber alargado los límites del espíritu hasta admitir en ellos los hechos psíquicos inferiores, rechazados por Descartes. Su *lex continui* no le habría permitido poner un absoluto disenso y un abismo entre estos hechos y la cognición intelectual. Es conocidísima su distinción de la conciencia en *oscura* y *clara*, del conocimiento claro en *confuso* y *distinto*, y este último en *adecuado* e *inadecuado*, así como la identificación de la *cognitio clara* pero *non distincta* con los hechos estéticos. Sin embargo, — observa Croce — el conocimiento claro, aunque confuso, es para Leibniz un conocimiento intelectual y capaz de perfección en la medida en que se vuelva distinto. Lo que la fantasía conoce confusa aunque claramente, el intelecto lo conoce clara y distintamente. La *claritas* no es cualitativa, sino solo cuantitativamente distinta de la *distinctio*; es cuestión de más o de menos. Por eso, no basta para demostrar la esencia de la fantasía, su naturaleza propia e independiente del intelecto, en una palabra, su autonomía. Leibniz no dice que la fantasía sea perfecta en sí, es más, pone su perfección en el intelecto.

En la misma posición intelectualista permanecieron los discípulos de Leibniz: Wolff y Bilfinger. ¿Salió de ella Baumgarten? Normalmente los historiadores sostienen que llevó a cabo una revolución al transformar la diferencia gradual de Leibniz en una diferencia específica, y lo «confuso» en algo positivo, y al atribuir a la *cognitio sensibilis* (la *cognitio clara et confusa* de Leibniz) *qua talis* una perfección, que sería precisamente la belleza.

A través de un estudio minucioso de las obras de Baumgarten, Croce llega a la conclusión opuesta: Baumgarten repite a Leibniz y no lleva a cabo ninguna revolución. Es verdad que habla de la *perfectio cognitionis sensitivae qua talis*, ¿pero no es también la *claritas* lebniziana del conocimiento confuso una perfección? ¿Sin ella no permanecería oscuro el conocimiento?

El punto era este: sostener la perfección de la *cognitio sensitiva* contra la *lex continui* y separar netamente la fantasía del intelecto. Pero Baumgarten no lo hizo. De hecho, en las *Meditationes philosophiae*⁷, aunque considera los individuos o *repraesentationes singulares* como *admodum poeticae* (§ 12), una vez establecido el principio general, según el cual es más poético aquello que es más determinado (§ 18), deduce que también el género inferior es más poético que el superior y que la especie es más poética que el género (§ 20). Es decir, deduce que también los conceptos (géneros y especies), o sea, los conocimientos no solo claros, sino también distintos, son poéticos. Y en el § 23 sostiene que los conceptos complejos, o sea, aquellos en los que es mayor la comprensión, son *extensive clariores* que los simples. La *claritas* crece *intensive* (§ 16) a partir del conocimiento claro y distinto, pero también crece, según el § 23, ascendiendo por los grados de la *distinctio*. Y si la *claritas* es principio de belleza, puede decirse que para Baumgarten los conceptos, los conocimientos intelectuales, son bellos en razón inversa a su complejidad, y que, en cuanto a la belleza, entre individuos y universales, entre fantasía e intelecto, para él como ya para Leibniz, no hay sino diferencia de más y menos. Aún mayor es la confusión en el tratado de la *Aesthetica*, donde se admite que la verdad, siempre idéntica en sí, puede presentarse al intelecto y, en consecuencia, ser verdad lógica, y que puede presentarse a la facultad cognitiva inferior y, en consecuencia, ser verdad estética, que es llamada propiamente *verisimilitudo*.

¡Y así Baumgarten vuelve a lo verosímil aristotélico! Él no nos da ni esa distinción que se buscaba entre fantasía e intelecto ni la razón de ser de la primera. Aparte del título y de las primeras definiciones, toda su *Estética*, escribe Croce, tiene el moho de lo antiguo y de lo común. Baumgarten parte de sus predecesores y de los antiguos sin ninguna conciencia de revolucionario.

7. Croce ha promovido recientemente una elegante reimpresión del primer escrito de las *Meditationes philosophiae de nonnullis ad poema pertinentibus*, en el que la palabra «estética» es usada para referirse a la ciencia de lo bello: Nápoles [Trani, Vecchi], 1900, pp. VIII-46; edición de 200 ejemplares con prólogo y notas a partir de la única edición «Halae Magdeburgicae, litteris J.H. Grunerti, 1735».

Sí tuvo, en cambio, esta conciencia de manera plena y completa nuestro Vico, que realmente dejó de lado el concepto de lo verosímil y entendió de modo completamente nuevo la fantasía. Vico, que publicaba en 1725 su *Scienza Nuova* (diez años antes del primer opúsculo de Baumgarten), desarrollando en torno a la poesía ideas ya anticipadas en 1721 en el *De constantia iurisprudens*, fruto, como él mismo dice, «de veinticinco años de una continua y áspera meditación».

Croce no estudia estas ideas de Vico con la amplitud que merecen, es más, termina augurando que otros consagren a esta cuestión una monografía, que ofrezca un detallado comentario de las ideas y escritores que él explícita o implícitamente critica. Pero recoge numerosos pasajes de la primera y de la segunda *Scienza nuova*, así como de las cartas de Vico, que confirman la tesis que da título al opúsculo.

Como se ha dicho, el filósofo napolitano hace de la fantasía un grado del espíritu, el primero, precisa Croce, «y por eso, –señala– Platón lo había confundido con la parte baja» del alma. Para Vico, es el primer grado de la conciencia, pero no de todo el espíritu, como se evidencia en una proposición que el propio Croce cita enseguida y en la que Vico dice: «Los hombres primero *sienten* sin advertir; luego *advierten* con alma perturbada y conmovida; por último, *reflexionan* con mente pura». En el *advertir* –que podríamos identificar con lo que hoy llamamos conciencia–, estaría el principio del arte, es decir, en el segundo momento o grado del espíritu. El esquema del espíritu, según Vico, es: *cuerpo* (sentido), *habla* (imaginación, fantasía) y *mente*. «Al cuerpo (sentido)» escribe Spaventa exponiendo el pensamiento viquiano,

corresponden los *tiempos mudos*, porque el sentido es la percepción de lo simplemente *individual*, y mientras el hombre solo siente y percibe sensiblemente, no habla. La palabra presupone cierta universalidad de la representación. Este *universal* es el que Vico llama *fantástico* o *poético*⁸.

El grado fantástico es totalmente independiente y autónomo respecto al intelectual. El intelectual no le puede añadir ninguna perfección; solo puede destruirlo. Los estudios de metafísica son naturalmente opuestos a los de

8. *Prolesione e introduzione alle Lezioni di filosofia nella Università di Napoli*, Vitale, Nápoles, 1862, pp. 95-96. [De esas lecciones, he traducido al español las de temática viquiana como *Bertrando Spaventa (1817-1883), "La filosofía italiana en sus relaciones con la filosofía europea" (1862). "Lecciones II, VI y VII"* en *Cuadernos sobre Vico* 34, 2020, pp. 287-344. El pasaje citado se encuentra en la p. 331].

poesía, dice Vico, que muestra que todos sus caracteres son contrarios. En otro lugar afirma:

Cuanto más débil es el raciocinio, más robusta es la fantasía. Las sentencias abstractas son propias de los filósofos, porque contienen universales, y las reflexiones sobre las pasiones son propias de falsos y fríos poetas. Los poetas que cantan las bellezas y las virtudes de las mujeres por reflexión [...] son filósofos que razonan en versos o rimas de amor.

Por tanto, el intelecto no es la perfección de la fantasía, sino su negación. La poesía es propia de los tiempos de barbarie, cuando la inteligencia todavía no se ha desarrollado. Cuando en las épocas de reflexión se poetiza, el poeta *recompone la mente en troncos comunes* y reconduce las ideas (los *universales intelectuales*, los *géneros inteligibles*) a *retratos*, o sea, da forma fantástica a los productos del intelecto.

Aquí los derechos de la fantasía son plenamente reconocidos y, en consecuencia, nace realmente la estética. Y Vico, repito, fue perfectamente consciente de su descubrimiento, como se ve en varios pasajes de la primera y segunda *Scienza nuova* citados por Croce. No acuñó una nueva palabra, «no adornó la ciencia que había descubierto con un penacho que llamase la atención». Sin embargo, Croce observa que sus *Nuevos principios de la Poesía* son la parte de la *Scienza nuova* (que Vico dijo *en torno a la naturaleza de las naciones*) a la que más corresponde el título de ciencia nueva. El autor pretendía fundar una *ciencia de la historia* o una *historia ideal*, lo cual era un propósito imposible, porque las palabras historia y ciencia, historia e ideal son una contradicción *in terminis*. Pero, sin darse cuenta, trabajó para una ciencia de lo ideal, para una filosofía del espíritu. Y de los momentos del espíritu, aquel que en primer lugar definió y trató ampliamente, es el fantástico, con cuyo descubrimiento está conectada la mayor parte de la obra.

La observación es en gran medida correcta, y ya el mismo Vico advertía que el segundo libro de la *Scienza nuova*, «donde se hace un *descubrimiento* totalmente opuesto al de Bacon», precisamente sobre la sabiduría poética, «constituye casi todo *el cuerpo de esta obra*». Pero que la novedad de la ciencia viquiana esté toda en la estética no me parece opinión defendible. De hecho, una nueva estética no se entiende sin un nuevo concepto de espíritu. Ahora bien, precisamente este nuevo concepto de espíritu entendido como desarrollo es el gran mérito de Vico en la *Scienza nuova*; y de este mayor descubrimiento deriva el particular descubrimiento de la estética.

En este concepto de espíritu como desarrollo se encuentra también la clave de su filosofía de la historia, cuyo propósito yo no veo tan absurdo como le parece a Croce. Ciertamente la *historia* no puede *ser ideal*; y de la historia como tal no puede hacerse *ciencia*. Pero la filosofía de la historia, según la concibe Vico, no es la ciencia de los hechos particulares en cuanto tales, o sea, de los hechos determinados en sus circunstancias históricas. Todas estas circunstancias se reducen a los principios de tiempo y espacio, que son formas de la intuición, por usar las palabras de Kant y, por tanto, no se pueden aplicar a los conceptos, a los que el intelecto se refiere en su función científica. Pero, puesto que —dice Vico— «este mundo civil ciertamente ha sido hecho por los hombres», es claro «que se pueden, porque se deben, encontrar los principios dentro de las modificaciones de nuestra misma mente humana». Ahora bien, los principios del mundo civil no son los hechos históricos, sino la naturaleza constante de la mente. Ese es el objeto de la filosofía de la historia de Vico, que en efecto mira hacia una «historia ideal eterna sobre la que corran en el tiempo las historias de todas las naciones».

Aquí es evidente la distinción entre historia e historia, entre la historia así como es entendida normalmente, la historia de los historiadores, que corre *en el tiempo*, y la historia ideal, la historia de los filósofos, que ya no tiene tiempo, porque es *eterna*. A la historia así concebida ya no contradice el epíteto de *ideal*, como tampoco contradice el epíteto de ciencia a la *historia* natural, que, trascendiendo las determinaciones del tiempo y del espacio, describe y fija las formas constantes de la naturaleza. Es verdad que una historia eterna es la negación de la historia que corre en el tiempo, de la *historia concreta*, como dice Croce, del mismo modo que el concepto es la negación de la imagen representativa, pero es al mismo tiempo la razón de la historia que niega o, dicho de otro modo, es el medio por el que entender su significado. Dicha historia ideal es el desarrollo lógico del espíritu, encontrado en el desarrollo cronológico, que no puede no corresponderle, puesto que —dice Vico— este mundo civil ha sido hecho por los hombres. Y la ciencia de la historia puede definirse como la ciencia de este hallazgo, que el espíritu hace de forma natural mientras que, para conquistar la conciencia de sí mismo, va reflexionando sobre su propia naturaleza histórica. Ése es esencialmente el propósito de Vico, propósito que comprende dentro de sí el de una filosofía del espíritu y, por tanto, también un puesto para una posible estética.

Sin embargo, no atribuiría a Vico el error de perspectiva, señalado por Croce, de proyectar en el tiempo y convertir en épocas históricas lo que en realidad son momentos ideales del espíritu, por mucho que no se puedan dar por buenas a nuestro filósofo todas las partes de su construcción. Y es que no es pensable que la historia producida por el espíritu humano pueda no ser conforme a la naturaleza de este.

Tampoco firmaría la acusación dirigida a Vico de haber hecho todo fantástico o estético un periodo de la historia concreta de la humanidad, hablando en la segunda *Scienza nuova* (libro II) no solo de lógica poética, es decir, de estética, sino también de física, de cosmografía, de moral, política, etc. «poéticas». «Cediendo a una debilidad de la naturaleza humana, Vico *habría transportado* a campos ajenos ese concepto que tan buenos servicios le había prestado en el campo de la poesía, de la mitología y de las lenguas, esperando así obtener el mismo provecho». El segundo libro de la segunda *Scienza nuova* trata de la sabiduría poética, que incluye una metafísica, de la que por un lado se separan la lógica, la moral, la economía y la política; y, por otro, la física, madre de la cosmografía y de la astronomía, origen a su vez de la cronología y de la astronomía: todas poéticas. Por tanto, la física, la moral, la economía, etc. no son partes de la lógica, sino con la lógica son partes de la sabiduría poética, o como también dice Vico, de la «sabiduría de los antiguos», «que fue la de los *poetas teólogos*, que fueron sin duda los *primeros sabios de los gentiles*». Así pues, el epíteto de poético aquí no significa más que los primeros rudos conocimientos de la humanidad han de ser buscados en los poetas, representantes de una edad en la que ya había (se entiende) inteligencia, pero todavía predominaba la fantasía, que revestía de su corpulenta representación todas las producciones del espíritu. Así que puede decirse que, en ese periodo, la representación ocupa el lugar que más tarde tendría el concepto. Todavía no había una lógica, pero sí lo análogo a la lógica en la imaginación, o sea, una lógica poética; todavía no había una metafísica, pero sí lo análogo a la metafísica, la teología, que de manera fantástica concebía como dioses los principios que aún no era capaz de pensar; y así sucesivamente. Todo lo que más tarde fue concebido abstractamente por el intelecto, esas robustas fantasías de mozuelos se lo representaban a través de imágenes, poéticamente.

Vico no pone «un periodo de la historia concreta de la humanidad todo estético o fantástico», sino que considera que en un periodo predomina la fantasía sobre el intelecto, de la misma manera que predomina cada vez que el

hombre se vuelve poeta, sin renunciar por ello, porque no podría, a ninguna de sus facultades intelectivas. Y conviene entender con discreción las frases de las que parecería deducirse una tesis distinta. Toda la sabiduría poética es el espíritu humano, teórico y práctico, en el período de la primitiva barbarie y rudeza, cuando entre todas sus actividades la más desarrollada es la fantástica. Del mismo modo, también el moderno estudioso de estética podrá decir que poética es toda la vida intelectual y práctica de un poeta de hoy, porque el carácter general de sus pensamientos y de los movimientos de sus acciones es prevalentemente estético, y en ellos tiene más fuerza la fantasía que el intelecto.

Traducción de Alfonso Zúñica García

PERFIL BIO-BIBLIOGRÁFICO DE GIAMBATTISTA VICO

(1903)

Giovanni Gentile
(1875-1944)

RESUMEN: Traducción del capítulo dedicado a Vico del *Manuale di letteratura italiana*, compilado por los profesores A. D’Ancona y O. Bacci, nueva edición completamente rehecha, vol. III, Barbèra, Florencia, 1903, pp. 643-664. Fue publicado anónimamente, pero la correspondencia de Gentile con D’Ancona documenta su autoría. En la edición de las obras completas de Gentile ha sido reeditado en *Frammenti di storia della filosofia*, vol. I, a cargo de A.H. Cavallera, Le Lettere, Florencia, 1999, pp. 85-103. Acompañaba a cada perfil bio-bibliográfico una antología mínima particularmente representativa del estilo y pensamiento del autor presentado. En el caso de Vico, Gentile seleccionó 32 dignidades (axiomas) de la *Cienza nueva*, que también incluimos traducidas al español.

PALABRAS CLAVE: Giambattista Vico, Giovanni Gentile, Biografía de Vico, Alessandro D’Ancona, Alfonso Zúñica [trad.].

ABSTRACT: Translation of the chapter dedicated to Vico in the *Manuale di letteratura italiana*, compiled by professors A. D’Ancona and O. Bacci, a completely revised new edition, vol. III, Barbèra, Florence, 1903, pp. 643-664. It was published anonymously, but correspondence between Gentile and D’Ancona proves that Gentile was the author. In the complete works edition of Gentile, it has been reprinted in *Frammenti di storia della filosofia*, vol. I, edited by A.H. Cavallera, Le Lettere, Florence, 1999, pp. 85-103. Alongside each bio-bibliographical profile, there was a particularly representative anthology of the style and thought of the presented author. In the case of Vico, Gentile selected 32 axioms from the *New Science*, which are also included here translated into Spanish.

KEYWORDS: Giambattista Vico, Giovanni Gentile, Vico's Biography, Alessandro D'Ancona, Alfonso Zúñica [transl.].

PUBLICACIÓN ORIGINAL: GIOVANNI GENTILE, *Giambattista Vico*, en *Manuale della letteratura italiana*, compilado por los profesores A. D’Ancona y O. Bacci, nueva edición completamente rehecha, vol. III, Barbèra, Florencia, 1903, pp. 643-664; ahora en *Frammenti di storia della filosofia*, vol. I, a cargo de A.H. Cavallera, Le Lettere, Florencia, 1999, pp. 85-103.

Agradecemos al Archivo Giovanni Gentile – Fondazione Roma Sapienza la autorización de la traducción y a la profesora Cecilia Castellani, directora del Archivo, su amable colaboración y mediación.

Nació en Nápoles el 23 de junio de 1668¹ de Antonio, librero modesto, y de Candida Masullo. En los primeros años fue, como él mismo dice en su autobiografía, «de gran vivacidad e inquieto»², pero a los siete años se cayó de una escalera y se rompió los huesos del cráneo. El cirujano presagió que moriría o que, en caso de sobrevivir, quedaría idiota, «sin embargo el dictamen en ninguna de las dos partes, gracias a Dios, se verificó» (p. 81). Al contrario, Vico pensaba que «de la curada enfermedad provino que, en adelante, creciese con una naturaleza melancólica y áspera, cual debe ser la de los hombres ingeniosos y profundos» (p. 81).

Él fue uno de los más grandes autodidactas que jamás ha habido; y con sus estudios solitarios pudo nutrir su ingenio con el alimento necesario para oponerse a las doctrinas difundidas en su época y elevarse al concepto de una ciencia que a alguno pareció *el más singular anacronismo en la historia de las ideas*³. Ya su primer profesor pudo descubrir «un muchacho maestro de sí mismo» (p. 82). De los maestros aprendió poco, impaciente de la lentitud con la que tenían que proceder en la docencia a causa de los sistemas escolásticos, a fin de atender a la capacidad de los demás estudiantes. Aprendió más de los consejos que le dieron en la dirección de sus estudios, indicándole autores y libros que estudiar, que de los pasos que le hicieron dar en cada disciplina. Entre sus profesores, un nominalista, el padre jesuita Antonio del Balzo, le indicó los escritos de lógica de Pietro Hispano y Paolo Veneto, tan agudos y sutiles que Vico se perdió en ellos. Desesperado, Vico abandonó ese y todo otro estudio durante un año y medio, hasta que, en ocasión de la restitución de una academia en Nápoles, en gran concurrencia de prestigiosos hombres, «fue sacudido por su ingenio a retomar el camino abandonado, y se puso de

1. Y no de 1670 como dice el propio Vico al principio de su autobiografía. Cfr. *Opuscoli* di G.B. Vico, recogidos y publicados por C. A. DE ROSA, Tip. Porcelli, Nápoles, 1818, p. 169. [N. T.: Nosotros citaremos por la edición española G.B. VICO, *Autobiografía de Giambattista Vico*, edición de Moisés González García y Josep Martínez Bisbal, Siglo XXI de España, Madrid, 1998, indicando entre paréntesis la página. En concreto, esta cita se encuentra en la p. 81]

2. Cuando no se indique otra fuente, todas las palabras entre comillas son de la *Vita* que Vico escribió de sí mismo.

3. G. FERRARI, *Prólogo* a su edición de la primera *Ciencia nueva*. También B. Spaventa dijo que «Vico es un verdadero cometa entre los *naturalistas* y los *matemáticos* del siglo XVIII» (*Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia*, Vitale, Nápoles, 1862, p. 102). [N. T.: Para una edición más reciente, cfr. B. SPAVENTA, *Opere*, Sansoni, Florencia, 1972, vol. 2, p. 546. Ahora también en español en B. SPAVENTA, *La filosofía italiana en sus relaciones con la filosofía europea. Lecciones II, VI y VII*, trad. de A. Zúnica García, en *Cuadernos sobre Vico*, 34, 2020, p. 337].

nuevo en marcha» (p. 84). Retomó los estudios filosóficos con otro jesuita, el padre Giuseppe Ricci, «hombre de agudísimo ingenio» (p. 85), y que ciertamente ejerció sobre él una influencia mucho mayor que Balzo. Este segundo maestro era escotista, es decir, seguidor de la filosofía que, entre las escuelas medievales, más se acercaba con su idealismo a la filosofía platónica, en la que la especulación viquiana siempre se inspiró. Pero, habiendo oído al propio Ricci alabar al jesuita español Francisco Suárez (del siglo XVI) como autor de una completa y clara *Metafísica*, el joven, siempre ávido de avanzar más rápidamente de lo que se podía en la escuela, abandonó también a Ricci y se encerró un año en casa para estudiar a Suárez.

El padre pensó en encauzarlo por los estudios legales, y lo mandó a escuchar las clases de un profesor muy admirado en Nápoles. Pero tan solo dos meses después, Vico, ya acostumbrado al estudio de los principios universales, no pudiendo adaptarse al método práctico, puntilloso y mediocre que dicho maestro seguía, no quiso saber más del asunto porque «se daba cuenta de que no aprendía nada» y «no hacía otra cosa que ejercitar la memoria y que la inteligencia sufría la desgracia de estar desocupada» (p. 87); y pidió a su padre que obtuviese una copia de las *Instituciones civiles* de Ermanno Vulteio, obra que por casualidad había oído alabar a un profesor de la universidad. Y a partir de las obras de Vulteio y Canisio (autor de un tratado de *Instituciones canónicas*), que conjuntamente le fueron donadas por un doctor jurisconsulto, amigo de su padre, meditó por sí mismo los principios del derecho civil y del canónico; y después, sin preocuparse de otros estudios secundarios, que entonces formaban parte de la instrucción legal, quiso dedicarse a los tribunales. Con 16 años llevó y ganó un pleito que habían dirigido contra su padre, mereciendo por su discurso las alabanzas del viejo abogado que le había sido adversario. Durante ese mismo período se entretenía escribiendo versos, y obedeciendo al falso gusto de la época, «se desahogaba —como él dice— con las formas más corrompidas del poetizar moderno, que no se deleita con otra cosa que con desatinos y con lo falso» (pp. 89-90). No por nada treinta y dos años de su vida cayeron en el siglo XVII. Sin embargo, de esta primera forma suya de poesía no nos queda ningún ejemplo.

Mientras tanto su delicada complexión empezaba a estar amenazada por la tisis, y su ánimo, ya sea por las débiles condiciones de su cuerpo ya sea por el deseo ardiente de continuar los estudios, aborrecía el estrépito del foro. Un docto obispo y jurista vino a saber por casualidad del gran valor de Vico, y le

procuró la manera de poder recuperar la salud y continuar los estudios. Le dio la oportunidad de enseñar derecho a los hijos del marqués Rocca en Vatolla, un castillo en una zona muy amena de Cilento. Allí, tratado con mucho cariño, Vico pasó nueve años e «hizo la mayor parte de sus estudios» (p. 91) encerrado días enteros en la pequeña biblioteca de ese convento de los Menores Observantes. Profundizó principalmente su conocimiento del derecho y se metió, a través del derecho canónico, en las cuestiones dogmáticas y teológicas. La lectura de Valla lo condujo a un estudio más diligente del latín, comenzando por las obras de Cicerón. Los poetas latinos hicieron que empezase a desagradarle «su manera de poetizar moderna» (p. 93), y se dirigió a Dante, Petrarca y Boccaccio, alternando su estudio con el de los poetas latinos. Pero puesto que Horacio le enseñó que la materia más rica para la poesía es la dada por la filosofía moral, emprendió también el estudio de esta, comenzando por los griegos. La moral lo condujo a la metafísica. Y precisamente a causa de las exigencias de la moral, no satisfecho con la metafísica aristotélica que había aprendido con Suárez, se dirigió a la platónica. Y desde entonces, según Vico, se despertó en él «el pensamiento de meditar un derecho ideal eterno, que se cumpliría en una ciudad universal en la idea o diseño de la providencia, sobre cuya idea son después fundadas todas las repúblicas de todos los tiempos, de todas las naciones» (pp. 94-95).

El ejemplo de Aristóteles y Platón lo llevaron a dedicarse a la geometría, pero encontró también este estudio «propio de los ingenios menudos» (p. 96), y no pasó de la quinta proposición de Euclides.

En el poema de Lucrecio conoció la filosofía epicúrea, que antes de su partida de Nápoles se había puesto de moda por efecto de los libros de Gassendi; pero le pareció «filosofía para dar satisfacción a las cortas mentes de los niños, y a las débiles de las mujercillas» (p. 100). Tampoco lo atrajo la física experimental de Boyle, que también había adquirido enorme fama en Nápoles, porque se dio cuenta de que dicha disciplina nada podía aportar a la filosofía del hombre, que entonces cultivaba aprendiendo latín como apoyo a su estudio de las leyes romanas. Ni la física cartesiana pudo distraerlo ni desviarlo de la dirección que su pensamiento ya había tomado. También la física cartesiana adquirió poco después gran fama en Nápoles, y Vico la aprendió a través de una obra del cartesiano Regius. Estas físicas resultaban a Vico «como diversiones que apartaban su atención de las severas meditaciones de los metafísicos platónicos y le servían para que la fantasía se moviese libremente en los usos del poetizar» (p.

105). De hecho, a estos años pertenecen las tres canciones *In lode di Massimiliano duca di Baviera*, escritas a imitación de las *tres hermanas* de Petrarca, y publicadas por primera vez en Nápoles en 1694.

Al volver a Nápoles, fue recibido como extranjero en su patria, ya que su cultura chocaba fuertemente con la que entonces se buscaba en la ciudad. Se sintió solo, pero contento de sí y

bendijo el no haber tenido maestro en cuyas palabras hubiese jurado, y agradeció a aquellos bosques entre los cuales, guiado por su buen genio, había hecho la mayor parte de sus estudios, sin ningún apego de secta, ni tampoco a la ciudad en la que, al igual que con la moda en el vestir, se cambia cada dos o tres años de gusto literario (p. 108).

Sin embargo, la ocasión de exponerse le llegó pronto; y fue una *Recopilación de composiciones en honor del señor Conde de S. Stefano, virrey de Nápoles*, que se publicó en Nápoles en 1696, y para la que Vico compuso una oración latina, que sirvió como dedicatoria del volumen. Dicha oración atrajo la atención de los literatos napolitanos sobre este oscuro *autodidacta*, como lo llamó uno de ellos. Publicó otra oración latina en una recopilación en memoria de doña Caterina de Aragón, madre del nuevo virrey de Nápoles, duque de Medinaceli⁴.

En el año 1697 obtuvo la cátedra de retórica en la Universidad de Nápoles, con un sueldo de 1000 escudos anuales. El virrey fundó en Nápoles una academia, y Vico fue inscrito entre la «flor y nata de los literatos» (p. 112).

Tácito y Platón habían sido hasta entonces sus dos autores predilectos, el primero porque «contempla al hombre como es; el segundo, como debe ser» (p. 114). En ese momento leyó las obras de Francis Bacon, y le pareció digno de estar junto a ellos por su *De augmentis scientiarum*. Y es que, en su docencia, Vico no se mantenía dentro de los estrechos límites de la retórica, sino que, especialmente en la oración que, como profesor de elocuencia le correspondía leer cada año para la apertura de los estudios, se deleitaba tratando argumentos universales. Leyó siete oraciones: en las seis primeras habló sobre los fines de los estudios; y en la segunda parte de la sexta y en la séptima, sobre el método de estudiar. La primera, leída el 18 de octubre de 1699, tenía por título *Suam ipsius cognitionem ad omnem doctrinarum orbem brevi absolvendum maximo cuique esse incitamento*⁵. Pero la más solemne e importante de

4. Luis Francisco de la Cerda Aragón, noveno duque de Medinaceli, natural de El Puerto de Santa María (1660), grande de España, fue Virrey y Capitán General de Nápoles. [N. T.].

5. Fue publicada por primera vez en 1869, en el volumen de A. Galasso, que citaremos a

todas fue la séptima, pronunciada el 18 de octubre de 1708 en presencia del virrey cardenal Grimani y publicada al año siguiente con una dedicatoria a Carlos de Austria con el título: *De nostri temporis studiorum ratione*. «Desde la época de la primera oración y por ella y por todas las otras que le siguieron [hasta la sexta], se ve claramente –dice el propio Vico– que en el ánimo de Vico se agitaba un cierto argumento nuevo y grande, que uniese en un solo principio todo el saber humano y divino»⁶. Pero la última es juzgada por el autor incluso como esbozo de una de sus obras posteriores más importantes. De hecho, en ella, son mencionadas y defendidas numerosas ideas fundamentales desarrolladas más tarde por Vico en sus escritos mayores⁷. En ella se demostró contrario a los métodos más difundidos en su época por efecto del cartesianismo y, por otro lado, del empirismo naturalista. Contra el primero propugnó los derechos de la síntesis constructiva del espíritu sobre el análisis o deducción⁸; y contra el segundo reivindicó las razones de los estudios humanos e históricos.

La idea importantísima es que la verdad es hecha por la mente, o como dijo Vico, que *verum et factum convertuntur* –donde se entrevé el principio del subjetivismo, que más tarde fue defendido por Kant– es una de las ideas principales del tratado que Vico publicó en 1710: *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda* (en Nápoles, editor Felice Mosca). Debía estar formada por tres libros; pero el autor no cumplió, y publicó solo el primero, que contenía la metafísica. El segundo debería haber expuesto la lógica, y el tercero, la física⁹. En esta obra, como dice el propio

continuación. [N. T.: «Que el propio conocimiento de sí le sirve a cada cual de máximo incentivo para completar, en breve, todo el orbe de las doctrinas»].

6. Los dos incisos son de Gentile. No he tenido acceso a la edición que él consultó (cfr. notas 1 y 2), pero cabe señalar que tanto en la edición de Cristofolini (GIAMBATTISTA VICO, *Opere filosofiche*, Sansoni, Florencia, 1971, p. 24) como en la de Nicolini (GIAMBATTISTA VICO, *Opere*, Ricciardi, Milán-Nápoles, 1953, p. 39), en lugar del primer inciso se lee «e più di tutte per quest'ultima», refiriéndose a la sexta oración. Igualmente, la traducción española que citamos, realizada a partir de la edición crítica de Rita Verdirame, recita: «y por encima de todas por esta última» (p. 123). [N. T.]

7. Para los conceptos pedagógicos expuestos en esta oración y en otros escritos de Vico, cfr. G.B. Gerini, *Gli scrittori pedagogici italiani del sec. XVIII*, Paravia, Turín, 1901; y del mismo autor, *Le idee educative di G.B.V.*, nel «Nuovo Risorgimento» de Turín, VIII, 1898.

8. Para la polémica de Vico con Descartes véase el artículo de Felice Tocco, *Descartes jugé par Vico*, en «Revue de morale et de métaphysique», julio 1896, pp. 568-572.

9. Así lo afirma Gentile, pero en realidad el proyecto de Vico era un segundo libro de física y un tercero de moral. [N. T.]

título, el autor, sobre el ejemplo del *Crátilo* de Platón, se proponía hallar en las etimologías de ciertas voces latinas –por él juzgadas ricas de contenido filosófico– las doctrinas de una secta filosófica italiana, mucho más antigua que Pitágoras, es más, de la que la filosofía pitagórica no habría sido más que débil y lejano eco. Esta secta, florecida en Etruria, en las colonias fundadas –según Vico– por Egipto, habría contribuido a la formación de un lenguaje filosófico, del que habrían bebido aún más los pueblos cercanos a los etruscos, o sea, los del Lacio. Esta extraña hipótesis –que debe ser tomada más como una extravagancia erudita que como una seria tesis científica– fue combatida con buenas observaciones filológicas por un anónimo escritor del «Giornale dei Letterati d'Italia», que se publicaba en Venecia. Vico no se dio por vencido, por lo que de ahí nació una cortés discusión. Pero la verdadera confutación de su hipótesis la hizo el propio Vico en sus obras posteriores con la teoría sobre el origen de las lenguas¹⁰: donde sostiene que las lenguas son un producto de la fantasía, no de la razón. Por lo demás, esta hipótesis no es más que el marco del *De antiquissima*: cuya filosofía –que es en realidad la filosofía de Vico– si no resulta, como dijo Ferrari, una variante de la de Leibniz, ciertamente tiene bastantes parecidos e importantes puntos de contacto con la parte más vital del dinamismo y monadismo leibniziano.

En la tercera parte del libro, es decir en la física, tendría que haber entrado el opúsculo *De aequilibrio corporis animantis*, que Vico escribió y quizás incluso publicó, pero que se ha perdido¹¹; y parece que desarrollaba un principio fisiológico análogo al del célebre médico escocés Brown.

10. Cfr. B. Spaventa, *Prolesione e introduzione alle lezioni di filosofia*, Vitale, Nápoles, 1862, pp. 38-47.
11. Vico habla de él en su *Autobiografía*, y Ferrari publicó su dedicatoria a Carlos Borbón entre sus *Opuscoli*. Cfr. BENEDETTO CROCE, *La Critica*, 1, 1903, pp. 299-300. [N. del T.: Las páginas de Croce citadas por Gentile corresponden a una reseña al libro de Nicola Ruggieri, *Vincenzo Cuoco. Studio storico-critico con un'appendice di documenti inediti*, L. Cappelli, Rocca S. Casciano, 1903. En dicha reseña, Croce enfrenta los testimonios contradictorios de Cuoco y Villarosa sobre el opúsculo viquiano en cuestión. El primero declara haberlo leído y poseer una copia; el segundo, en cambio, dice que se trata de un inédito. Croce remite el problema a la *Bibliografía vichiana* que estaba preparando; y efectivamente en ella reconstruyó la historia de las dos copias manuscritas de dicha obra, que Vico compuso «en pocos folios». Sin embargo, Croce no consigue determinar si Vico llegó a publicar el opúsculo, inclinándose mucho más por el no. Aun así, basándose precisamente en el testimonio de Cuoco, concluye que tuvo que publicarse póstumamente en una edición de poquísimos ejemplares. Sea como fuere, el opúsculo se ha perdido. Cfr. BENEDETTO CROCE, *Bibliografía vichiana* ampliada y rehecha por Fausto Nicolini, vol. 1, Ricciardi, Nápoles, 1947 pp. 122-124].

En 1716 publicó una obra histórica en latín, que le costó dos años de esfuerzo: la vida del mariscal Antonio Carafa (*De rebus gestis Antonii Caraphei libri quatuor*). La escribió a petición de un nieto del mariscal, alumno suyo, que le proporcionó toda la información y el dinero necesarios para la publicación, realizada con gran lujo (Nápoles, Mosca), además del pago de mil ducados. Probablemente solo por esta recompensa económica Vico asumió tan largo trabajo, que interrumpió sus estudios, ya que los escasos ingresos que le proporcionaba la cátedra no eran suficientes para el mantenimiento de la familia que había formado el 12 de diciembre de 1699, desposando a Teresa Caterina Destito, mujer de buenas costumbres, pero de ninguna cultura y de poquísimos ingenio. De ella tuvo cuatro hijos varones (uno de los cuales murió con pocos años y otro, Gennaro, sucedió en la cátedra universitaria al padre) y dos hijas.

Sin embargo, para escribir esta obra histórica sintió el deber de leer el *De iure belli et pacis* de Grocio, que le pareció autor digno de ser añadido a Platón, Tácito y Bacon. Meditó durante largo tiempo este libro y empezó a anotar con vistas a una reimpresión; pero se detuvo «al reflexionar que no convenía a un hombre católico de religión adornar con notas la obra de un autor herético» (p. 135). El estudio de Grocio hizo progresar mucho al pensamiento de Vico, y en ese período sintió maduro el concepto del sistema que venía pensando desde hacía muchos años y que habría permitido conciliar la filosofía con la filología, la especulación con la historia. Lo esbozó en una oración leída para la inauguración de los estudios en 1719, que pareció tan presuntuosa como las famosas conclusiones de Pico della Mirandola. Por eso, Vico se dio prisa en escribir en 1720 un ensayo sobre ello (*Sinopsis del derecho universal*), que es como un resumen de la obra publicada el mismo año con el título *De uno iuris principio et fine uno* (Nápoles, Mosca) y de la otra que, con esta, forma una unidad: *De constantia iurisprudientis* (Nápoles, Mosca), publicada en 1721. Si las oraciones y la metafísica son los esplendores antelucanos de la *Ciencia nueva*, a la que quedará unido el nombre de Vico, esta obra sobre el derecho bien puede ser llamada el gran amanecer de esa espléndida jornada. El *De uno* es una filosofía idealista del derecho con especial consideración del derecho romano¹². El *De constantia* está dividido en dos partes: una, de pocas

12. Sobre esta obra cfr. C. GIANI, *Dell'unico principio e dell'unico fine dell'universo diritto, opera di G.B. Vico trad. e commentata con l'aggiunta di appendici*, Milán, 1855. Aparte de las demás traducciones citadas más abajo, débese recordar también la de C. SARCHI, Agnelli, Milán, 1864. [Ahora

páginas, intitulada *De constantia philosophiae*, recoge prácticamente los resultados de las investigaciones especulativas del *De uno*, y, *ad firmandam iurisprudentis constantiam*, demuestra qué conceptos de las más célebres escuelas filosóficas están de acuerdo con los principios del *De uno*, y cuáles en cambio son inconciliables con ellos. La segunda –que ocupa la mayor parte del libro– se llama *De constantia philologiae*, y versa, como confirmación de las doctrinas filosóficas ya establecidas, sobre la ciencia filológica, que encuentra en lo hecho los principios ideales del derecho, buscando las huellas de los orígenes y del desarrollo del mismo en las lenguas, en los mitos y en los más antiguos monumentos poéticos.

En este libro, Vico, por primera vez en la historia, entiende y trata la filología del mismo modo en que la entendió Boeckh y se cultiva hoy en día, después de tanto progreso en las ciencias históricas, a saber, como conocimiento de todas las producciones pasadas del espíritu humano. Y tiene conciencia de la originalidad de su investigación. De hecho, el primer capítulo del *De constantia philologiae* se llama *Nova scientia tentatur*. Esta nueva ciencia tiene como fin, según él, el estudio de los *principios de la humanidad* (*de principiis humanitatis*) o sea, de los orígenes de la historia general de la civilización. En este estudio, el autor, clarificando los mitos y leyendas a la luz de un nuevo método crítico –que consiste en aplicar una nueva filosofía del espíritu a la interpretación de dichos productos fantásticos del pueblo–, hace, por decirlo con sus palabras, «muchos e importantes descubrimientos de cosas completamente nuevas y lejanas de la opinión de todos los sabios de todos los tiempos» (p. 139).

Al publicarse la obra, se dijo que «no se entendía», y los que la alabaron, como el célebre Le Clerc, lo hicieron más porque estaban maravillados por la erudición y la novedad de las interpretaciones viquianas que no por la comprensión del profundo pensamiento que las animaba. Y Vico, aplicando sus cánones mitológicos a la crítica de Homero, comentó entonces ambos poemas homéricos e hizo que aparecieran «de forma distinta a aquella con la que han sido hasta ahora observados» (p. 141). Publicó el trabajo al año siguiente: *Notae in duos libros, alterum de universi iuris principio, alterum de constantia iurisprudentis*.

también en español: GIAMBATTISTA VICO, *El Derecho Universal*, trad. del latín de Francisco J. Navarro Gómez, Anthropos, Barcelona 2009].

Se presentó poco después al concurso a cátedra primaria de leyes, por la que se pagaba un sueldo de 600 ducados; y tenía esperanza de obtenerla aparte de por sus diuturnos estudios jurídicos, por su ancianidad. Pero a pesar de sus méritos y de la espléndida demostración que hizo de su saber en las pruebas, la cátedra fue dada a otro. Y efectivamente se entiende que la vieja ciencia – porque la decisión correspondía precisamente a los profesores de la universidad– no pudiese ver con buenos ojos a la nueva ciencia.

Vico no se desanimó por ello. Es más, tenía ya preparada una nueva obra en dos gruesos volúmenes (que se ha perdido), en la que, retomando el problema del *De Uno* y del *De constantia*, investigaba los *Principios del derecho natural de las gentes dentro de los de la humanidad de las naciones*, confundiendo cuanto había sido pensado por otros sobre dicho argumento; y mostraba la *Génesis de las costumbres humanas con una cierta cronología razonada de tiempos oscuros y fabulosos de los griegos*. Después, sintiendo que esa manera negativa de probar su propia tesis no era la más adecuada a la comprensión de esta, y encontrándose también en la imposibilidad de sostener los gastos de impresión de una obra tan voluminosa, «sumió a su espíritu en una áspera meditación para encontrar un método positivo y más conciso, por tanto aun más eficaz» (p. 148).

Fruto de esta áspera meditación, o mejor, de todos los estudios precedentes, fueron los *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*, que salieron a la luz en Nápoles, con el editor Mosca, a finales de 1725. Se trata de la obra maestra de Vico, el libro por el que ha de ser contado entre los filósofos más grandes de todos los tiempos. Pero era un libro difícil y oscuro, y no le sirvió al autor para conseguir pronto la estima de la que se había hecho digno. El 25 de noviembre de 1725 escribía a su amigo capuchino B.M. Giacchi sobre su obra:

Así me hago cargo de que en esta ciudad la he mandado al desierto, y rehúyo todos los lugares concurridos, para no encontrarme con aquellos a los que la he mandado. Y si sucede por necesidad, los saludo de pasada: y ellos, no dándome ni siquiera una confirmación de haberla recibido, me confirman en la opinión de que la he mandado al desierto.

Esta y otras quejas similares (véase, por ejemplo, la carta al abad Esperti de 1726¹³) presentes en los escritos y cartas de Vico han provocado la

13. Traducida por José M. Sevilla Fernández en *Cuadernos sobre Vico*, 35, 2021, pp. 221-226. [N. T.]

exageración de la indiferencia y malicia de sus contemporáneos hacia él¹⁴. Y una exageración es también la del mismo Vico (que sin embargo esconde una profunda verdad) en la carta a F. Solla del 12 de enero de 1729, donde dice: «Bien sé que el común de los hombres es completamente memoria y fantasía; y, por eso, han hablado tanto y mal de la Nueva Ciencia, porque trastorna todo lo que erradamente recordaban y se habían imaginado sobre los principios de toda la erudición divina y humana. Poquísimos son mente». Que entre sus contemporáneos hubiese mentes especulativas lo demuestra, por no poner otros ejemplos, la misma *Vida* que Vico escribió de sí mismo en torno a esos años (1728 o 29), y que fue incluida en el primer tomo de la *Raccolta degli opuscoli eruditi* del padre Calogera¹⁵. Además, en el movimiento de estudios filosóficos y científicos propio de su tiempo, especialmente de Nápoles, la especulación viquiana encontró no pocas inspiraciones y no pequeños consuelos¹⁶. Sin embargo, es totalmente cierto que la sustancia de la especulación de Vico es profundamente original y, por eso, no solo no podía ser entendida y apreciada enseguida, sino que necesitaba un largo desarrollo de pensamiento y de estudios para que se aclarasen sus conceptos principales y pudiese verse todo su valor.

Ni siquiera el mismo Vico tuvo clara conciencia de todo el alcance de su nueva ciencia, a pesar de que bien se puede decir que a partir de 1725 dedicó el resto de su vida a reordenar y profundizar los conceptos de esta obra: tan amplio era el espectro de hechos e ideas que quiso abarcar con nueva mirada.

14. Cfr. especialmente G. FERRARI, *La sorte di Vico*, en el volumen de *Opuscoli* de Vico editado por él. Y contra la tesis de Ferrari, que ya había sido sostenida anteriormente en Francia por Michelet y Lerminier, véase el prólogo de F. PREDARI (intitulada *La sorte di Vico nel sec. XVIII*) publicada en su edición de la *Ciencia nueva* y resumida en su artículo *Vico*, que él mismo incluyó en *Nuova Encicl. Popolare* de Pomba, t. XII, 1848.

15. Luego reimpressa con correcciones y un inédito añadido por De Rosa en el primer tomo de los *Opuscoli* en 1818. Una vida más completa, escrita también por el propio Vico, fue prestada por su hijo Gennaro, tras la muerte del padre, a un *hombre de alto rango social*, pero no le fue nunca devuelta y se ha perdido. Cfr. DE ROSA, op. cit., tomo I, pp. xv-xvi. [N. del T.: Sobre Gennaro Vico, Gentile publicaría dos años después, en 1905, un opúsculo con documentos inéditos: *Il figlio di G.B. Vico e gli inizi dell'insegnamento di letteratura italiana nella R. Università di Napoli*, ahora en GIOVANNI GENTILE, *Studi vichiani*, terza edizione a cargo de Vito A. Bellezza, Sansoni, Florencia, 1968, pp. 189-370].

16. Cfr. GIOVANNI ROSSI, «Vico ne' tempi di Vico», *Rivista filosofica* de C. Cantoni, 1, 1899, vol. 2, pp. 294-319; y LABANCA, «G.B.V. rispetto a' suoi contemporanei», *Pensiero italiano* de Milán, vol. 21, 1897.

De hecho, siempre vio o vislumbró oscuramente, aunque con genial intuición, los numerosos descubrimientos que la seria meditación de veinticinco años (cfr. *Scienza nuova*, lib. III, cap. VI) sobre el derecho y las demás producciones espirituales le hizo hacer en todos los ámbitos de las actividades humanas. Ahora bien, esa incierta luz que por primera vez arrojó sobre las tinieblas de los orígenes de la humanidad, hasta entonces inexplorados, le llenó el alma de solemne satisfacción y trepidante alegría. Por eso, en la citada carta a Giacchi, se declaraba agradecido a la Universidad de Nápoles, que denegándole la ansiada cátedra, no le había mantenido ocupado «en leer parágrafos» y le había dado comodidad para meditar su ciencia:

¿Puedo tenerle mayor agradecimiento que este? Porque siento no poderse profesar sino en esta vuestra soledad, donde gritando digo que querría no haber escrito todas mis otras débiles obras de ingenio y que permaneciese solo esta. [...] Esta obra me ha revestido de cierto espíritu heroico, gracias al cual ya no me turba ningún temor a la muerte, y experimento que mi alma ya no se preocupa de los émulos. Al fin me ha confirmado, como sobre una alta roca adamantina, el juicio de Dios, que hace justicia a las obras de ingenio con la estima de los sabios, los cuales siempre y en todo lugar fueron poquísimos.

Vico dedicó el resto de su vida, como ya hemos dicho, a la *Ciencia nueva*. Dicha obra, aunque no fue plenamente comprendida ni dignamente apreciada, se divulgó rápidamente por toda Italia; y «en tres años había devenido tan rara que un librito de doce folios en dozavo fue comprado por muchos a dos escudos y aun a más» (p. 172). Desde Venecia, en 1728, también por parte del abad Antonio Conti, se le insistió vivamente para que permitiese reimprimirla allí, y para que hiciese cuantos añadidos considerase oportuno para confirmar o aclarar lo ya dicho. Y Vico aceptó, decidiéndose a escribir notas y comentarios a su obra: trabajo al que se dedicó «cerca de dos años».

Los «Acta eruditorum», que se publicaban en Leipzig, en agosto de 1727 publicaron una reseña somera, inexacta e injusta de la obra, escrita, según afirma Vico (carta a Giacchi del 4 de diciembre de 1729), por un malicioso conciudadano. En ella se decía entre otras muchas tonterías que el autor «se muestra más obsecuente con su ingenio que con la verdad; y al resultar de por sí deficiente, debido a su gran volumen de conjeturas, es acogido por los

proprios italianos con más tedio que aplauso»¹⁷. Vico pudo leer ese extracto que, como él dice, contenía trece proposiciones en trece líneas, de las cuales doce eran falsas, en agosto de 1729, y escribió enseguida una larga protesta que acabó siendo un opúsculo: *Vici vindiciae, sive notae in Acta eruditorum*, etc.

Mandó a Venecia sus añadidos, que formaban un manuscrito de alrededor de 300 folios. Pero después, no queriendo ceder a los abusos que los editores, en posesión de su manuscrito, querían imponerle, requirió que le fuese devuelto el manuscrito; y de esa edición no se hizo más nada. Y puesto que en Nápoles no encontraba quien quisiese reimprimir la *Ciencia nueva* con tantos suplementos, obligado, según la expresión de Ferrari, a combinar el impulso de su pensamiento con su miseria, se decidió a fundir estas en el cuerpo del libro, y de tal modo rehacer la obra de nuevo, condensando la materia y exponiéndola según un nuevo orden, en parte quitando texto de la primera edición, en parte añadiendo nuevo, según las nuevas observaciones y los nuevos estudios hechos después de 1725. Así nació la segunda edición de la *Ciencia nueva*, que empezó a escribir en la Navidad de 1729 y terminó el día de Pascua de 1730¹⁸. Pero no había terminado esta otra edición y ya empezaba a redactar nuevas notas, en torno a las cuales siguió trabajando hasta el fin de su vida, y que sirvieron para la tercera edición (reproducción de la segunda con añadidos y variantes), que se publicó póstuma en 1744.

Sus últimos años estuvieron llenos de dolores y angustias. Afligido por la indigencia y la perversión de un hijo suyo, que tuvo incluso que ser encarcelado por la justicia, envejeciendo vio como se agravaban los males de su juventud. Carlos Borbón en 1735 lo nombró regio historiador con un sueldo anual de 100 ducados, pero, por motivos de salud, tuvo que retirarse de la docencia para encerrarse en casa y allí apagarse lentamente. Perdió por entero la memoria, él que tanto se había servido de ella para sus geniales inducciones sobre la historia de la humanidad; y no la recuperó sino poco antes de morir. Recitando los salmos de David expiró serenamente el 20 de enero de 1744¹⁹.

17. Se trata de una cita extraída de las *Vici vindiciae*. Gentile cita directamente en latín sin indicar la fuente: «*Ingenio magis indulget, quam veritati, longaue conjecturarum mole sibi ipsi deficiens, ab ipsis Italis taedio magis, quam applauso excipitur*». Cfr. GIAMBATTISTA VICO, *Reivindicaciones y otros escritos latinos*, trad. de Francisco José Navarro Gómez, Anthropos, Barcelona, 2016, p. 6. [N. T.]

18. Y fue publicada ese mismo año como *Trascelto dell'Annotazioni e dell'Opera d'intorno alla natura comune delle nazioni, in una maniera eminente ristretto ed unito, e principalmente ordinado alla Discoverta del Vero Omero*.

19. En realidad murió el 23 de enero de 1744, día de san Ildefonso de Toledo. [N. T.]

Fue enterrado en la iglesia de los jerónimos, que siempre habían sido tan benévolo y corteses con él ayudándolo en sus necesidades. En una esquina de dicha iglesia, en 1789, su hijo Gennaro se encargó de ponerle una lápida.

A los escritos que se han ido mencionando habría que añadir otras oraciones, especialmente aquellas *In morte di Anna Maria Aspermont, contessa d'Althann* (1724), e *In morte di Angiola Cimini, marchesana della Petrella* (1727); así como su escrito histórico *De parthenopea conjuratione IX kal. oct. MDCCI*, y otros escritos menores, como inscripciones, prefacios y dedicatorias. Y deberían también recordarse las no pocas poesías, aparte de las ya citadas, dispersas en las colecciones de la época en ocasión de bodas y profesiones monacales. Pero ni las oraciones ni estos pequeños escritos añaden nada al mérito de Vico, ni los versos responden a verdadera inspiración, excepto la primera canción, que parece ser de los tiempos de su soledad en Vatolla, publicada en 1693 como *Affetti di un malinconico*²⁰. Puesto que casi todas sus canciones y sonetos exponen en verso sus teorías filosóficas, la condena de sus versos resulta de su misma doctrina de que la poesía responde a un momento del espíritu y de la vida de la humanidad anterior al de la filosofía. Importantes a tal respecto: el epitalamio *Giunone in danza*, un breve poema dramático monódico en el que se resumen las teorías mitológicas del autor, y la canción pindárica *Su l'origine, progresso e caduta della poesia italiana, in lode di Marina della Torre* (1721). Vico no fue poeta, aunque también él perteneciese a la Arcadia (con el nombre de Laufilo Terio)²¹. En cambio, fue un escritor muy original, absoluto señor de una forma riquísima de la que se sirvió para expresar potentemente los más difíciles conceptos en frases vivaces y escultóricas. Lengua férrea, llamó De Sanctis a la usada por Vico; pero de un hierro tan dúctil que se pliega a expresar las más sutiles formas de pensamiento. Aunque oscuro en la expresión, cuando oscuro era también su pensamiento, Vico es siempre claro y nítido cuando su pensamiento está definido y completo. Y también en este aspecto su mejor libro es la *Ciencia nueva*.

A los editores venecianos, a los que les habría gustado reimprimir junto a la *Ciencia nueva* todos los otros escritos de Vico, este, como ya había dicho a Giacchi en 1725, «hizo entender que, de todas las débiles obras de su

20. Y publicada en español como *Sentimientos de un desesperado*, trad. de Dolores Ocaña y Attilio Manzi, en *Cuadernos sobre Vico*, 4, 1994, pp. 209-213. [N. T.]

21. Sobre los versos de Vico cfr. A. DE NINO, «Accenno sulla poesia filosofica di T. Campanella e G.B. Vico», en *Borghini*, 3, 1865.

fatigado ingenio, quería que solo quedase en el mundo la *Ciencia nueva*» (p. 181). Y, de hecho, ese es el verdadero monumento de su pensamiento; los otros escritos pueden solo contribuir a la historia íntima y a la interpretación de esa obra, en la que Vico fundó la filosofía de la historia y, a través de ella y con ella, una nueva filosofía del espíritu. La filosofía de la historia es precisamente la ciencia que Vico, con razón, llama *nueva*. El *De civitate Dei* de san Agustín y el *Discurso sobre la historia universal* de Bossuet presentan un concepto filosófico del recorrido de la humanidad, pero un concepto que se fundamenta en una creencia y que, por tanto, no puede ser llamado verdaderamente científico. En cambio, Vico funda sus doctrinas en la observación del espíritu, que es el gran artesano de la historia, y en el movimiento del espíritu busca las razones del camino que esta recorre.

Por eso, hace de la filosofía de la historia una verdadera ciencia, cuya sustancia es una nueva filosofía²², que pone claramente la exigencia de una metafísica nueva y anticipa sistemas que madurarían mucho más tarde, tras un desarrollo mayor del pensamiento europeo, y además descubre el principio fundamental de la ciencia estética. De esto y de las doctrinas de la psicología de los pueblos (floreceda en Alemania con el nombre de *Völkerpsychologie*), que fue el primero en iniciar, se sirve en el famoso *Descubrimiento del verdadero Homero*, al que dedica todo el tercer libro de la segunda *Ciencia nueva*. En ese libro, adelantándose sesenta y cinco años a la tesis sostenida en Alemania por F.A. Wolf en sus célebres *Prolegomena ad Homerum*, demuestra que Homero no es más que un mito que hace de todo el pueblo griego un único individuo. Muestra que las diferencias entre los dos poemas homéricos son tales y tan grandes que los dos poemas necesariamente tuvieron origen en tiempos y lugares distintos; y encuentra tanta diversidad entre los cantos de un mismo poema que concluye que «tienen que haber sido trabajados y modificados por varias manos y en varias edades» (SN44, § 804).

Pero, por decirlo en pocas palabras, nadie ha juzgado mejor que Manzoni sus profundas intuiciones históricas:

Vico no se propuso ilustrar ninguna época especial de la historia, sino que buscó determinar la andadura universal de la sociedad. [...] Por lo general quiso tratar tiempos en los que no vivieron escritores, pues

22. Cfr. B. SPAVENTA, op. cit., lez. VI [N. del T.: para la versión española cfr. B. SPAVENTA, *La filosofía italiana en sus relaciones con la filosofía europea. Lección VI*, cit.].

estaba convencido de que, cuando los escritores aparecieron, las instituciones y las creencias sociales ya estaban tan modificadas, las tradiciones de esos tiempos antiquísimos tan desfiguradas por los nuevos hechos, que no podían ni ser entendidas correctamente ni transmitidas por los escritores; pero al mismo tiempo estaba convencido de que las ideas de estos, como hijas en gran parte de los sucesos y de las doctrinas anteriores, debían conservar importantes huellas y características suyas. Vio a estos escritores como testigos, en parte prejuiciados, en parte desatentos, en parte desmemoriados, pero siempre testigos de hechos generales y relevantes; y como tales se puso a examinarlos. Haciendo poco caso a sus juicios y rechazando sus conclusiones, estableció unas normas para sacar otras conclusiones más fundamentadas a partir de sus revelaciones, por así decir, involuntarias. Se propuso derivar estas normas de las propiedades de la mente humana y de la experiencia de los hechos más conocidos. Y ciertamente, aun siendo mucho más vastas que fundadas, nunca son un engaño vulgar. Se preocupó por recoger de épocas lo más lejanas posible entre sí y de costumbres en apariencia diversísimas, elementos comunes en los puntos más importantes de la vida social; y así como en ocasiones fue agudísimo, en otras fue demasiado simple en la elección de estos elementos, arrastrado por esa unidad suya de mirada en torno al desarrollo de la naturaleza humana. De los siglos heroicos y del medievo, de las leyes y de las poesías, de los símbolos y de los monumentos, de etimologías que algunas veces son ingeniosas y verdaderos descubrimientos, pero a veces son arbitrarias y desmentidas por descubrimientos posteriores a él; de los ritos religiosos, de las fórmulas jurídicas y de las doctrinas filosóficas; de tiempos, de hechos, de pensamientos, en suma, desparramados, por así decirlo, en la vida del género humano, tomó de aquí y allí indicios que, para ser sinceros, demasiado pronto devienen en certeza en su mente. Pero cuando, tras haber demostrado la ambigüedad, la falsedad, la contradicción de las ideas comunes en torno al estado de la sociedad en una época oscura e importante, pone en su lugar una idea fundada en una nueva observación de los pocos hechos conocidos de dicha época, ¡cuántos errores destruye de un golpe! ¡Qué haz de verdades presenta en una de esas fórmulas espléndidas y potentes que son como la recompensa del genio que ha meditado largo y tendido! Y también cuando, o la escasez de conocimientos positivos, o el amor excesivo a algunos principios, o la confianza que nace en los ingenios acostumbrados a descubrir, lo transporta y lo detiene en opiniones evidentemente falsas y oscuras no por profundidad, sino por inexactitud de ideas y, por tanto, de expresiones, deja aun así un sentimiento de admiración y da todavía ejemplo de una

audacia que podría ser acertada con alguna condición más. Si no ha demostrado, como creía, una gran verdad, os hace sentir transportados a esas regiones donde solo se puede esperar encontrarlas²³.

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS

Las *Oraciones* de Vico ya publicadas fueron recogidas por su sucesor en el cargo de historiógrafo real, FRANCESCO DANIELE: J.B. VICI, *Latinae orationes nunc primum collectae*, Neapoli, J. Raymundus, MDCCLXVI. Y una publicación conjunta de todos los *Opúsculos*, con numerosas e importantes aclaraciones, fue editada por C.A. DE ROSA, marqués de Villarosa, Nápoles, 1818-1823, 4 volúmenes. En 1835 se inició una edición de las *Obras*, a cargo de F. PREDARI, con notas críticas y aclaratorias (Bravetta, Milán), pero no se llegó a completar. Otra edición fue preparada al mismo tiempo por G. FERRARI, *Classici Italiani*, Milán, 1835-37, 6 volúmenes. Esta edición fue reeditada en Nápoles en la tipografía Jovene en 5 volúmenes entre 1840 y 1841, con el añadido al *De uno iuris principio et fine uno* de la traducción de E. AMANTE; y luego fue reimpressa en Milán, 1852-54. Una edición más completa fue hecha en Nápoles por F.S. POMODORO, en 7 volúmenes, Stamp. Classici Italiani e Fratelli Morano, 1858-1865 (contiene, además de la edición de Ferrari, la traducción italiana de las principales obras latinas, realizada por Pomodoro, la *Sinopsis del derecho universal*, los *Razonamientos en torno a la ley de las XII tablas y la ley regia de Triboniano* así como las *Instituciones oratorias*). Algunos *Escritos inéditos de G.B. Vico, extraídos de un autógrafo del autor* fueron publicados por G. DEL GIUDICE (tip. R. Università, Nápoles, 1862) y *Cinco oraciones inéditas de G.B. Vico, extraídas de un manuscrito de la Biblioteca nacional* por A. GALASSO (Morano, Nápoles, 1869). Sin embargo, una edición completa, correcta y metódicamente ordenada de todas las obras debe hacerse todavía.

Una traducción literal de la *Scienza nuova* al alemán fue publicada por GUILLERMO ERNESTO WEBER en Leipzig en 1822. Una traducción al alemán de los escritos menores fue iniciada más tarde por C.E. MULLER, *G.B. Vico's kleine Schriften*, Nuevo Brandeburgo, 1854, pero no parece que fuese más allá

23. ALESSANDRO MANZONI, *Discorso sopra alcuni punti della storia longobardica in Italia*, cap. II, final; el texto ha sido recogido también en la *Antologia della nostra critica letteraria moderna* de L. Morandi, 13ª ed., Lapi, Ciudad de Castello, 1889, pp. 539 y ss.

del primer volumen, que contenía el *De uno iuris principio et fine uno*. Una primera traducción de la *Scienza nuova* al francés fue hecha en 1827 por J. MICHELET, *Principes de la philosophie de l'histoire*, París Renourd. Sobre esta traducción véase el artículo de G. RICCI, en la «Antología» de Florencia de 1828. Más tarde tradujo también la autobiografía y fragmentos de otros escritos: *Mémoires de V. écrits par lui-même, suivis de quelques opuscules, lettres etc., précédées d'une introduction sur sa vie et ses ouvrages*, Bruselas, Haumann et Cattoir, 1837. No se debe olvidar *La Science Nouvelle trad. par l'auteur de l'Essai sur la formation du dogme catholique* (CRISTINA TRIVULZIO, princesa de Belgiojoso), Renouard, París, 1844.

Para la bibliografía crítica baste citar: JULES MICHELET, *Discours sur le système et la vie de Vico* (publicada en la trad. franc. de la *Scienza nuova*); N. SALA, *Vita di G.B. V.*, «Giornale Arcadico» de 1830, vol. 48; G. FERRARI, *La mente di Vico* (Introd. a las *Obras*, Milán, 1836, vol. I; y el prólogo y aclaraciones a los siguientes volúmenes); trabajo rehecho en el vol. *Vico et l'Italie*, París, 1839; N. TOMMASEO, *Studi critici*, Andruzzi, Venecia, 1843; CRISTINA TRIVULZIO, princesa de Belgiojoso, *Essai sur Vico*, Milán, 1844, y en la trad. franc. de la *Scienza nuova*; GENNARO ROCCO, *Elogio storico di G.B. Vico*, Nápoles, 1844; EPIFANIO FAGNANI, *Della necessità e dell'uso dalla divinazione testificati dalla Scienza Nuova di G.B. Vico*, Alejandría, 1857, 2 volúmenes; B. SPAVENTA, *Carattere e sviluppo della filos. ital. del sec. XVI sino al nostro tempo*, Bolonia, 1860 (reimpreso en *Scritti filosofici*, ed. Gentile, Morano, Nápoles, 1901) y *Prolus. e Introd. alle lez. di filos. nella Univ. di Napoli*, Vitale, Nápoles, 1862 (lezioni II e VI); *Osservazioni e giudizi di alcuni illustri italiani e stranieri sulle opere di G. B. Vico ora primamente raccolte*, Jovene, Nápoles, 1863; C. CANTONI, *G.B. Vico, Studi critici e comparativi*, Civelli, Turín, 1867; P. SICILIANI, *Sul rinnovamento della filos. positiva in Italia*, Barbèra, Florencia, 1871; F. FIORENTINO, *Lett. sopra la Scienza Nuova*, en *Scritti vari di lett. filos. e critica*, Morano, Nápoles, 1876, pp. 161-211; y *Manuale di storia della filos.*, parte III, cap. IX, Morano, Nápoles, 1881; A. GALASSO, *Del criterio della verità nella scienza e nella storia secondo G.B. V.*, Hoepli, Milán, 1877; K. WERNER, *Ueber G.B. V. als Geschichtsphilosophen u. Begründer der neueren ital. Philosophie*, Viena, 1877, y *G.B. V. als Philosoph u. gelehrter Forscher*, Viena, 1879; FR. DE SANCTIS, *St. della letter. ital.*, Nápoles, Morano, 1879, II, pp. 310-329; ROB. FLINT, *Vico*, Edinburgh and London, 1884 (trad. it. de F. FINOCCHIETTI, Florencia, 1888); F. PERERE,

Esame crit. dell'Assunto di G.B. V., Il ricorso che fanno le nazioni sopra la natura eterna dei feudi, en «Atti della R. Acc. di scienze mor. e pol. di Napoli», vol. XVIII, 1884; G. SOREL, *Étude sur Vico*, en «Devenir Social», 2, 1896; F. COSENTINI, *La sociologia e G. B. Vico*, Savona, 1899; GIOV. ROSSI, *Il Pensiero di G. B. Vico intorno alla natura delle lingue e all'ufficio delle lettere*, Salerno, 1901; B. CROCE, *G.B. Vico primo scopritore della scienza estetica*, Nápoles, 1901 (cfr. recensión de G. GENTILE, en «Rassegna crit. della letter. ital.», 6, pp. 254-265²⁴), trabajo incluido en *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Sandron, Palermo, 1902, *Storia*, capp. I-V. — Una *Bibliografia vichiana*, con información sobre todas las ediciones y traducciones de las obras de Vico y de la literatura crítica sobre Vico hasta 1903, está siendo ahora preparada por B. CROCE.

DE LAS «DIGNIDADES» DE LA CIENCIA NUEVA²⁵

Vico llama *dignidad*, recurriendo a un término usado también por otros escritores de filosofía del siglo XVII y que es la traducción del término griego ἀξίωμα (de ἄξιος = *dignus*), lo que comúnmente en el lenguaje científico se llama *axioma*. Vico expuso estas dignidades, que son 114, por orden en el primer libro (*Sobre el establecimiento de los principios*) de la *Segunda Ciencia Nueva*, es decir en los *Principios de Ciencia Nueva* tal como fueron rehechos en la edición de 1730. Donde, después de haber esbozado en una *Tabla cronológica* el curso de la humanidad que habría de ser objeto de sus especulaciones, escribió: «Por tanto, para dar *forma* a las materias dispuestas a continuación [...] proponemos aquí los siguientes *Axiomas* o Dignidades, tanto *Filosóficas* como *Filológicas*, algunas pocas *razonables y discretas peticiones*, con unas cuantas aclaradas *definiciones*, que al igual que la sangre por el cuerpo, así deben circular por dentro y animar en todo esta *Ciencia* que razona sobre la *Común naturaleza de las naciones*». El capítulo que contiene estas proposiciones fundamentales, en la edición de 1744 tiene por título *Sobre los elementos*, pero en la edición de 1730 tenía el siguiente título: *Axiomas o dignidades filosóficas y filológicas, definiciones y pocas discretas preguntas que deben ser los elementos de esta ciencia de*

24. Ahora en G. GENTILE, *Frammenti di estetica e di teoria della storia*, vol. 1, a cargo de H.A. Cavallera, (*Opere*, XLVII), Le Lettere, Florencia, 1992, pp. 60-72; y en español en *Cuadernos sobre Vico*, 36, 2022, *infra*. [N. T.]

25. La presentación que sigue es de Gentile. En el *Manuale* se encuentra como primera nota a pie de página antes de la selección de dignidades en pp. 657-658. [N. T.]

la humanidad, distinguiendo así las *dignidades* de las *definiciones* y de las *razonables y discretas peticiones* (postulados). Por otra parte, en el resto del capítulo y de la obra, todas estas tres especies de proposiciones son llamadas promiscuamente *dignidades*.

Nosotros hemos elegido las treinta y dos más importantes y características respecto al pensamiento de Vico, indicando entre paréntesis y en números romanos el número que cada una ocupa en la obra; y hemos seguido la edición de 1744 hecha por Ferrari poniendo, como él, en nota las variantes de la edición de 1730 y reproduciendo escrupulosamente las particulares extravagancias ortográficas y de puntuación, así como el abundante uso de la cursiva querido por Vico: contribuyendo este particular a mostrar la singular fisonomía del escritor²⁶.

Por último, ayudará tener presente la clasificación de las dignidades hecha por el propio Vico a partir de la XXII, donde dice: «De todas las anteriores proposiciones, la I, II, III e IV dan los *fundamentos de las Confutaciones* de todo lo que hasta ahora se ha opinado en torno a los *Principios de la Humanidad*; las cuales toman de las *inverosimilitudes, absurdos, contradicciones e imposibilidades* de tales opiniones. Las *siguientes*, de la V hasta la XV, las cuales dan los *fundamentos de lo Verdadero*, servirán para meditar este mundo de naciones en su *Idea Eterna*, según esa propiedad de cada ciencia señalada ya por *Aristóteles*, que *Scientia debet esse de Universalibus et Aeternis*²⁷. Las últimas, de la XV a la XXII, que dan los *fundamentos de lo Cierto*, se usarán para ver *en hechos* este mundo de naciones, tal como lo hemos meditado *en idea*, según el *método de filosofar* más cerciorado de *Francis Bacon señor de Verulamio* en las *cosas naturales* sobre las que trabajó en su libro *Cogitata et Visa*, aplicado a las *Humanas Cosas Civiles*».

- 1 (I). El *Hombre* por la *indefinida naturaleza de la mente humana*, cuando esta cae en la *ignorancia*, *se hace regla del Universo*.

Esta Dignidad es la causa de esas dos costumbres humanas: una, que *fama crescit eundo* [la fama crece yendo]; la otra, que *minuit praesentia famam* [la presencia disminuye la fama]. Esta dignidad, habiendo hecho un larguísimo camino, es más desde el principio del mundo, ha sido la *fuelle perenne de todas las magníficas opiniones que hasta ahora se*

26. Para la traducción se ha mantenido el criterio editorial de Gentile respecto a las mayúsculas y las cursivas; no así para los signos de puntuación, pues complicaba ya en exceso la redacción en español. [N. T.]

27. «La Ciencia debe versar sobre lo Universal y lo Eterno». [N. T.]

*han tenido sobre las lejanísimas y desconocidas Antigüedades, por tal propiedad de la mente humana advertida por Tácito en la Vida de Agrícola con ese lema: omne ignotum pro magnifico est [todo lo desconocido se tiene por magnífico]*²⁸.

- 2 (II). Es otra *propiedad de la mente humana*, que cuando los hombres no pueden hacerse *ninguna idea* sobre las cosas *lejanas y no conocidas*, las estiman a partir de las cosas *conocidas y presentes*.

Esta Dignidad señala la *fente inexhausta* de todos los *errores* cometidos por todas las *naciones* y por todos los *doctos* en torno a los *Principios de la Humanidad*. Por eso, desde sus *tiempos iluminados, cultos y magníficos*, en los cuales empezaron las naciones a advertirlos y los doctos a razonar sobre ellos, han tenido en grande estima los *Orígenes de la humanidad*, que por naturaleza debieron ser *pequeños, toscos y oscurísimos*²⁹.

En este género se han de distinguir *dos especies de Soberbias*, que se han indicado antes, una de las *Naciones* y otra de los *Doctos*³⁰.

- 3 (V). La *Filosofía*, para *ayudar al género humano*, debe *elegar y sostener al hombre caído y débil*, no *retorcer su naturaleza ni abandonarlo en su corrupción*.

Esta Dignidad *aleja* de la escuela de esta Ciencia a los *Estoicos*, los cuales quieren *la sedación de los sentidos*, y a los *Epicúreos*, que *los convierten en regla*; y ambos niegan la *Providencia*: aquellos haciéndose arrastrar por el *Destino*, estos abandonándose a la *Casualidad*; y los *segundos*, opinando que *las almas humanas mueren* con los cuerpos. Ambos deberían ser llamados *Filósofos Monásticos o solitarios*. Esta Dignidad admite a los *Filósofos Políticos* y principalmente a los *Platónicos*, los cuales convienen con todos los *legisladores* en estos tres *principales puntos*: que se da *Providencia divina*; que se *deben moderar las humanas pasiones* y

28. Este párrafo fue añadido en la edición de 1744.

29. Edición de 1730: Esta misma Dignidad demuestra que la *Soberbia* es *hija* de la *Ignorancia* y del *Amor propio*, la cual nos hincha; por eso, en nosotros están demasiado *asentadas las ideas* que tenemos de *nosotros mismos* y de nuestras cosas, y con ellas como *estúpidos* miramos las cosas que no entendemos.

30. Vico define (Dignidad III) la soberbia de las naciones recordando un dicho de Diodoro Sículo: «Que las *Naciones o griegas o bárbaras han tenido la soberbia de haber encontrado antes que todas las otras las comodidades de la vida humana y conservar los recuerdos de sus cosas desde el principio del mundo*». La soberbia de los doctos consistiría en la costumbre que «*lo que ellos saben quieren que sea tan antiguo como el mundo*» (Dignidad IV).

hacer de ellas virtudes; y que las almas humanas son inmortales. Y en consecuencia esta Dignidad dará los tres Principios de esta Ciencia.

4 (VI). La *Filosofía considera al hombre como debe ser*; y, por eso, no puede ser de utilidad más que para los *poquísimos* que quieran vivir en la *República* de Platón, y no revolcarse en la *hez de Rómulo*.

5 (VII). La *Legislación considera al hombre como es*, para de él crear *buenos usos en la sociedad humana*. Así de la *ferocidad*, de la *avaricia*, de la *ambición* —que son los tres vicios que se encuentran en todo el género humano— hace la *milicia*, el *comercio* y la *corte*, y de ese modo, consigue la *fortaleza*, la *opulencia* y la *sabiduría de las Repúblicas*. Y de estos *tres grandes vicios*, que ciertamente destruirían la generación humana sobre la tierra, hace la *Felicidad Civil*³¹.

Esta Dignidad prueba que hay Providencia Divina; y que ella es la Divina Mente Legisladora, la cual de las pasiones de los hombres todos dirigidos a su propia utilidad³², por las cuales vivirían como bestias en soledad, ha hecho los órdenes civiles, por los cuales viven en Sociedad Humana.

6 (VIII). Las *cosas fuera de su estado natural ni se acomodan ni duran*.

Esta Dignidad por sí sola, puesto que el género humano, desde que se tiene memoria del mundo, ha vivido y vive decentemente en sociedad, determina la *gran disputa*, sobre la que los mejores *Filósofos* y los *Teólogos Morales* aún contienden con *Carnéades escéptico* y con *Epicuro* —ni tampoco *Grocio* ha sabido resolverla—, *si hay derecho en la naturaleza* o, lo que es lo mismo, *si la naturaleza humana es sociable*.

Esta misma Dignidad, unida a la VII y a su Corolario, prueba que el Hombre tiene libre albedrío, pero débil, para hacer de las pasiones virtudes, pero que es ayudado por Dios de forma natural con la Divina Providencia y sobrenaturalmente por la Divina Gracia.

7 (IX). Los hombres que no saben lo *Verdadero* de las cosas, procuran atenerse a lo *Cierto*; para que, no pudiendo satisfacer el *intelecto* con la *Ciencia*, al menos la *voluntad* repose sobre la *Conciencia*.

31. Estas últimas palabras desde «Y de estos tres» son un añadido de 1744.

32. Edición de 1730: «hace la *Justicia*, para que con ella se conserve humanamente la generación de los hombres, que se llama *Género Humano*».

8 (X). La *Filosofía* contempla la *Razón*, de donde viene la *Ciencia de lo Verdadero*. La *Filología* observa la *Autoridad del arbitrio Humano* de donde viene la *Conciencia de lo Cierto*.

Esta Dignidad en su segunda parte establece que los *Filólogos* son todos los *Gramáticos*, *Historiadores*, *Críticos*, que se ocupan del conocimiento de las *Lenguas* y de los *Hechos de los pueblos*: tanto en *casa*, como son las *costumbres* y las *leyes*; como *fuera*, como son las *guerras*, las *paces*, las *alianzas*, los *viajes* y los *comercios*.

Esta misma Dignidad demuestra que les *faltó la mitad* tanto a los *Filósofos*, que no cercioraron sus *razones* con la *Autoridad de los Filólogos*, como a los *Filólogos*, que no se preocuparon por verificar sus *autoridades* con la *Razón de los filósofos*. Si lo hubiesen hecho, habrían sido *mucho más útiles para Repúblicas* y nos habrían *precedido* en la meditación de esta *Ciencia*.

9 (XI). El *Arbitrio Humano*, por su naturaleza *incertísimo*, se *cerciora* y *determina* con el *Sentido común* de los hombres en torno a las *necesidades o utilidades humanas*, que son *las dos fuentes del Derecho Natural de las Gentes*.

10 (XII). El *Sentido Común* es un *juicio sin reflexión* alguna, comúnmente sentido por todo un *orden*, por todo un *pueblo*, por toda una *nación*, o por todo el *Género Humano*. [...]

11 (XIII). *Ideas uniformes* nacidas en *pueblos enteros* que *no se conocen* entre sí tienen que tener *un motivo común de verdad*.

Esta Dignidad es un gran *Principio* que establece que el *Sentido Común del Género Humano* es el *Criterio* enseñado a las *naciones* por la *Providencia Divina* para definir lo *Cierto* en torno al *Derecho Natural de las Gentes*; del cual las naciones se cercioran entendiendo las *Unidades sustanciales* de dicho Derecho, en las que, con *diversas modificaciones*, todas convienen. De ahí sale el *Diccionario Mental* que da los *Orígenes a todas las diversas Lenguas articuladas* y con el cual está concebida la *Historia Ideal Eterna*, que da la *historia en el tiempo de todas las naciones*. De dicho *Diccionario* y de dicha *Historia* se propondrán a continuación sus propias *Dignidades*³³.

33. La Dignidad XXII dice: «Es necesario que haya en la naturaleza de las cosas humanas una *Lengua Mental común a todas las naciones*, que entienda uniformemente la *sustancia* de las cosas que

Esta misma Dignidad invierte todas las *ideas* que hasta ahora se han tenido en torno al *Derecho Natural de las Gentes*. Se ha creído que salió de una *primera nación*, de la cual las demás lo habrían recibido. En este error cayeron los *Egipcios* y los *Griegos*, los cuales vanamente se jactaban de *haber diseminado la Humanidad por el Mundo*. Ciertamente dicho error debió hacer creer que la *Ley de las XII Tablas* vino de los *Griegos* a los *Romanos*. Pero si así fuese, sería un *Derecho Civil* comunicado a otros pueblos por *humana providencia* y no un *Derecho con dichas costumbres humanas ordenado por la Divina Providencia en todas las naciones*. Esto sería uno de los *perpetuos trabajos* que se hará en estos *Libros*, a saber, demostrar que el *Derecho Natural de las Gentes nació privadamente en los pueblos sin saber nada unos de otros; y que después con ocasión de las guerras, embajadas, alianzas, comercios se reconoció común a todo el género humano*³⁴.

12 (XIV). *Naturaleza de cosas* otra cosa no es que *nacimiento* de ellas en *ciertos tiempos* y de *ciertas maneras*, las cuales *siempre* que son *tales, tales y no otras* nacen las cosas.

13 (XV). Las *propiedades inseparables de los sujetos* deben ser producidas por las *modificaciones* o *maneras* con las que las *cosas han nacido*; por lo que nos pueden verificar que *tal y no otra* es la *naturaleza* o *nacimiento de dichas cosas*.

14 (XVI). Las *Tradiciones Vulgares* deben haber tenido *motivos públicos de verdad*, por eso nacieron y se conservaron en *pueblos enteros* por largos *espacios de tiempo*. [...]

15 (XVII). Los *hablares vulgares* deben ser *testimonios más graves que las antiguas costumbres de los pueblos*, que se celebraron en el *tiempo en que se formaron las lenguas*.

16 (XXXII). Los *hombres ignorantes de las causas naturales* que producen las cosas, cuando no las pueden explicar ni siquiera a través de *cosas similares*,

se pueden obrar en la vida social y la explique con tantas *diversas modificaciones* cuantos *diversos aspectos* puedan tener dichas cosas. Lo experimentamos como verdadero en los *proverbios*, que son máximas de sabiduría vulgar entendidas en la sustancia de igual modo por todas las naciones antiguas y modernas, pero expresadas en tantos diversos aspectos cuantas ellas son».

34. Todo este párrafo y las últimas palabras del anterior (desde «De dicho *Diccionario*») son un añadido de 1744.

dan a las cosas su *propia naturaleza*: como el *vulgo*, por ejemplo, que dice que *la calamita está enamorada del hierro*.

Esta Dignidad es una particularidad de la primera, que la *mente humana* por su *indefinida naturaleza*, cuando cae en la *ignorancia*, *se hace regla del universo* en torno a todo aquello que ignora³⁵.

17 (XXXIII). La *Física de los ignorantes* es una *Vulgar Metafísica*, con la que reconducen las causas de las cosas que ignoran a la *voluntad de Dios*, sin considerar los medios de los que la voluntad divina se sirve.

18 (XXXV). La *Maravilla es hija de la Ignorancia*; y cuanto mayor es el efecto admirado, tanto más crece en proporción la maravilla.

19 (XXXVI). Tanto más *robusta* es la *Fantasía* cuanto más *débil* es el *Raciocinio*.

20 (XXXVII). *El más sublime trabajo de la Poesía es dar sentido y pasión a las cosas insensibles*³⁶; y es *propiedad de los niños* tomar entre sus manos cosas inanimadas y, jugueteando, hablarles como si fuesen personas vivas.

Esta Dignidad filológico-filosófica demuestra que los hombres del mundo infantil fueron por naturaleza sublimes Poetas.

21 (XLVII). La *Mente Humana* está naturalmente inclinada a *deleitarse en lo Uniforme*.

Esta Dignidad, a propósito de las *Fábulas*, se confirma por la *costumbre* que tiene el *Vulgo* de inventar *fábulas adecuadas* sobre hombres en una u otra parte famosos, imaginándolos en tales o tales circunstancias para lo que en dicho estado les conviene. Dichas fábulas son *verdades en idea* en conformidad al mérito de aquellos de los que el vulgo las imagina; pero son *falsas en hechos*, en la medida en que no se dé a su mérito aquello de lo que son dignos. En consecuencia, si se piensa bien, lo *Verdadero Poético* es un *Verdadero Metafísico*, a cuya comparación lo *Verdadero físico* que no se le conforme debe tenerse por *falso*³⁷. De lo cual se deriva esta importante consideración en razón poética, que el *verdadero Capitán de guerra*, por ejemplo, es el *Gofredo* que imagina

35. También este párrafo fue añadido en la edición de 1744.

36. El resto de esta Dignidad es un añadido de 1744.

37. Lo que sigue también fue añadido en 1744. Cfr. con esta Dignidad la carta de Vico a Francesco Solla del 12 de enero de 1729.

Torquato Tasso, y todos los capitanes que no se conforman en todo y por todo a Gofredo *no son verdaderos capitanes de guerra*.

22. (XLVIII). Es *naturaleza de los niños* que con las *ideas y nombres* de los hombres, mujeres y cosas que conocieron por primera vez, a partir de ellas y con ellos, *aprendan y nombren* después a todos los hombres, mujeres y cosas que tengan con la *primera* alguna *similitud o relación*.
- 23 (XLIX). Es un lugar de oro de *Jámblico –De mysteriis Aegyptiorum–* citado más arriba, que los *Egipcios atribuían a Mercurio Trimegisto todos los descubrimientos útiles o necesarios a la vida*.

Este dicho, asistido por la Dignidad precedente, verterá en este divino Filósofo todos los sentidos de sublime Teología Natural que él mismo ha dado a los Misterios de los Egipcios³⁸.

Y estas tres Dignidades dan el *Principio de los Caracteres Poéticos*, los cuales constituyen la *esencia de las Fábulas*. Y la *primera* demuestra la natural inclinación del vulgo a imaginarlas, e imaginarlas con *decoro*; la *segunda* demuestra que los primeros hombres, como niños del género humano, no siendo capaces de formar los *géneros inteligibles* de las cosas, tuvieron natural necesidad de imaginarse los *caracteres poéticos*, que son *géneros o universales fantásticos* para reducir a ellos, como a *Modelos* ciertos o *retratos ideales*, todas las especies particulares semejantes a su propio género. Por tal similitud, las *Antiguas Fábulas* no podían ser imaginadas sino con *decoro*: precisamente como los *Egipcios* reducían todos los descubrimientos útiles y necesarios para el género humano, que son *particulares efectos de Sabiduría Civil*, al *Género del Sabio Civil*, que imaginaban como *Mercurio Trimegisto*³⁹; porque no sabían abstraer el género inteligible de *Sabio Civil*, y mucho menos la forma de *Sabiduría Civil*, de la que fueron sabios tales Egipcios. ¡Así de *Filósofos* fueron los *Egipcios* en el tiempo en que enriquecían el mundo con los descubrimientos útiles o necesarios para el género humano, y entendían de *Universales*, o sea, de *Géneros inteligibles*!

Y esta última Dignidad, en correlación con las precedentes, es el Principio de las verdaderas Alegorías Poéticas; que a las Fábulas daban significados unívocos, no análogos de diversos particulares comprendidos bajo sus géneros Poéticos; las cuales, por eso, fueron llamadas

38. Párrafo añadido en 1744.

39. El resto del período hasta «tales Egipcios» es también un añadido de 1744.

DIVERSILOQUIA, o sea, modos de hablar que comprendían en un concepto general diversas especies de hombres, hechos o cosas.

24 (L⁴⁰). En *toda Facultad* los hombres que no poseen la *naturaleza*, la alcanzan con obstinado estudio del *arte*; pero en *Poesía* está totalmente negado tener éxito a cualquiera que en ella no tenga la *naturaleza*.

Esta Dignidad demuestra que, puesto que la *Poesía* fundó la *Humanidad* gentil, de la cual, y no de otra manera, debieron salir todas las Artes, los *primeros Poetas fueron por naturaleza*.

25 (LI⁴¹). Los *niños* son potentemente capaces en el *imitar*; por eso vemos que casi siempre se entretienen en imitar lo que son capaces de aprender.

Esta Dignidad demuestra que el *mundo infantil fue de naciones poéticas*, no siendo otra cosa la *poesía* que *Imitación*.

Y esta Dignidad dará el Principio de esto: que todas las *Artes* de lo necesario, útil, cómodo y, en buena parte, también del *placer humano* se encontraron en los *siglos Poéticos*, antes de venir los *Filósofos*, porque las *Artes* no son otra cosa sino *imitación de la naturaleza y Poesías* en cierto modo *reales*⁴².

26 (LII⁴³). En los *niños* es *vigorosísima la memoria*, por tanto *vívida en exceso la fantasía*, que otra cosa no es sino *memoria o dilatada o compuesta*.

Esta Dignidad es el *Principio de la evidencia de las Imágenes poéticas* que debieron formar el primer *mundo infantil*.

27 (LIII). Los *hombres* primero *sienten* sin advertir; después *advierten* con ánimo perturbado y conmovido; por último *reflexionan* con mente pura.

Esta Dignidad es el *Principio de las Sentencias Poéticas*, que se forman con sentidos de *pasión* y de *afectos*; a diferencia de las *Sentencias Filosóficas*, que son formadas por la *reflexión* con *raciocinios*: por eso, *estas* más se acercan a lo *Verdadero* cuanto más se elevan a los *Universales*; y *aquellas* son más ciertas cuanto más se aproximan a los *particulares*⁴⁴.

40. En la edición de Nicolini y en las sucesivas, esta dignidad es la LI. [N. T.]

41. En la edición de Nicolini y en las sucesivas, esta dignidad es la LII. [N. T.]

42. Párrafo añadido en 1744.

43. En la edición de Nicolini y en las sucesivas, esta dignidad es la L. [N. T.]

44. Edición de 1730: «*Estas tres precedentes Dignidades niegan toda Sabiduría Repuesta a los Poetas Teólogos*,

28 (LVII). Los *Mudos* se explican mediante *actos* o *cuerpos* que tienen *relaciones naturales* con las *ideas* que quieren significar.

Esta Dignidad es el *Principio de los Jeroglíficos*, mediante los cuales *todas las Naciones* hablaron en su *primera barbarie*.

Esta misma es el *Principio del hablar natural* que, como conjeturó Platón en el *Crátilo* y, después de él, *Jámblico* –*De Mysteriis Aegyptiorum*–, se había *hablado una vez en el mundo*. Con ellos están los *Estoicos* y *Orígenes* contra *Celso*; y puesto que lo dijeron adivinando, tuvieron en contra a *Aristóteles* en el *Peri Ermeneias* y a *Galeno* –*De Decretis Hippocratis et Platonis*–. Sobre esta disputa razona *Publio Nigidio* junto a *Aulo Gelio*. A dicha *Habla Natural* debió suceder la *Locución Poética* por *imágenes, semejanzas, comparaciones y propiedades naturales*.

29 (LX). Las *Lenguas* deben haber comenzado por voces *monosílabas*, como los *niños*, que, en la actual abundancia de hablares articulados en los que nacen y por mucho que tengan blandísimas las fibras del instrumento necesario para articular el habla, comienzan por tales voces.

30 (LXIII). La *mente humana* está naturalmente inclinada *a verse* con los *sentidos fuera en el cuerpo*, y con *mucha dificultad* por medio de la *reflexión a entenderse a sí misma*.

Esta Dignidad da el *Principio Universal de la Etimología de todas las Lenguas*, en las cuales los *vocablos* son transportados de los *cuerpos* y de las propiedades de los cuerpos a significar las cosas de la *mente* y del *ánimo*.

31 (LXIV). El *orden de las ideas* debe proceder según el *orden de las cosas*.

32 (LXIX). Los *Gobiernos* deben ser *conformes* a la *naturaleza de los hombres gobernados*.

Esta Dignidad demuestra que por naturaleza de cosas humanas civiles la *Escuela Pública de los Principios* es la *Moral de los pueblos*.

Traducción de Alfonso Zúñica García

APUNTES DE LA LECCIÓN
EXPOSICIÓN CRÍTICA DE LA DOCTRINA DE VICO
(1871)

ANTONIO LABRIOLA
(1843-1904)

ANTONIO LABRIOLA, *Progetto di Esposizione critica della dottrina di Vico*, en LUIGI DAL PANE, *Antonio Labriola. La vita e il pensiero*, Edizioni Roma, Bologna, 1934, pp. 508-510.

Traducción del italiano y presentación por
Miguel A. Pastor Pérez
Universidad de Sevilla

LA INFLUENCIA DEL PENSAMIENTO DE VICO EN ANTONIO LABRIOLA

Presentación de los escritos viquianos de Labriola

Miguel A. Pastor Pérez
Universidad de Sevilla

RESUMEN: Antonio Labriola (1843-1904) fue, sin duda, uno de los grandes teóricos del marxismo italiano, además de filósofo, activista y periodista. Buen conocedor de Vico, accede a su obra a través de la influencia del magisterio de B. Spaventa, que también determinará el conocimiento sobre Vico de B. Croce y G. Gentile, dentro del círculo del «renacimiento idealista italiano» que se expresará especialmente en el «hegelianismo napolitano». Su interés sobre Vico se centra en el desarrollo de su filosofía de la historia, que implica el análisis de conceptos como *verum-factum*, «*corso y ricorso*», el carácter de «la providencia» y su papel en la historia como «astucia de la razón», y las relaciones entre la teoría y la praxis, elementos todos ellos muy apreciados para una construcción teórica marxista, que compartirá también, por otro lado, con el propio A. Gramsci.

PALABRAS CLAVE: A. Labriola, G. Vico, B. Spaventa, A. Gramsci, providencia, *verum-factum*, *corso-ricorso*, M. Pastor Pérez.

ABSTRACT: Antonio Labriola (1843-1904) was undoubtedly one of the great theorists of Italian Marxism, as well as a philosopher, activist, and journalist. Well-versed in the works of Vico, he accessed Vico’s ideas through the influence of the teachings of B. Spaventa, which also influenced the understanding of Vico by B. Croce and G. Gentile, within the circle of the “Italian idealist renaissance”, particularly expressed in “Neapolitan Hegelianism”. Labriola’s interest in Vico is primarily focused on the development of Vico’s philosophy of history, which involves the analysis of concepts such as *verum-factum*, “*corso and ricorso*”, the role of “providence” in history as the “astuteness of reason”, and the relationship between theory and practice. These elements were highly valued at the theoretical Marxist construction, which he would also share, on the other hand, with A. Gramsci.

KEYWORDS: A. Labriola, G. Vico, B. Spaventa, A. Gramsci, providence, *verum-factum*, *corso-ricorso*, M. Pastor Pérez.

Antonio Labriola (1843-1904) puede ser considerado uno de los grandes teóricos del marxismo italiano, a pesar de su adscripción inicial o simpatías primeras por el liberalismo. Por un lado no nos debe extrañar que su influencia como filósofo, desde su cátedra de Roma, sea profunda tanto en Benedetto Croce como en Antonio Gramsci¹. Por otro, también será resaltable su influencia teórica hecha praxis política en los fundadores respectivos del Partido Liberal y el Partido Comunista de Italia, los antes citados respectivamente. Igualmente cabe destacar que en su proceso de desarrollo intelectual será esa primera defensa del idealismo hegeliano, profundamente arraigado en Nápoles a través de B. Spaventa, lo que le llevará a su fase final intelectual de adhesión plena al marxismo, y es importante subrayar este aspecto, desde la filosofía de Hegel. «Quizás –es más, sin quizás– yo me he llegado a ser comunista por efecto de una educación (rigurosamente) hegeliana»². Una rigurosa educación hegeliana propia del «hegelianismo napolitano», que reaparecerá con fuerza en Nápoles entre 1840 y 1875 a través de los que fueron sus maestros A. Tari, A. Vera, sobre todo Spaventa, y quizás en menor medida F. de Sanctis.

El periodo socialista de Labriola, en su desarrollo intelectual, supone una elaboración y concepción del marxismo que dejará un poso transformador, y por qué no, también revolucionario, que se irá decantando en Gramsci, Togliatti, Berlinguer, en una praxis política de infinita pasión. Una concepción marxista totalmente historicista y contra-metafísica, como verdadera forma de entender y estar en el mundo, y que, no obstante, no se va a imponer a lo largo del siglo XX, en el que terminarán triunfando, de hecho, las orientaciones que él rechazó específicamente.

Sus planteamientos quedaron expuestos en variados escritos, si bien conviene destacar *En memoria del Manifiesto Comunista* (1895), *Sobre el materialismo histórico: dilucidación preliminar* (1896), *Hablando de Socialismo y Filosofía* (1897), de los cuales, además, hay traducción castellana³.

1. F. PIÑÓN GAYTAN, «El pensamiento filosófico-político de Antonio Labriola (una herencia para Gramsci)», *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 37 (150), 2015, pp. 29-47.

2. A. PONS, «Da vico a Labriola», *Bolletino del Centro di Studi Vichiani*, 17-18, 1987-1988, pp. 181-194; p. 181.

3. A. LABRIOLA, *Del materialismo histórico. Dilucidación preliminar*, F. Sempere y compañía, Editores, Valencia. Ver: https://www.marxists.org/espanol/labriola/materialismo_historico.pdf; *En memoria del Manifiesto Comunista*, en *Biografía del Manifiesto comunista* de W. Roces. Ed. México 1949. Ver: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/selecciones/biografia-del-manifiesto.pdf>; *Filosofía y Socialismo* (1989). Editorial Claridad, Buenos Aires, en traducción del francés por Luis

El marxismo de Labriola se plantea a tres niveles fundamentales: una filosofía de la praxis efectiva, una crítica de la economía política real, y una nueva y necesaria re-organización política popular. Ello a través de un estilo connotativamente epistolar y de marcado carácter socrático.

Un importante trabajo, que nos ayudará a determinar el carácter marxista de la filosofía de Labriola y su relación peculiar con Vico, de distinta orientación, sintético y muy sólidamente afecto a la forma de trabajar del propio Labriola, será el de R. Mondolfo⁴.

En la historia del marxismo en Italia el papel que Labriola desempeñó será fundamental tanto desde el punto de vista de la fundamentación teórica como en el campo de la praxis a la hora de interpretar las necesidades políticas de una clase trabajadora necesitada de organización que cristalizará en la aparición del partido socialista, germen a su vez del partido comunista.

Están claros, pues, los dos ámbitos sobre los que radicalmente Labriola actuará transformando el socialismo desde el socialismo: la reivindicación de una filosofía de la praxis como cálido corazón del materialismo histórico; y el rechazo y alejamiento de toda teoría de los factores históricos que introduzcan la dispersión y rompan la unidad. Una teoría del materialismo histórico que reproduce el ritmo de la realidad que deviene, una realidad que no se opone al pensamiento como escindida y separada de él.

De lo que se trataba era de reinterpretar el papel asignado a una clase proletaria emergente cuyo horizonte vital estaba sometido por la sugestión de la conquista conceptual de un mundo en el que se imponía la revolución proletaria como momento o expresión histórica de la acción práctica. El corolario de esto es la conciencia de la necesidad de una rigurosa y meditada orientación filosófica que considere el entendimiento sistemático de la historia.

Estas consideraciones sobre el carácter marxista de la filosofía de Labriola nos llevan a plantear la relación con el propio Vico de A. Gramsci, en cuanto, a su vez, el pensamiento de este se verá influido por Labriola. A este respecto, es conveniente considerar en su genial simplicidad el breve trabajo de E. Garin, que dibujará en sintéticas líneas los contornos de un pensador, al

Roberts, s/f(pero no anterior a 1905). Digitalizado por Internet Archive, 2010. <http://www.archive.org/details/filosofiaysocial00labr>; A. LABRIOLA, *Conversando de socialismo y filosofía. Cartas a G. Sorel*, Ed. El Viejo Topo, Publicado el 18 de enero de 2021. A. LABRIOLA, *Socialismo y Filosofía*, Alianza Editorial, Edición en inglés, Madrid, 2016.

4. «Recordando a Antonio Labriola», *Políticas de la Memoria*, 17, 2016-2017, pp. 175-177.

que para reivindicar y recuperar se hace necesario otorgar todavía bastante tiempo y espacio de dedicación. Nos referimos al opúsculo «Vico in Gramsci»⁵. En este, Garin mantiene, a partir de la recepción de la edición crítica de los *Quaderni dal Carcere* (4 vol. Einaudi, Turín 1975), que la influencia de Vico sobre las reflexiones del autor sardo, será importante pero indirecta.

El tema del *verum-factum* como antecedente perspicaz de la filosofía de la praxis, el papel a desempeñar por la «providencia» que obra en la historia como «razón astuta», la «arrogancia de los doctos» y la «arrogancia de las naciones», que culminan en la «arrogancia del partido» y demás temas que, originariamente tratados por Vico, llegan a Gramsci indirectamente como temas de otras discusiones y otros ámbitos en los que el compromiso con la realidad social del momento es más determinante.

* * *

Determinar la influencia de Vico sobre A. Labriola (1843-1904) y su peculiar relación a través del círculo idealista napolitano y su expresión con Gentile y Croce, es plantearse esa misma influencia sobre un tiempo, mitad del XIX primer tercio del XX, y un contexto concreto, Nápoles o Italia o, si se prefiere, el mundo socialista de la época.

Las relaciones que Labriola ha mantenido con Vico es lo que permite ubicarlo en la tradición del pensamiento específicamente napolitano, de la que Spaventa resaltaré la filosofía de la historia como una ciencia naturalmente «indígena» napolitana y de la que el hegelianismo es su expresión característica⁶. Desde los comienzos intelectuales y académicos de Labriola (1871) el interés por Vico parece evidente, aunque más terco y voluntarioso que fiel y regular.

Sin duda, el verdadero maestro de Labriola será B. Spaventa, el más sentido representante y más original del hegelianismo napolitano de los años 60. Su importancia radica fundamentalmente en la profundidad y extensión de su influencia tanto en Croce y Gentile como en el propio Labriola.

El punto de partida de la interpretación de Spaventa es el reconocimiento del salto o vacío que se abre en la historia del pensamiento italiano desde Bruno y Campanella hasta Vico. Este representa en esta tradición el momento

5. E. GARIN, *Bolletino del Centro di Studi Vichiani*, 6, 1976, pp. 187-189.

6. A. PONS, *op. cit.*

en el que se opera la distinción entre mundo natural y mundo humano o mundo del espíritu. El primero, producto de Dios; el segundo, tanto del hombre como de Dios a un mismo tiempo. Así la *Ciencia Nueva* es una filosofía de la historia, pero sobre todo, para Spaventa, una «metafísica del espíritu humano» y, desde esta perspectiva, el pensamiento es ante todo desarrollo, movimiento en cuanto retorno así mismo, producción de sí por sí, autoproducción.

En este contexto más que texto, lo que nos interesa resaltar es su acceso o conocimiento de Vico, sus mediaciones, a través de uno de sus más apreciados maestros como será B. Spaventa, mediante el cual conocerá e interpretará una de las cuestiones fundamentales, tanto para el desarrollo de la filosofía marxista como para, en general, el desarrollo de la Filosofía de la Historia, así como de la Historia de la Filosofía. El problema de la Historia, en definitiva, que hace al hombre, a las culturas, a las civilizaciones, no solo actores de su propio devenir construyendo la propia historia del pensamiento, sino creadores de la propia narración histórica como autores de la misma Filosofía de la Historia. No es de extrañar, por tanto, que en Spaventa reconozca al autor que ha trazado «la parte útil y utilizable de Vico» (carta a Engels de 14 de marzo de 1894), verdadero filósofo de la historia a través del método genético (como dialéctica entre la filología y la filosofía) que estipulará las diversas formas, la graduación sobre la que toma sentido el devenir histórico plasmado en razón.

Uno de los estudios más fecundos sobre las relaciones entre el nacido en Nápoles (napolitano “verace” o napolitano por los cuatro costados) y el napolitano de adopción intelectual será el de A. Pons, expuesto al calor del círculo napolitano del *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*⁷, un verdadero mapa, más que conceptual topológico, para situar la deriva personal, tanto intencional como efectiva, de las relaciones difíciles entre ambos, en cuanto mediada por ese indigenismo hegeliano napolitano y la proyección universal de un pensamiento filosófico y socialista, de honda raíz histórico-materialista en su momento.

Así, en 1887 insinúa Labriola que dedicará las lecciones de ese año a la lectura crítica «de algunas partes de la tan alabada y siempre poco entendida

7. «Da vico a Labriola», cit.; A. SAVORELLI, «Note sul Vico di Bertrando Spaventa», *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, 12-13, 1982-1983, pp. 101-130. G. ORIGO, *Bertrando Spaventa interprete di Bruno, Vico ed Hegel*, Bibliosofica, Roma, 2011.

Ciencia Nueva de Vico», con la intención de rastrear las primeras ideas del filosofar sobre la historia. Pero lo cierto es que estas lecciones nunca fueron publicadas, por la poca atención e interés suscitados entre los estudiantes.

Pasando de las intenciones a las descripciones o referencias concretas, en los textos de Labriola hay una primera mención a Vico en 1894 en una carta a Engels, de 4 de febrero, en la que el italiano sostiene que en la propia patria de Vico no hay gente suficiente «capaz de entender que la sociedad y la historia son cosas reales» más allá de la idea y del sujeto.

En 1895, en el memorial sobre el *Manifiesto del Partido Comunista*, Labriola sostiene que Vico habría ya determinado que la Providencia no opera desde fuera (*ab extra*) de la historia, sino a través de la persuasión que los hombres tienen de su existencia. Añadiendo que había reducido la historia a un proceso que el hombre realiza por sí mismo mediante sucesivas experiencias, que le llevarían a redescubrir las lenguas, las religiones, las costumbres y el derecho.

Posteriormente, en 1896, hace referencia a Vico como uno de los singulares pensadores del siglo XVIII que habían consolidado «la idea de necesidad histórica y social» en un medio y periodo típicamente individualista y revolucionario-racionalista.

De nuevo, ahora en 1901, y también en correspondencia, aquí con Croce, recomienda centrar la atención, por su carácter original, en el descubrimiento, por parte de Vico, de una especial *fantasía* que crea la poesía primitiva, y de ahí el mito, la religión y todo lo demás, llegando a la convicción de «que en Vico comienza una cierta nueva Filosofía del espíritu es indudable. Pero la cosa es tan confusa que Vico crea mitos para explicar los mitos».

En definitiva y en conjunto, las referencias a Vico en la obra de Labriola son poco numerosas relativamente, lo que anularía las afirmaciones de M. H. Fisch que imponía a Vico como precursor directo del marxismo labriolense, aunque sin llegar al extremismo nicoliniano de no admitir la menor influencia viquiana sobre el pensamiento propiamente marxista de Labriola⁸.

La obra de Labriola, más allá de su determinación temporal, constituye una llamada permanente a la conciencia de la responsabilidad histórica que afecta, no solo a la clase trabajadora en su acción transformadora, sino a todos aquellos que quieren, al mismo tiempo, reflexionar y transformar el mundo.

8. A. PONS, *op. cit.*, p. 184

Un último aspecto al que Pons no puede sustraerse en aquel mapa topológico de influencias directas e indirectas que dibuja, porque además le parece particularmente «injusto e inexacto», son las conclusiones a las que llega Gramsci en los *Quaderni...* donde compara los vínculos de la tradición que parte de Hegel y su proyección e influencias, Gentile y Croce, con los que se establecen entre Vico y el círculo Spaventa-(Gioberti) y en las que comenta que esta segunda tradición no deja de suponer un paso atrás con respecto a la de Hegel, en cuanto, en lo concerniente a Vico, este no participó en ningún movimiento histórico de transcendencia, sino que su producción parte de «un pequeño ángulo muerto de la historia»⁹.

«Forse...» –insinúa Pons–, pero esto no ha impedido a Vico «di produrre un’opera di cui Labriola ha colto la importanza teorica del tutto rivoluzionaria»¹⁰.

9. El texto completo dice así: «¿Qué “movimiento” histórico real testimonia la filosofía de Vico? No obstante que su genialidad consista precisamente en haber concebido el vasto mundo desde un rincón muerto de la historia, ayudado por la concepción unitaria y cosmopolita del catolicismo.», A. GRAMSCI, *Cuadernos de la Cárcel*, Ed. Era, México, 1999, p. 216.

10. *Op. cit.*, p. 193. Ver también, M. VANZULLI, «Gramsci su Vico: la filosofía como una forma della politica», *Verinotio. Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, 9, 2008, pp. 35-46.



APUNTES DE LA LECCIÓN
EXPOSICIÓN CRÍTICA DE LA DOCTRINA DE VICO
(1871)

Antonio Labriola
(1843-1904)

[ANTONIO LABRIOLA, *Progetto di Esposizione critica della dottrina di Vico*, en LUIGI DAL PANE, *Antonio Labriola. La vita e il pensiero*, Edizioni Roma, Bologna, 1934, pp. 508-510].

* * *

Preámbulo general.

Breve preámbulo a la Comisión sobre la interpretación de la tesis – Vico como filósofo de la historia – Nosotros no vamos a ocuparnos de Vico como filósofo en general – Dificultad de la cuestión, por qué Vico no tiene un lugar en la tradición científica que le ha hecho la crítica progresiva de sus doctrinas – Posición de Vico con respecto a Italia y a Alemania.

1º – Posición de Vico hacia los antecedentes históricos y probabilidad de rastrear las conexiones.

Necesidad de renunciar a la posibilidad de reconectar a Vico con los precedentes históricos – Platón – S. Agustín – Grocio – Puffendorf – Cantoni exagera la influencia de estos sobre Vico – Vico ha ignorado a Montesquieu – Concepto del estado de Naturaleza según Vico.

2º – Precedentes de la *Ciencia Nueva*.

a) *De antiquissima Italorum sapientia* – Error en el problema – y contradicción con la *Ciencia Nueva* – b) *De uno principio juris* – Concepto histórico del derecho – Derecho y ética – Error de Cantoni – Las tres épocas del derecho – Primeros elementos de la Filosofía de la Historia.

3º – Ciencia Nueva.

Las dos *Ciencia Nueva* – Su diferencia. Divisiones de la *Ciencia Nueva* – Dificultades materiales para su comprensión e interpretación (Ianneli) – Diversos elementos que la componen – 1º Explicación del cuadro simbólico. 2º La tabla cronológica y sus anotaciones. 3º *Dignidades* y principios. 4º La Sabiduría poética. 5º El curso de las naciones. 6º El *ricorso*. 7º Conclusiones.

4º – Las ideas generales de Vico.

El concepto oscilante de la Providencia – La libertad humana y la Providencia – La naturaleza humana, la idealidad – La idea – Esquema psicológico: sentido - fantasía - intelecto. – Por lo tanto: tres edades - tres lenguas - tres religiones - tres políticas - tres derechos - tres sociedades – Falsa generalización de la historia romana – Ignorancia del Oriente – El Cristianismo puesto fuera de la historia.

Del *ricorso*. Error de este concepto – Crítica de este concepto – Defecto metafísico de Vico, y defecto de su intuición histórica – Él ha hecho una teoría histórica, no la filosofía de la historia fundada sobre el concepto del proceso único y uniforme – Naturalización de la historia.

La *Ciencia Nueva* como ciencia positiva de la historia.

1º – Descubrimiento del mundo prehistórico – Concepto de la lengua y del mito – Fuentes del lenguaje poético – del mito – de la leyenda – La Sabiduría poética – La intuición naturalista – La transformación de esta – Los caracteres poéticos – Exageración de este concepto.

2º El curso de la Civilización.

3º La historia romana – Italicidad – Tres elementos primitivos – Predominio del elemento latino – Importancia de la *gens* – La plebe y la clientela – La plebe y la clase agrícola – El censo, la deuda, el dominio directo, los matrimonios, la *lex canuleja*, el tribunado. Errores en la ley agraria y en la *lex poetilia* – Sulpicio, Cassio, Manlio, Maelio.

Vico y la Ciencia actual.

Traducción de Miguel A. Pastor Pérez

**Centenario de la muerte de Charles E. Vaughan.
«GIAMBATTISTA VICO: UN PIONERO DEL S. XVIII»
(1903)**

**CHARLES E. VAUGHAN
(1854-1922)**

EDICIÓN ORIGINAL: «Giambattista Vico: an eighteenth century pioneer», *Bulletin of the John Rylands Library*, 6 (3), 1921, pp. 266-288.

Traducción del inglés y nota preliminar por
George Leon Kabarity
EE. UU

LA INCOMPLETITUD DE LO CLARO

Nota al texto de Vaughan

George León Kabarity
EE. UU.

Contra ambas teorías, por tanto [...], el arma empleada por Vico es la apelación a la Historia – Esa es la tajante frase con la que Charles Vaughan, quien fue un profesor de Literatura Inglesa en la Universidad de Leeds hasta su muerte en 1922, resume la respuesta de Vico a la corriente imperante en su época: la que, dicho en términos muy generales, consideraba que todo podía ser penetrado por la racionalidad de la forma en que lo hacía en los campos científicos. Y es que el pensador napolitano no podía resignarse a aceptar que la filosofía política y los asuntos humanos en general pudieran ser abarcados satisfactoriamente por la racionalidad científica que con tanta eficacia podía predecir fenómenos naturales. Los asuntos humanos son diferentes, porque en ellos entra el misterio, la contingencia, el capricho personal y las decisiones no calculadas. Y es que, para Vico, poco respaldo en la realidad podría tener una sociedad cuyos miembros dirigen sus acciones regidos exclusivamente por la búsqueda del estricto interés individual.

Basta con echar una mirada al mundo a nuestro alrededor. Las personas, en multitud de ocasiones, hacemos precisamente lo que va contra nuestro interés, especialmente contra nuestro interés económico. Por eso, a ojos de Vico, Espinosa andaba errado cuando consideraba que a los hombres los conduce el interés individual. Un hombre así solo puede ser producto de la ficción.

Pero Vico no solo se oponía a Espinosa, sino también a Locke, quien plantea la historia como una lucha por parte de individuos por sus derechos. El napolitano, en este punto, se pregunta si tiene sentido hablar de *derechos individuales*, al menos de forma primigenia. Charles Vaughan anda acertado cuando señala que la teoría predominante en la filosofía política en la época en la que piensa y escribe Vico es la del contractualismo. También señala que esta teoría es muy profusa desde el punto de vista de sus posibilidades. En diferentes autores puede dar resultados muy diferentes. En Hobbes, dicho contractualismo nos lleva a la necesidad de instaurar un régimen tiránico que mantenga todos los excesos personales al margen para así evitar la guerra civil. En Locke, se convirtió en una herramienta que justificaba la lucha por los derechos individuales; y en Espinosa, se volvió en una posición que llevaba al utilitarismo y a la concepción de que los hombres andan movidos en sus quehaceres exclusivamente por la búsqueda del propio interés. Ahora bien, para nuestro pensador italiano, ni la teoría del Contrato en general, ni las ramas en las que fructificó podían encontrar respaldo serio en la realidad de las cosas humanas, a saber, en la historia.

La historia está hecha de otra madera, está hecha de las acciones humanas, y las acciones humanas no son siempre predecibles. Tratarlas, por tanto, como si fueran fenómenos físicos o naturales que se pueden predecir racionalmente resulta necio. Hay que volver a la historia. Esa podría ser la premisa de Vico, y eso es lo que hace; en concreto, siempre vuelve, como consecuencia de su mentalidad conservadora, a las historias de Grecia y de Roma y de sus mitologías. Este continuo retorno a los hechos históricos es lo que puede protegernos de la racionalidad limitante y típicamente moderna que se limita a analizar y predecir hechos futuros. Es lo que puede, además, reavivar la filosofía política. Vico quiere reivindicar una filosofía política que no trabaja con modelos ficticios y conceptos con poca correspondencia fáctica, como son el Estado de Naturaleza de Hobbes o de Locke o los derechos naturales de Locke. De hecho, Vico señala que no hay de forma primigenia algo así como unos *derechos naturales*, sino unos derechos de clase o de casta que se van extendiendo poco a poco a capas más amplias del conjunto de los seres humanos.

Charles Vaughan nunca puede insistir demasiado en que Vico es, ante todo, un pionero. Él abrió los caminos que serán más tarde explorados en el siglo XIX. Además, no hay que olvidar que Vico emprende una revitalización

de la poesía que hasta entonces se limitaba simplemente a copiar y analizar la realidad. Vico se contrapone frontalmente a las ansias cartesianas por la claridad y la distinción. En este sentido, la racionalidad científica calculadora es falsa por incompleta. No se niega que puede ser útil, pero no da una descripción real –completa– de lo que existe. La realidad se abre inevitablemente a la indeterminación y, con ello, a la infinitud. Esto es lo mismo que decir que la realidad es impredecible. Y una poesía que se precie debe ser capaz de mostrar ese carácter.

El texto de Vaughan es una introducción fantástica para cualquier lector que tenga un interés sincero en familiarizarse con la obra de Vico. Vaughan trata de forma sucinta y a la vez succulenta los aspectos más esenciales de su pensamiento, sin escatimar por ello en observaciones sobre el complicado contexto histórico en el que vivió. Además, el autor británico es en este sentido un privilegiado, porque su vida (1854-1922) transcurre en un periodo donde las potencialidades del pensamiento de Vico alcanzan su máxima expresión y donde puede sin duda vislumbrar el efecto claro de dicho pensamiento sobre los que le sucedieron. Por otro lado, no podemos ignorar el hecho de que Vaughan no es estrictamente un filósofo, aunque ello no le impidió dedicarse al estudio de la filosofía política. Sin embargo, él fue un doctor en Literatura. Quizás justo por eso (y no a pesar de eso, como muchos podrían pensar) es por lo que se sumergió en el rico surtidor de maravillas en que consistía la filosofía viquiana.



GIAMBATTISTA VICO: UN PIONERO DEL SIGLO XVIII (1903)

Charles E. Vaughan
(1854-1922)

RESUMEN: Tratando de demostrar el carácter único del pensamiento de Vico, Vaughan se embarca en este texto en la tarea de analizar los frentes en los que el napolitano supone un precursor de ciertas corrientes que no cobrarían vigencia hasta, al menos, un siglo más tarde, en pleno siglo XIX. Para ello, en primer lugar, describe brevemente el contexto histórico y cultural en el que pensó y escribió. En segundo lugar, explica el motivo por el que Vico puede verdaderamente ser considerado un reformador de la filosofía política. En tercer lugar, Vaughan trata de analizar su obra en tanto que sienta las bases de la mitología comparativa y la antropología. En último lugar, trata de la reforma de la poesía impulsada por el napolitano.

PALABRAS CLAVE: individuo, familia, mitología, historia, política, ciencia, sabiduría, derechos, Espinosa, Locke, Hobbes, Ch. E. Vaughan, G. León Kabarity [trad.].

ABSTRACT: In the endeavor to demonstrate the unique nature of the thought of Vico, Vaughan undertakes the task of elucidating all the aspects in which the Napolitan thinker can be considered a precursor of some currents that would not gain prominence until, at least, one century later, in the heart of the 19th Century. With this objective in mind, he firstly describes the historical and cultural context in which he thought and wrote. Secondly, he sets forth the reason why Vico can be truly deemed as a reformer of Political Philosophy. Thirdly, Vaughan attempts to scrutinize his oeuvre as it lays the groundwork for Comparative Mythology and Anthropology. Lastly, Vaughan addresses the reform of poetry inspired by the Napolitan.

KEYWORDS: individual, family, mythology, history, politics, science, Wisdom, rights, Spinoza, Locke, Hobbes, Ch. E. Vaughan, G. León Kabarity [transl.].

EDICIÓN ORIGINAL: «Giambattista Vico: an eighteenth century pioneer», *Bulletin of the John Rylands Library*, 6 (3), 1921, pp. 266-288.

El hombre de quien voy a hablar, Giambattista Vico, nació en 1668, justo el año posterior al de la publicación de *Paraiso Perdido*, y murió en 1744, el año del fallecimiento del Papa. Durante su vida, fue prácticamente una figura desconocida; y permaneció en la sombra durante cerca de un siglo tras su muerte. Michelet, el gran historiador francés, fue el primer académico en estimar de forma justa su importancia, al comprender, aunque fuera remotamente, la relevancia de las ideas que Vico había aportado al mundo y de la vasta fábrica de aprendizaje y criticismo que él había construido sobre dichas ideas. Ha pasado cerca de un siglo desde que Michelet (1828) hubiera redescubierto al hombre cuya tumba estaba cubierta de falsedades durante un siglo; y dudo si, incluso ahora, más que un mero puñado de académicos dentro de Italia son conscientes de lo que el mundo le debe a Vico, de la variedad de direcciones en las que él anticipó los más fructíferos desarrollos del pensamiento moderno, los más fértiles resultados del criticismo y de la investigación modernos.

Vico fue, sobre todo, un pionero. Él abrió una página nueva en la filosofía política y, accidentalmente, en el estudio de las historias griega y romana. Él fue el fundador de la Mitología Comparativa y de disciplinas similares. Fue el primero en intentar lo que desde entonces pasó a llamarse una Filosofía de la Historia. Fue el precursor del movimiento que, en el último cuarto del siglo XVIII, resultaría en el renacimiento la poesía europea.

¿Cómo podré, en tan poco tiempo, dar razones de su importancia? ¿Cómo podré expresarles a ustedes cualquier mínima noción del vasto campo que este académico creó?

Déjenme comenzar recordándoles cuál era la tendencia general del pensar y el sentir de la Europa occidental en el momento en el que se estaba formando. Vamos a examinar las líneas generales del mundo interior, el mundo del pensamiento y la imaginación, que se presentaban a un hombre cuyo tiempo de vida cubría el último tercio del siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII.

En el campo de la poesía, del pensamiento y el temperamento imaginativos, todos conocemos los rasgos esenciales de la atmósfera prevaleciente en aquel periodo de la historia. Era la época de Dryden y Pope, en Inglaterra; de Boileau y su preciado «buen sentido», su «legislación del Parnassus», en Francia; de una tribu de poetastros que débilmente seguían la senda recorrida por Pope y Boileau, en Alemania, Italia y España. Fue una era en la que la poesía

iba cada vez más renunciando a su propia naturaleza, en la que iba olvidando que su verdadera tarea es crear, esto es, «dar formas visibles a las cosas que no se ven». Fue una era en la que la poesía se iba contentando únicamente con reproducir, incluso con analizar, material que le era públicamente proporcionado desde fuera. En una palabra, fue una era en la que la Poesía, en los sentidos más elevados y nobles del término, permanecía imbuida en un sueño profundo.

Si nos volvemos hacia el campo del pensamiento especulativo, podremos rastrear las mismas fuerzas actuando; aunque, por razones por las que todo el mundo se imaginará, tuvieron un impacto negativo muchísimo menor. Era la época de Hobbes y de Locke, que desembocaría, con inexorable lógica, en la época de Hume y de los escépticos, de Voltaire y de los Enciclopedistas. Fue un periodo, una vez más, en el que la razón iba cada vez más y más renunciando a su capacidad creativa, llegando incluso a negarla por completo. La razón cada vez más se resignaba a la tarea más humilde de registrar y analizar el material que los sentidos proporcionaban desde el exterior; fue una era, en consecuencia, de materialismo, primero velada y luego exultante, en lo que se refiere a las fuentes y al alcance del conocimiento humano; fue una era de puro hedonismo o utilitarismo, en lo que respecta a la existencia activa del hombre, a sus motivos y propósitos como ser moral.

Ahora bien, contra todo esto Vico, por instinto, se había rebelado firmemente. En haber sido el primero en revolverse contra este fenómeno reside la importancia histórica de Vico. Otros, sin dudarlo, acabarían por seguir sus pasos: algunos de estos seguidores, quizá, tendrían un genio incluso mayor, y todos ellos tendrían una influencia mucho más poderosa y de más amplio alcance que la del mismo Vico. Pero el más temprano de estos seguidores, Rousseau, no había empezado a escribir hasta transcurridos cinco años después de la muerte de Vico, y no había alcanzado el cénit de su producción intelectual hasta una docena de años después (1762). En otras palabras, Vico, cuya obra principal (la *Ciencia Nueva*), había sido publicada por primera vez en 1725¹, se anticipaba a sus primeros seguidores por al menos una generación. Y si tomamos los logros más especiales de su genio, sus trabajos como

1. La segunda versión, que es un libro completamente nuevo, fue publicada en 1730. Una revisión de esta versión ha sido publicada en el año del fallecimiento de Vico (1744). Esta última conforma el texto de la segunda versión en la edición de Ferrari (6 Vols. Milán, 1854).

pionero en la Mitología Comparativa, sus trabajos como intérprete de la historia de los inicios de Roma, sus trabajos sobre el criticismo homérico, podemos ver que él se anticipó a Niebuhr al menos setenta y cinco años, a Wolf más o menos el mismo intervalo, y a Jakob Grimm por más de un siglo. Todos estos hombres citados, en completa ignorancia de que Vico les llevaba la delantera, estaban comprometidos en la exploración de las minas del pensamiento y del aprendizaje que Vico había dejado ya abiertas aproximadamente unos cien años antes de que ellos siquiera hubiesen empezado sus respectivas tareas. En toda la historia de la literatura no conozco un solo caso que se parezca lo más mínimo a esto.

Si algo puede aumentar nuestra sorpresa ante tan extraño portento, es el ambiente en el que Vico había nacido y había sido criado. Él era un italiano, un italiano en la época en la que Italia, que un día había sido la vanguardia del pensamiento y de la creación imaginativa, había pasado a competir con España por el puesto de lugar más corrupto e improductivo de Europa Occidental. Más que eso, él era un napolitano, y de todos los Estados italianos, Nápoles —que estaba infestada de bandoleros y cuya soberanía estaba dividida entre una raza de extranjeros degenerados, los Borbones españoles, y una muchedumbre nativa de mendigos de mucho cuidado— era el peor gobernado y el que más retrocedía. ¿Quién podía haber supuesto que semejante comunidad podía haber dado a luz al pensador más independiente de su tiempo, al hombre cuya misión, tal y como podemos ver ahora, era revolucionar el temperamento imaginativo e intelectual de toda Europa?

*Via prima salutis,
Quod minime reris, Graia pandetur ab urbe.*

Sí, aquí, en la marcha atrás de una civilización desgastada, vivió y murió el autor de la *Ciencia Nueva*: un oscuro profesor de retórica, que trataba de menguar su miseria impartiendo lecciones de gramática y componiendo elegías exageradas a Papas, Cardenales y Archiduquesas.

I

Este era el ambiente en el que se desenvolvía este autor. Ahora vamos a tratar de contemplarlo en acción. Y, primero, —ya que ese es el propósito principal de la *Ciencia Nueva*— mientras trabaja en la reforma de la Filosofía

Política. ¿Cuáles habían sido las ideas vertebradoras, cuáles los excepcionales resultados, de los que habían explorado en este campo durante los cien años previos a Vico, a saber, Hobbes y Locke, por un lado, y Espinosa por otro?

Las conclusiones prácticas de estos hombres fueron radicalmente diferentes. Todos, sin embargo, convergían en al menos un punto: todos ellos aceptaban la teoría del Contrato Social. Todos ellos asumían un «estado de naturaleza» original, un estado en el que todos los individuos serían absolutamente independientes los unos de los otros; entonces seguiría un contrato entre estos individuos aislados, a saber, un contrato por el que se establecería una sociedad civil y un gobierno instaurado. Pero, tal y como ustedes saben sin duda, la teoría del Contrato, al igual que como sucede con la mayoría de las demás teorías que durante un tiempo encuentran aceptación general, era una teoría que se prestaba a las más variadas interpretaciones. Era como una página en blanco, que podría adaptarse a los más diversos supuestos y que podía ceder a las más contradictorias conclusiones. En las manos de Hobbes, esta teoría llevó al puro despotismo, al más absoluto despotismo que el ingenio humano había podido jamás concebir. En las manos de Locke, esta teoría era una carta de libertad, de una libertad basada en los derechos naturales del individuo. En las manos de Espinosa, dicha teoría se convirtió en el puro evangelio del utilitarismo, en la teoría que contemplaba a la sociedad civil como formada y sostenida únicamente por la puesta en juego de los intereses individuales.

No obstante, todas estas teorías comparten un supuesto común: el supuesto de que el estado natural del hombre es un estado de aislamiento individual. Todos ellos, por lo tanto, son primigeniamente individualistas. Esto ocurre incluso con Hobbes, cuyos individuos están, en el estado de naturaleza, más aislados los unos de los otros (más hostiles los unos con los otros) de lo que podrían estarlo en cualquier otra forma de esta teoría proteica; y para quien, incluso después de que la sociedad civil, el gran Leviatán, hubiera tomado forma, estos individuos siguen estando igualmente aislados y solo el terror que todos comparten por la espada del tirano puede hacer que se unan. Precisamente porque permanecen aislados los unos de los otros, están estos individuos destinados a sucumbir por completo en su absoluta vulnerabilidad ante el poder ilimitado del tirano. Esto es todavía más obvio con Locke y Espinosa: con Locke, en virtud de sus derechos individuales, la fuente primordial del individualismo moderno; con Espinosa, en virtud de su insistencia en la absoluta suficiencia de los intereses individuales.

Ahora bien, Vico era radicalmente hostil a todas estas teorías, tanto en su forma como en su contenido. Era reacio a la maquinaria del Contrato y a las ideas en las que aquella reposaba. Y el eje principal de su descontento con estas teorías –incluyendo su maquinaria, sus ideas, sus supuestos– residía en el hecho de que estas teorías eran ahistóricas.

Y, primeramente, por el tema de la maquinaria. El estado de naturaleza, con todo su aparato de derecho natural y aislamiento individual; el contrato acordado por hombres que, dada la naturaleza del caso, no se puede suponer que sepan lo que una promesa significa: todos estos factores pertenecen de forma manifiesta al plano de la ficción. No tienen relación con las realidades de la historia o con cualquier cosa que remotamente se parezca a las realidades de la historia. Están en contra no solo de la evidencia disponible, sino también en contra de toda probabilidad. Incluso podríamos ir más lejos: podríamos decir que la realidad de dichos factores no es solo improbable, sino imposible.

¿Y qué hay de las ideas en las que descansa toda esta maquinaria? En este punto nos desvinculamos de Hobbes. Sus conclusiones eran demasiado extravagantes; y Vico, muy sabiamente, no creía que merecieran atención. Él se confrontó con Locke y Espinosa, atacándolos a base de argumentos históricos.

Empezaremos con Locke y su teoría de los derechos naturales. Esta teoría no murió con Locke y sus discípulos, sino que sigue siendo la teoría de la filosofía popular hoy día. Es verdad que Vico admite que a los hombres frecuentemente los mueve la lucha por sus derechos. Pero, si ustedes preguntan cuáles eran estos derechos en los estadios primitivos de los que tenemos registros históricos, encontrarán que precisamente *no* eran los derechos del individuo –los mismos derechos siempre, en todas partes y para todos– sino los derechos de una clase: los derechos, por ejemplo, de los patricios, en contraste con los plebeyos, de los plebeyos en contraste con los patricios. E incluso en nuestros días, podríamos añadir, ¿son las cosas muy diferentes a como eran entonces? Ahora los derechos de clases se sostienen en el más agudo contraste respecto a los derechos de los individuos. Distanto mucho de ser los mismos para todos, necesariamente conllevan un conflicto de intereses; y los derechos de una clase acaban siendo, con frecuencia, verdadera o falsamente, desventajas para otra clase.

La verdad es que la idea de los derechos naturales, comunes al hombre «en tanto que es hombre», no es en ningún sentido parte de la herencia original del hombre. No es fruto espontáneo de los instintos del hombre, o de su razón

práctica; es la creación de los filósofos. No es el regalo de lo que Vico llama *sapienza volgare*, la sabiduría del vulgo o la muchedumbre, sino que es el regalo de la *sapienza riposta*, la sabiduría recóndita de los doctos. Dicha idea había sido creada primero por los estoicos y por los juristas romanos. No jugó un papel significativo en los asuntos humanos y no tuvo ninguna influencia considerable en la conducta humana hasta la llegada del siglo XVII. No se había establecido definitivamente hasta que, hacia el final del siglo, había cristalizado con Locke y se había vuelto moneda común gracias a la gran autoridad de este filósofo.

Ahora pasaremos a Espinosa, cuyos tratados políticos Vico conocía muy bien, y cuya teoría era el blanco de las flechas que lanzaba el napolitano. Al rechazar la doctrina de los Derechos, Espinosa se había arrojado de lleno a sí mismo a la doctrina de los intereses: así, trabajó, con extraordinarios poder y esmero, esa teoría utilitarista de la política que, entre setenta y cinco y cien años más tarde, sería restablecida por Hume, Helvétius y Bentham. «Una compañía de comerciantes, una ciudad de charlatanes», ese es el despectivo veredicto que Vico lanza sobre esa concepción del Estado. Y me temo que debemos decir que dicha concepción se lo tenía bien merecido. Porque si la experiencia enseña algo, es esto: que, si los hombres son a menudo gobernados por sus intereses, entonces son todavía mucho más a menudo, y de forma mucho más tiránica, gobernados por sus pasiones, por sus deberes, por las tradiciones – sociales, morales y religiosas – de las que se nutrieron y que, aunque sujetos a modificación en el momento presente, se han presentado a estos hombres, aunque sin duda tras experimentar innumerables cambios, desde un pasado inmemorial. La teoría utilitarista, cuando la consideramos en profundidad, no es menos abstracta ni menos ahistórica que la teoría de los Derechos, pues el mundo no lo habitan máquinas calculadoras, sino hombres de carne y hueso.

Contra ambas teorías, por tanto –contra los campeones de la utilidad y no menos contra los campeones de los Derechos naturales–, el arma empleada por Vico es la apelación a la Historia: la apelación a la historia de las ideas, por un lado; la apelación a la experiencia universal de las comunidades civiles, por otro. Y cuando nos ponemos a considerar la teoría alternativa y más sostenible que él construyó, tenemos lo mismo una vez más. Es el método histórico –el método histórico aplicado de forma aún más rigurosa– el que él sigue. Haciendo esto, da un giro completamente nuevo a la Filosofía Política; abre la vena de la indagación en la que más tarde profundizarían Montesquieu y Burke.

Pionero como era, solo era de esperar que tuviera relapsos ocasionales: que se hundiera una y otra vez en el plano de la ficción de la que tanto luchaba por escapar. Pero estas desviaciones en su actividad eran raras y, una vez que él había empezado a recorrer su camino, eran cosa del pasado. En el boceto de su teoría política que estoy a punto de dar ahora, ustedes indudablemente van a reconocer las marcas que esas pequeñas caídas han dejado; y dejaré que ustedes mismos las descuenten tal y como ustedes lo consideren adecuado.

¿Cuáles –pregunta Vico– son los hechos que encontramos en la historia primitiva de la raza humana que nos resultan más familiares, en la organización política y en la vida familiar de la Roma primitiva?

Por un lado, se nos pone frente a dos estirpes diferenciadas, una estirpe de señores y una estirpe de subordinados, casi de siervos: una casta superior, con poderes exclusivos, costumbres exclusivas y bienes exclusivos que solo le pertenecen a ella; y una casta de subordinados, conscientes de su propia inferioridad, sin organización familiar tal y como la casta dominante vio adecuado instaurar, sin poderes ni derechos frente a sus señores, y, o bien excluidos de la religión y del culto de sus superiores o bien admitidos solo tras pasar por una odisea de sufrimiento. Y un estado de las cosas similar tenía lugar, por lo que sabemos, en la Grecia arcaica. Por un lado, teníamos los ilotas de Esparta y la vasta población esclava de Ática. Por otro lado, teníamos la existencia de familias que se llamaban a sí mismas Eupatridæ, patricios que, como los patricios de Roma, tenían el monopolio sobre todos los altos cargos, y hasta relativamente tarde sobre todos los altos cargos religiosos, en varios Estados de la Grecia primitiva. Se puede encontrar una situación paralela en los primeros registros de los hebreos, por lo que sabemos de los seguidores de Lot y Abraham, de los anticipos que siguieron a las errancias de Jacob: «Con mis cosas pasé sobre el Jordán, y ahora ya tengo dos campamentos». Y, ya en una era más tardía, de los Gabaonitas, admitidos como artesanos de la madera y aguadores entre los Hijos de Israel, y del «extraño que está dentro de tus compuertas» de los Diez Mandamientos.

Por otro lado, se nos pone frente a una forma muy llamativa de vida familiar, que reproduce a pequeña escala ese conflicto agudo de elementos diferenciados que era exhibido a gran escala por el Estado. A cada una de las familias dominantes se adhería un gran número de dependientes, de clientes, a los cuales Vico parece identificar con los plebeyos o la casta subordinada, del Estado considerado como un todo. Sea esta identificación llevada a cabo

por Vico correcta o no, estos dependientes estaban a todos los efectos y para cualquier propósito bajo la jurisdicción del Cabeza de Familia y eran contemplados como conformando, junto con el elemento Patricio, la familia en un sentido tan amplio que, tal y como la palabra *famulus* indica, acababa aburriendo habitualmente a los romanos. Luego está la peculiaridad de que, tal y como implicaba en la frase arriba dicha, cada Familia era muy independiente de la comunidad y de las leyes aceptadas por la comunidad, tal y como muestra la *patria potestas*, el derecho a la vida y la muerte que ostentaba el Cabeza de Familia sobre sus miembros: uno de los más extraños fenómenos, seguramente, en la historia primitiva del género humano. Se puede encontrar posiblemente un paralelo en el sacrificio de Iphigenia en los griegos arcaicos y el de la hija de Jefé en los hebreos. También puede encontrar un paralelo ciertamente en la práctica de los fenicios de hacer que sus hijos pasasen por el fuego de Moloch: *Et Pœnei solitei sos sacrificare puellos*, en el grito indignado de Ennio.

De estos dos indudables hechos de las eras históricas, Vico nos lleva a dos estadios sucesivos que deben, bajo su punto de vista, haberlas precedido –los cuales son, tal y como el sostiene, presupuestos por ellas– en el desarrollo prehistórico del hombre. El más temprano de estos estadios es aquel que nos pone ante el elevarse del hombre del puro salvajismo: los primeros y rudos comienzos de lo que, a falta de un término mejor, podríamos llamar civilización. El segundo de estos estadios nos pone ante el período, largo o corto, que medió entre esos primeros orígenes y la fundación de las comunidades civiles, esto es, del Estado histórico.

Su descripción del primer estadio, como todos los demás intentos por resolver la cuestión de los orígenes, es necesariamente una red de ficciones; y sería improductivo seguirle a través de todo su laberinto de conjeturas. Bastaría con remarcar sus más destacados resultados, aquellos que tienen mayor relevancia con respecto a los problemas vitales de la Filosofía Política.

Él infiere, entonces, que la estirpe dominante de los romanos primitivos y otros registros han tenido que ser descendientes de aquellos que fueron los primeros en dejar atrás la vida de «vagancia sin ley», de «comunismo bestial de bienes y mujeres», vida que él asume que ha sido lo que caracterizaba al género humano que inmediatamente siguió al Diluvio Universal; una vida en la que, visto desde fuera, en nada difería el hombre de las bestias. Estos ancestros primordiales de la casta dominante, estos pioneros de todo progreso

subsiguiente, deben, Vico supone, haber sido más delicadamente estructurados, más sensiblemente organizados, que la muchedumbre común del resto de la humanidad. Gracias a su naturaleza favorecida, ellos eran capaces de sentir fascinación y vergüenza ante las manifestaciones de un Poder superior; eran capaces de retroceder con horror ante la degradación en la que se habían permitido caer; eran capaces, por lo tanto, de arrancarse a sí mismos de dicha degradación y de convertirse –o más bien, de tomar el paso que acabaría por llevarlos a convertirse– por primera vez en seres –hombres– racionales. De este modo, cada uno de estos hombres abandonó el estado de vagancia sin ley, para vivir apartado de sus antiguos compañeros miserables, cada uno con su propia mujer elegida por él, en alguna cueva o algún claro del bosque primitivo; dejando así a los demás revolcándose en la ciénaga de la bestialidad de la que él había escapado. Este fue el primer comienzo de la Familia y, con ella, de todo aquello sobre lo cual el subsiguiente progreso de la humanidad ha sido construido. Este es, para Vico, el verdadero «estado de naturaleza» para el hombre, esto, y no la vida de deambulador incesante que él había compartido con las bestias. Con esto, por tanto, pasamos al segundo estadio de la existencia prehistórica del hombre, tal y como fue concebida por Vico, el cual es esencialmente la edad de la Familia.

¿Y cuáles –preguntamos– son las características de la Familia que fue así primeramente establecida? En el plano externo, era monógama; era una unidad completa en sí misma, absolutamente diferenciada de cualquier otra familia y, más aun, de cualquier comunidad mayor o más incluyente tales como la Tribu, la Ciudad o el Estado. Vico enfatiza que era «monástica, ciclópea y monárquica». En el plano interno –y esto es todavía más importante–, estaba regida por un estricto código de observancias religiosas, junto con un estricto código de deberes morales: de que ambos códigos se cumplieran se encargaba el Cabeza de Familia, el Padre, que conocía la voluntad de los dioses, que dirigía los sacrificios y que, de forma rigurosa, por no decir cruelmente, castigaba todas las ofensas ya fueran estas contra la tradición religiosa o contra la tradición moral. El Cabeza de Familia era, dicho brevemente usando de una vez el lenguaje de Vico, el Profeta, el Sacerdote y el Rey de su propia casa. Sobre la disciplina moral de la Familia primitiva, sobre el carácter esencialmente religioso de aquella, Vico no deja de insistir, por razones que irán apareciendo repetidamente en lo que sigue. Reliquias de este estado de las cosas –podemos añadir– pueden ser encontradas, por un lado, en el concepto de

patria potestas, del cual ya he hablado; por otro lado, en los dioses familiares, los Lares y los Penates, en la Antigua Roma; o, también, en la concepción de Jehová como el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob en los libros del *Génesis* y del *Éxodo*.

De lo que ha sido dicho hasta ahora, podemos sacar en claro que, en el principio, la Familia «monástica» descansaba exclusivamente en sus lazos de sangre: se trataba de la Cabeza de la casa y de sus descendientes de sangre, y nada más. Pero la Familia histórica, tal y como ya hemos visto, incluía –por lo menos en Roma y quizás también en otros lugares– un elemento foráneo, externo: a saber, un conjunto de dependientes, clientes, siervos y subordinados. ¿De dónde vino este elemento externo o foráneo? ¿De qué forma fue incorporado?

De la respuesta a la primera de las dos preguntas no podemos dudar. Dichos dependientes, Vico señala, solo podían proceder de los «vagabundos sin ley», que se quedaron deambulando sin cesar por «el vasto bosque de la tierra» después de que sus contrapartes mejores habían conseguido escapar de dicho estado. ¿Pero cómo se consiguió que dichos vagabundos los pasaran a seguir? En un plano abstracto, hay dos posibilidades: o por conquista o porque se entregaron voluntariamente. La primera opción debe ser descartada. La guerra entre las Familias ya establecidas y los vagabundos sin ley habría tenido que ser una guerra a muerte; cualquier prisionero capturado por las Familias habría sido sacrificado a sangre fría en el acto: *Saturni hostiæ*, de acuerdo con la sombría frase de Plauto. Por lo tanto, no queda otra opción que la de la rendición voluntaria: una rendición esporádica por parte de los que se ven a sí mismos como marginados a aquellos que estos perciben como sus mejores. Sería una rendición cuyos términos habrían sido dictados únicamente por el orgullo y la avaricia de sus nuevos amos. Una vez aceptados, pasarían gradualmente a formar parte de la Familia Ciclópea, pero, debemos insistir una vez, bajo condiciones de absoluta subordinación y dependencia.

¿Qué hechos podemos traer a colación para confirmar esta hipótesis, a saber, la hipótesis, por un lado, de la existencia de una Familia independiente y, por otro, de la existencia de dos elementos diferenciados –una estirpe dominante y una casta subyugada–? Para apoyar la primera hipótesis, podríamos apelar a dos cosas: primero, a lo que el Antiguo Testamento nos dice de los padres del pueblo judío, el cual, aunque no fuera prehistórico en el sentido estricto del término (ya que tenemos registros escritos de él), hace referencia

a un periodo anterior al de la fundación del Estado Judío. Podemos hablar de cómo Abraham y su familia deambularon, de cómo lo mismo hicieron su hijo y su nieto, de cómo ninguno tuvo un hogar fijo ni reconoció una autoridad humana superior a la suya. O podríamos apelar, como hizo Vico, a la tradición que prevaleció entre los griegos homéricos en lo que concierne a los cíclopes: una tradición que es aprovechada tanto por Platón como por Aristóteles para llevar a cabo la misma inferencia que la que Vico llevó a cabo:

θεμιστεύει δὲ ἕκαστος
παίδων ἢ δ' ἀλόγων, οὐδ' ἀλλήλων ἀλέγουσιν².

Vico encontró que la verdad de la segunda hipótesis –la de la existencia, en tiempos prehistóricos e históricos, de dos elementos separados y hostiles entre sí dentro de la Familia– puede ser confirmada en los mitos griegos primitivos: por ejemplo, en la historia de Cadmo, cuya interpretación viquiana espero proporcionar más adelante. Podemos mencionar también un famoso pasaje de la Odisea. Cuando Odiseo, en el mundo de las sombras, llama al alma de Aquiles «príncipe entre los muertos», Aquiles responde que incluso la más mezquina vida terrenal es mejor que la muerte. ¿Y cuál es la más radical miseria en la que él puede pensar? Pues la del «siervo del señor sin tierra»:

Preferiría deshonrosamente llevar
una carga de males y respirar el aire de los vivos,
El esclavo de algún pobre que trabaja para tener pan,
Que reinar como monarca de los muertos³.

Ahí reside la inferencia de Vico sobre el carácter de la Familia prehistórica: o, más bien, de la era prehistórica la cual, según él, no es nada más ni nada menos que la edad de la Familia. ¿Cómo, entonces, se pasó al siguiente estadio del progreso humano? ¿Cómo se dio el paso de la Familia a la Comunidad civil? ¿Y cuáles eran las marcas que distinguían dicho estadio de lo que Vico había llamado estado de naturaleza? Si intentamos responder la primera pregunta, solo podremos obtener conjeturas, y no merece la pena seguir los intentos de Vico por responderla. Una cosa está clara: que, a medida que las familias monásticas aumentaban de tamaño, los contactos y las colisiones

2. *Odisea*, IX., 114-115. Ver Platón: *Leyes*, III, III; Aristóteles, *Política*, I, I.

3. *Odisea*, XI., 489-491 [N. T.: en la versión original se usa la traducción de Pope].

entre ellas tenían que ser cada vez más frecuentes, y que ello sería la causa que los impulsaría a forjar alianzas las unas con las otras, para finalmente unirse en algún tipo de unión orgánica y permanente unión que sería el germen de la comunidad civil, o del Estado. Semejante unión entre cuerpos ya organizados, tales como las Familias del estado de naturaleza viquiano, es algo manifiestamente diferente de la hipótesis individualista de una unión entre individuos previamente aislados; y está libre de prácticamente todas las objeciones a las que la hipótesis individualista tenía que enfrentarse. Porque los miembros de una Familia, sobre todo de una Familia espartana, tal y como Vico la retrató, han tenido que pasar por una larga disciplina de acción conjunta y paciencia para con el otro; ya tuvieron que, tal y como la agudeza de Hume fue capaz de apreciar, «reprimir sus dimensiones más rudas y sus afectaciones más antisociales» en el proceso⁴.

Respecto a la segunda cuestión, podemos pisar tierra firme. Los efectos, aunque no las causas, de la transición a la Sociedad Civil son obvias para toda la subsecuente historia de la humanidad. Son cuestiones no de conjetura, sino de la experiencia cotidiana y de la historia. Será suficiente si nos detenemos en dos de estos efectos. El primero se explica a sí mismo: es simplemente aquel que está involucrado en el cambio desde una unidad más estrecha a una unidad más ancha, desde una comunidad de sangre a una comunidad basada en la convergencia de tradiciones religiosas y morales, en la convergencia –lo que no excluye choques ocasionales– de intereses, en el orgullo que los hombres sienten ante recuerdos comunes y el mantenimiento de ideales compartidos. Esto choca con el espíritu de la nueva creación. Ya que, por su forma externa, solo necesitamos decir que lleva consigo necesariamente una transición de la monarquía a la aristocracia. La cabeza de cada Familia, rey de su propio círculo, ahora toma su lugar en igualdad de condiciones con todas las demás cabezas de familia, en el seno del gobierno de una comunidad mayor, el Estado. En este punto –y él era el primero en insistir sobre ello–, Vico está convencido. El supuesto de que la Monarquía era la más antigua forma de gobierno civil es, a sus ojos, pura ilusión. La *Iliada* sola es suficiente para probar que la forma prevaleciente en la Grecia arcaica era la Aristocracia. Y lo mismo se puede aplicar a la Roma originaria. Incluso estando bajo reyes,

4. *Tratado de la Naturaleza Humana*, Libro III., Parte II., § 2. [N. T.: Vol. II., p. 260 de la Edición de Gree. Traducción nuestra].

Roma, al igual que Polonia más adelante en la historia, era manifiestamente una Aristocracia. El Rey no era otra cosa que un *dux* electo; lo sustancial del poder estaba en manos de una casta hereditaria de nobles, en otras palabras, en manos de la Aristocracia.

De esta forma volvemos al punto en el que empezamos: en el Estado histórico, tal y como se revela en los registros más tempranos. Un Estado compuesto todavía de Familias muy independientes; un Estado compuesto de dos órdenes o estirpes distintos, por no decir hostiles: uno dominante y otro subordinado. Los «derechos» de semejante comunidad, tal y como la historia temprana de Roma prueba, son los derechos de la casta gobernante, la aristocracia, los Patricios; la casa subordinada, los plebeyos, no tienen derechos en absoluto. Y la historia subsecuente de la comunidad es la de la larga lucha entre los dos Órdenes: una lucha en la que la casta que tiene el poder se ve obligada a despojarse a sí misma, uno por uno, de sus privilegios exclusivos, para así conceder a los plebeyos los derechos que, en el principio, había celosamente guardado para sí misma: una herencia sagrada que, en los nombres igualmente de la religión y de la moralidad, se suponía que tenía que proteger de la profanación de la «canallesca muchedumbre». Así, los derechos, que en sus orígenes habían sido un privilegio exclusivo de unos pocos, después de eras de conflicto, pasan a extenderse al grueso de la comunidad. No se extenderían, sin embargo, hasta que la idea de Derecho, de la obligación religiosa y moral, sobre la que estos derechos se fundaban, hubiera sido previamente aceptada tanto por los muchos como por los pocos elegidos; no hasta que los súbditos se hubieran hecho a sí mismos dignos de disfrutar los derechos de sus amos tras haber previamente abrazado su código de Derecho.

De ahí se sigue que los derechos de nacimiento, de estirpe y de casta sean anulados, y el lugar que estos dejan sean tomados por los derechos del talento, del conocimiento y de la virtud: los únicos derechos que pueden justificarse a sí mismos ante la razón; los únicos derechos que dan legitimidad a la petición por parte de alguien de tomar parte en el gobierno de cualquier Estado bien ordenado que se precie. Y si se pregunta qué maquinaria externa está mejor adaptada a la tarea de asegurar su influencia debida sobre semejante cualidades, entonces Vico, un conservador nato, tiene la respuesta preparada: el establecimiento de la propiedad como forma de cualificación, tal y como sucedía en los días de la gloriosa República Romana. Puesto que esa sería la única forma de confinar el poder político a las clases que pueden permitirse el ocio;

y es únicamente en estas clases ociosas donde, con las debidas excepciones, estas cualidades indispensables pueden ser halladas. En esto, como en todo lo demás, Roma es el modelo del Estado bien ordenado⁵.

Esta, en la concepción de Vico, es la tercera y última revolución que marca el movimiento hacia arriba del progreso humano. Todos los cambios que se siguen de aquí en adelante no son sino pasos que se suceden en el inevitable proceso de deterioro. La gente común, una vez que obtienen sus derechos, pronto empiezan a abusar de ellos; la cualificación por propiedad es barrida y pisoteada; la igualdad lleva a las conductas licenciosas; y la monarquía –incluso quizás despotismo– es invocada como la única barrera contra la anarquía. La monarquía lleva al lujo y al afeminamiento; y eso deja a esos debiluchos degenerados a merced de invasores más tenaces y más sobrios, más temerosos de Dios que de ellos mismos. La civilización antigua es derrocada por su propia debilidad, más que por la fuerza del conquistador; y el caos viene otra vez:

Aquella a la que naciones poderosas veneraban,
Como un desolado y desesperado náufrago,
Se ejecuta a sí misma de forma deshonrosa.

Así ha sido desde el principio. Así será en el final. Fundada en la religión y la virtud en sus inicios más crudos, la comunidad debe continuar teniendo su base en la religión y la virtud, o perecerá miserablemente. Esta es la inexorable ley de la Historia. Esta, y no el absurdo choque de intereses, es la lección que la Historia –que la Filosofía que interpreta los hechos de la Historia– nos enseña incansablemente.

II

Esto debe servir como líneas generales del trabajo de Vico como filósofo político. Con sus trabajos en otros campos podemos ser más breves, empezando por sus estudios de Mitología Comparativa y similares. Buena parte de lo que podría ser dicho en esta materia ha sido ya virtualmente anticipado en mi tratamiento de su filosofía política; y de la forma como él abarca las Historias Griega y Romana, podrán ustedes hacerse una idea de cuán original era en

5. *Scienza Nuova* (Segunda Versión), p. 568.

el tratamiento de semejantes materias: lo que yo quería decir cuando dije que él debía ser contemplado como el fundador de la Mitología Comparativa y de la Antropología; que la *Scienza Nuova* es la fuente primigenia a la cual *Deutsche Mythologie* de Grimm y cientos de otros trabajos, hasta *The Golden Bough* acaban retornando. Solo necesitamos añadir unas pocas palabras acerca de los métodos que él siguió y las fuentes de las que bebió en su pensamiento.

El método que él sigue aquí ofrece un curioso, pero muy instructivo, contraste con respecto al que siguió en su Filosofía Política. En la Filosofía Política –en lo que concierne a la cuestión de los orígenes– su método es rigurosamente deductivo. Empezando por hechos indudables de la era más antigua de la que tenemos registros escritos –hechos, sin embargo, que fue el primero en interpretar correctamente– él se remonta a los hechos que aquellos hechos nos obligan a presuponer en la era prehistórica. En Mitología Comparativa, su método es, de forma necesaria, completamente diferente. Aquí es sobre todo una cuestión de interpretar hechos. Aquí, por lo tanto, inducción y deducción están absolutamente mezclados, fundidos en una especie de intuición que, de una forma demasiado precipitada, pasa a ser pura adivinación. Este método, con sus peligros, parece ser inherente al estudio. Para bien o para mal, ambas dos reaparecen en todos los trabajos capitales sobre la materia; y Vico, como pionero, está más expuesto a los peligros que el mejor de sus sucesores. En particular, podría pensarse que él se había convertido en un esclavo de los ídolos del aula de clases, que ansiosamente había puesto todo al servicio de sus estudios favoritos. Sin embargo, incluso aquí, a la luz de subsiguientes caprichos, sus errores son instructivos. Si él es el capaz de sacar un significado político a todos los mitos, sus sucesores están igualmente preparados para convertirlos en alegorías de la historia natural. El Rey Arturo ha sido convertido en un mito solar; Sansón también se ha convertido en un mito solar; no conozco de ningún hombre o cosa que no haya sido convertido en un mito solar. Bajo estas circunstancias, cada uno puede servir para corregir a los otros. Ninguno hace suficientes concesiones a lo que Grote, con un toque de pedantería, llama «facultad mitopéutica»: la pura delectación en contar una historia por la historia misma. Ambos –por el interés de su propio estudio– se exponen a sí mismos a la réplica de Sganarelle: «Vous êtes ofèvre, M. Josse».

Como muestra del método de Vico, en su mejor faceta y a la vez la más arriesgada, cito su interpretación del mito de Cadmo y los dientes del dragón. La matanza de la serpiente simboliza el aclaramiento del «vasto bosque de la

tierra», la hazaña tantas veces atribuida a Hércules. Los dientes del monstruo, sembrados en suelo virgen, representan los dientes del arado con el que la tierra era labrada. Las rocas lanzadas por el héroe simbolizan esas tierras endurecidas que sus siervos habrían de buen agrado arrebatado y cultivado para su propio provecho. Los hombres armados que brotaron de los surcos son los héroes o los nobles, que se unen entre ellos para defender lo suyo frente a los ladrones: luchando no, como la leyenda vanamente proclama, uno contra el otro, sino contra los siervos rebeldes. Los surcos son las «órdenes», los rangos disciplinados de los nobles, el fundamento sobre el que la entera estructura de la autoridad aristocrática o feudal estaba basada. Finalmente, la serpiente en la que Cadmo se convierte es una imagen –la imagen reconocida en tiempos primitivos, del mismo modo que aún se reconoce en China y en Japón– de la autoridad legítima, cuyo signo externo es el hecho de que posee la tierra: *Cadmus fundus factus est*, tal y como dice la frase latina, en la forma más arcaica del lenguaje. Así, «se ve que la leyenda entera preserva en su interior varias eras de historia poética»: es un resumen imaginario de una pugna, la más funesta de todas, la cual, en verdad, literalmente persistió generación tras generación. ¿Ha habido alguna vez algo tan ingenioso? ¿Ha habido alguna vez algo que haya suscitado dudas más formidables?

Tiemblo ante el pensamiento de cómo otros devotos del Gran Dragón podrían contemplar esta interpretación. Quizás habría que dejar que Vico y ellos resuelvan esa disputa por ellos mismos.

La pregunta sobre las fuentes de las que Vico bebe en este campo pone sobre la mesa diferentes y curiosas cuestiones. Él hace ciertos bocetos de los viajeros del siglo XVII –que no del XVIII–. Sin embargo, quizás debido a que desconoce cualquier otra lengua moderna que no fuera la suya propia y el español, no se le debe pedir tanto; y su referencia a esas fuentes es, tenemos que decir, comúnmente de una naturaleza obvia. Él le debe mucho a las costumbres de su propio país. Menciona, por ejemplo, tal y como Boccaccio había hecho antes de él, la costumbre napolitana de tirar incienso al fuego en Nochebuena, y conecta esto con cómo los romanos otorgaban sacralidad al fuego y al agua. Esto abriría todo un nuevo –y tal y como Grimm y otros notaron–, un maravillosamente rico frente de investigación. En lo principal, sin embargo, él se limita a la mitología de Grecia y Roma y trata de demostrar, y lo hace, cómo de magnífica es la luz que cada una de estas mitologías arroja a la otra: o más bien cómo de magnífica es la luz que la mitología Griega

arroja sobre la historia política y las condiciones políticas primitivas tanto de la propia Grecia como de Roma.

Hay una fuente –disponible, no tanto para una Mitología Comparada sino para las materias afines a una Historia y una Antropología comparativas– que él de hecho ignora: la de los registros primitivos del pueblo judío, tal y como se encarnan en los primeros libros del Antiguo Testamento. De todos los baluartes de la Historia primitiva y de las costumbres primitivas, esta es la más rica. ¿Por qué, entonces, Vico no sacó mayor provecho de ella? La respuesta es simple: la piedad se lo prohibía. En el nombre de la Iglesia (él pertenecía al sector más tradicional de la ortodoxia) continuamente rehusó aprovecharse de sus conocimientos –los pocos rasgos que he dado de esta fuente, por el bien de la claridad, han sido sobre todo proporcionados por mí mismo–, no dejó de insistir en que, entre judío y gentil, entre un desarrollo sobrenatural y un desarrollo puramente natural, no puede haber, por la misma naturaleza del caso, ninguna medida común.

Aun así, siendo obstinado como era, hay momentos en los que, a pesar del Papa y del Cardenal, no podía abstenerse de romper la norma: lo justo para dejar indicado lo que podía haber hecho si hubiera vivido en circunstancias más favorables, pero solo eso. Debemos estar agradecidos por estas pequeñas pistas, y solo lamentar que su sensatez no le hubiera permitido ir más lejos.

III

Vico también ha sido considerado el fundador de lo que se dado en llamar Filosofía de la Historia. ¿Cuál es el significado del término? ¿Hay algún sentido en el que pueda decirse que representa un ideal que está al alcance de las limitaciones humanas? Es esa una cuestión que ha sido acaloradamente debatida; y, sin ser yo ni filósofo ni historiador, paso a abordarla con incomodidad.

Hay, supongo, tres sentidos que se pueden dar al término. La Filosofía de la Historia puede ser contemplada como un estudio que nos permite predecir el futuro: la «Ciencia de la Historia», como solía alegremente llamarse hace unos cincuenta años. O podría ser considerada el estudio que ofrece una explicación racional del pasado: una teoría consistente consigo misma y con los hechos principales documentados por registros auténticos del pasado. Es este el sentido que se da más a menudo al término: el sentido que se presentó a Hegel y sus contemporáneos y que es trabajado precisamente por Hegel en su

Filosofía de la Historia. O, por último –bajando ya a una más humilde y modesta concepción– el término podría significar únicamente la suma de conclusiones que investigadores competentes han sacado de los hechos de la Historia: generalizaciones, más o menos amplias, que ellos han construido –cada uno de ellos teniendo en cuenta su propio campo de estudio– sobre los registros de la Historia. Es manifiesto que esta es una concepción mucho más limitada que las otras dos: tan limitada que el campeón de las concepciones más ambiciosas rechazarían el calificativo de Filosofía de la Historia.

¿Qué tenemos que decir de estas concepciones rivales? Lo primero, la «Ciencia de la Historia» debe, creo, ser rechazada sin contemplaciones. Suponer que es posible predecir las grandes revoluciones de los asuntos humanos es no entender la forma de ser de la Historia, es malinterpretar la naturaleza entera del crecimiento orgánico, que es la esencia de la Historia del hombre. Un astrónomo puede predecir el retorno de un cometa con absoluta precisión. Pero un biólogo no puede predecir el próximo estadio en el desarrollo de la vida animal; ni puede un historiador o filósofo predecir el próximo estadio en el progreso de la humanidad. La Historia nunca se repite; y suponer eso es la más salvaje de las ilusiones.

De la segunda concepción, que es la elaborada por Hegel, tenemos mucho más que decir. Pero debe hacer frente a dos grandes objeciones. Dado el gran componente de accidentalidad, de capricho personal, que pertenece a la acción y al carácter humanos, ¿es posible reducir el entero curso de la historia humana a las rígidas leyes de la necesidad filosófica? Y dadas las limitaciones de la fragilidad humana, ¿es concebible que cualquier hombre pueda combinar en sí mismo el conocimiento vivo de todos los hechos y condiciones materiales, por un lado, y ese genio especulativo por otro, ambos de los cuales son indispensables para el ideal hegeliano?

La tercera concepción, aquella que se limita a generalizaciones sacadas directamente de los hechos, es más modesta y, por tanto, menos susceptible de recibir objeciones. Se trata de hecho de la concepción tácitamente adoptada, el método realmente seguido por todo historiador que aspira a ser más que un mero cronista de los eventos. Él selecciona sus hechos, saca conclusiones de ellos, hace generalizaciones más o menos amplias de ellos. Sin duda, el grado de fidelidad en estos asuntos es mayor ahora que hace cien, o incluso cincuenta años; y eso significa que ahora pedimos mayor exactitud y cuidado al aseverar los hechos y mayor rigor al generalizar y al sacar conclusiones de

los hechos que en el pasado. Este ha sido uno de los mayores logros de la academia en nuestros días: este, y el entusiasmo con el que los académicos se han embarcado en la tarea de explorar y filtrar la vasta masa de material que durante mucho tiempo fue relegada a la podredumbre en la Oficina de Registros y en otros archivos públicos y privados. El primer resultado de esta inmensa labor fue hacer que los hombres fueran más desconfiados hacia reconstrucciones como la que Hegel intentó hace ahora un siglo. Pero, a medida que el tiempo sigue pasando, es posible, e incluso probable, que la más cauta de las generalizaciones obtenidas por los nuevos métodos resulte tener más puntos de contacto de lo que podría parecer en primera instancia. Es incluso posible que acabemos al final llegando a las extremidades diseminadas –no puedo pensar que jamás sean más que extremidades esparcidas– de la visión que sobrevoló sobre la mente de Vico: la de «esa historia ideal y eterna que corre su curso en la historia». Esto es lo que vamos a mostrar.

La frase memorable que he citado es por sí misma suficiente para que tengamos una idea de la posición que Vico tenía en este asunto. La verdad es que todas y cada una de estas tres concepciones de la Filosofía de la Historia –pero, sobre todo, la segunda, la hegeliana– son reflejadas en su libro. Su teoría general del curso de la Historia puede ser descrita como una combinación de las dos primeras concepciones. Reúne la convicción de que el largo desarrollo de los acontecimientos desde el principio hasta «la última sílaba del tiempo registrado» forma un todo providencial, y por tanto inteligible, y la convicción de que el pasado es un fiel reflejo del futuro, y por lo tanto de que el futuro se puede prever desde el pasado. Y si preguntamos cómo es posible que esto sea así, su respuesta es muy simple: que, en ciertos intervalos, la continuidad del progreso del mundo es quebrada violentamente; que del orden establecido pasamos de nuevo al caos; y que el nuevo orden, en su lento resurgimiento a partir del caos, reproduce de forma fiel todos los estadios –la Familia monástica, el Estado aristocrático que surge de ella, la Democracia de la virtud, la Democracia de la licencia, la Monarquía de las restricciones, la Monarquía del lujo y, finalmente, la disolución de general– que habían marcado primero el crecimiento y luego la lenta decadencia y la caída del viejo orden. Semejante ruptura en la continuidad tuvo lugar con la caída del Imperio Romano y la venida de los Bárbaros. Esto seguirá pasando, en intervalos más o menos regulares, mientras el hombre permanezca sobre la faz de la Tierra. La recurrencia de estos periodos es descrita por Vico como «flujo y reflujo»,

el *corso e ricorso*, de la historia humana. Y basta un vistazo para darnos cuenta de que esto no es más que la teoría aristotélica de los cataclismos, solo que renovada, bajo un leve disfraz, para la ocasión. La única diferencia es que, para Aristóteles, el cataclismo es un desastre físico, el hundimiento de la tradición ampliamente extendida; para Vico, por el contrario, es una catástrofe moral, causada por la acción humana, por la corrupción gradual a la cual todas las cosas humanas se hallan providencialmente condenadas.

Sería inútil embarcarse en una crítica detallada de esta teoría: sus debilidades son demasiado manifiestas. Me contentaré con subrayar dos aspectos generales. La conclusión falla, porque se halla construida sobre premisas que atienden a un hecho demasiado concreto: en efecto, solo se centra en las circunstancias que atañen a la caída del Imperio Romano. Por lo tanto, desde el principio hasta el final de su investigación, el mundo entero se ve constreñido por el molde creado por la Historia de Roma. No es ni la primera ni la última vez que la mano muerta de Roma ha sido invocada para reprimir y sofocar el crecimiento vivo del presente. Por otro lado, sería injusto negar que la teoría de Vico, aunque débil en su esquema general, se halla, al nivel del detalle, llena de sugerencias fructuosas. Tal y como hemos visto, echa luz a las historias primitivas tanto de Grecia como de Roma: de hecho, el de Vico fue el primer trabajo racional confeccionado sobre la materia. Y nadie puede leer la *Scienza Nuova* sin sentir que su interés sobre las ideas tiene que ver con esto tanto como su interés por los hechos. En su mente, las dos cosas son inseparables.

IV

Ahora nos centraremos en el último logro de Vico: su trabajo como heraldo de la gran revolución que, años después de su muerte, se extendería por la poesía europea.

La teoría viquiana de la Poesía está ella toda influenciada por su propia visión de la vida: si preferimos decirlo así, por su filosofía de vida. Y de forma similar a como sus especulaciones políticas estaban en gran parte determinadas por su oposición a Locke y Espinosa, también su visión de la vida y la poesía era, en gran medida, producto de la hostilidad a Descartes. Se ha dicho con frecuencia –y creo que con justicia– que la naturaleza abstracta de la Filosofía Cartesiana ha sido en gran proporción responsable de las abstracciones y de la consecuente falta de nervio de la poesía europea en la época de Boileau

y Pope. Es precisamente esta característica del sistema de Descartes, y de la poesía que fue de la mano de aquel, la que desataba la ira de Vico: esa característica, y las ansias por la distinción, por el análisis agudamente definido y por la precisión quirúrgica que están tan estrechamente relacionadas con ella.

Por el lado de la Filosofía, Vico dice lo siguiente. Es engañoso afirmar que el carácter distinto de las ideas es la más segura evidencia de su veracidad. Más bien al contrario, es el signo más seguro de su incompletitud, o incluso de su falsedad. En los campos del saber más abstractos –en matemáticas y en física, por ejemplo– este carácter de distinción puede ser útil. Pero en todos los demás campos de la experiencia –sobre todo, en aquellos relacionados con la vida moral, política, imaginativa y religiosa del hombre– es una pura ilusión: «es más bien el vicio que la virtud de la razón del hombre». Y en estos campos solo se puede alcanzar dicho carácter de distinción a base de constreñir dentro de límites finitos lo que es ilimitado e infinito. Las ideas a las que se podría llegar con ese método podrían ser distintas, pero también, justo por eso, radicalmente falsas.

Cuando sufro, por ejemplo, no puedo percibir ninguna forma a mis sufrimientos, ni tampoco ponerles ningún límite. Mi percepción de ellos es infinita y, porque infinita, es también prueba de la grandeza de la naturaleza del hombre. Es una percepción vívida y más luminosa que todas las demás: tan luminosa de hecho que, como el sol, solo puede ser observada a través de gafas oscurecidas⁶.

¿Fueron estas palabras escritas al principio del siglo XVIII o al principio del XIX? ¿Fueron escritas por Vico? ¿O por Carlyle? ¿O por alguno de los románticos o filósofos alemanes en los que Carlyle en gran medida se inspiraba? Si no supiéramos lo contrario, nos habríamos decantado por la segunda opción. Es curioso que haya un poema de Wordsworth en el que ustedes encontrarán precisamente la misma ilustración, para expresar precisamente la misma verdad:

La acción es transitoria, un paso, un soplo,
Un movimiento de los músculos, de esta forma o de la otra.
Está hecho; y después de la soledad
Nos preguntamos sobre nosotros mismos, como hombres traicionados.

6. *De antiquissima Italorum sapientia* (1710), *Opere di Vico*, II, p. 85.

El sufrimiento es permanente, obscuro y lúgubre,
Y comparte naturaleza con la infinidad⁷.

En lo que atañe a la poesía, la revuelta de Vico tiene quizás una significación incluso más profunda. Lo que le enfurecía, lo mismo que enfurecería, dos generaciones después, a Alfieri, era el carácter prosaico y la frialdad, el afeminamiento y la falta de nervio que afligía a la poesía creada bajo la legislación de Parnassus. Lo que echaba de menos era la «inmersión en los sentidos y las pasiones», el ser de carne y hueso, la vivacidad, el imaginario que habla por sí mismo y que brota sin límites y sin que ello sea buscado desde lo más profundo del corazón del poeta, la «ferocidad» (para usar la palabra de Alfieri) que él encontró en Dante, en las leyendas y mitos poéticos de la Grecia arcaica: sobre todo, en Homero. Lo que echaba de menos era Aquiles plantando cara a Apolo. Era Aquiles lleno de compasión cuando escuchaba a Príamo suplicando el cuerpo de Héctor y, en el mismo momento de calma, entrando en ingobernable cólera una vez más al oír la primera palabra que le desagradaba. Era Odiseo aguardando su momento bajo ofensas e insultos y, cuando su momento había llegado, saltando sobre la entrada, quitándose sus harapos y apuntando su amarga flecha de la venganza al corazón de sus enemigos y mofadores. Era Ugolino mordiendo la cabeza de su asesino en el charco congelado. Si Vico los hubiera conocido, habría sido Gunnar y Hogni hablando sin parar para menospreciar a su conquistador, en la fosa de serpientes. Habría sido Lear enloquecido, con el corazón roto e indefenso, sin dejar de ser «él por entero un rey». Habría sido Otelo lanzándose a sí mismo sobre la cama al lado de su esposa asesinada. Su última exhalación podría caer sobre los labios de ella. Habría sido Gastibelza trastornada por los vientos de la montaña, más irremediadamente trastornada aun por el aguijón de la traición una mujer. Habría sido Gilliatt resistiendo solo contra el viento, las olas y los monstruos de las profundidades. Habría sido Gimourdin, furioso como las cenizas, dictaminando la sentencia para Gauvain.

Fue la pasión por los grandes asuntos de la poesía lo que llevó a Vico al estudio crítico de Homero: a esas teorías sobre la autoría de los poemas homéricos que con frecuencia se considera, erróneamente, que surgieron con Wolf (1795). Vico había llegado temprano a la conclusión –una conclusión muy sensata, por lo demás– de que la *Ilíada* y la *Odisea* no pudieron de

7. *The Borderers*, Acto III.

ninguna forma ser elaboradas por el mismo autor: la diferencia entre las condiciones sociales retratadas en los dos poemas es demasiado grande, las discrepancias geográficas (y no solo geográficas) son demasiado serias, como para concluir algo diferente⁸. En sus últimos años, él fue mucho más lejos: mucho más lejos, y de forma más discutible⁹. Llegó a pensar, como Grimm y otros pensaron desde entonces, que ninguno de los poemas puede atribuirse a un solo autor; que cada uno es la creación, no de un solo poeta, sino de toda una raza de hombres. Que en ambos poemas –particularmente en la *Iliada*– hay interpolaciones que en ocasiones llegan a formar largos pasajes, y no creo que nadie en su sano juicio pueda hoy negar esto. Pero la doctrina de la generación espontánea está diseñada para hacer tambalearse hasta a la fe más robusta. Ni el carácter de Aquiles, que corre como un hilo de oro a lo largo de todo el texto de la *Iliada*, y que es una de las mayores hazañas imaginarias de todos los tiempos, ni la venganza de Odiseo, la cual ocupa exactamente la mitad de la *Odisea* entera, han podido tomar forma en una mente que no fuera extremadamente dotada. Presuponer otra cosa es ir contra toda probabilidad, es ir contra todo lo que sabemos sobre la inspiración poética operativa.

Pero, después de todo, la importancia de estas cuestiones críticas puede ser fácilmente sobreestimada. La verdadera «cuestión homérica» no es una cuestión de autoría, ni de condiciones sociales, ni de geografía, sino una cuestión de apreciación poética: lo único esencial es que debemos abrir nuestras mentes al poder imaginativo supremo de estas dos creaciones mágicas. Y, con todos sus instintos críticos, Vico fue el último hombre en el mundo en cuestionar la verdad de esta aserción: el último hombre en el mundo en permitir que sus intereses de anticuario se quedasen con lo mejor de su sentido de la poesía. Y porque él nunca sacrificó lo más a lo menos importante en estos asuntos, yo he afirmado –y, convencido estoy de que lo hice con justicia– que él se distingue por ser el primer heraldo del renacimiento poético del siglo XVIII: el primero en reclamar que la poesía fuera liberada de la jaula dorada en la que Pope y Boileau la habían encerrado, y que se le devolviera la libertad de su cielo y tierra originarios. En este sentido, él fue el precursor de Goethe en Alemania, de Victor Hugo en Francia, y en nuestro país de todo un «nido

8. Tan lejos llegó en su tratado en latín, *Jus universum*, de 1720. [N. T.: Se refiere a *De universi iuris uno principio et fine uno*, libro I del llamado *Diritto universale*].

9. Ver Libro V. de la Segunda Versión de *La Scienza Nuova* (1730-1744): *Il vero Omero*.

de pájaros cantando»: Wordsworth y Coleridge, Keats y Shelley, Byron y Walter Scott. Añadan esto a sus otros méritos, y tendrán que admitir que Vico era el gran príncipe de los pioneros.

«Él escribió en el siglo XVIII», como dice Michelet, «pero escribió para el siglo XIX». Sí, y podríamos añadir –ya que el mundo todavía sigue en deuda con él–, escribió para el siglo XX también.

Traducción de George Leon Kabarity



COLABORADORES

SUMARIOS ANTERIORES

DIRECTRIZ Y NORMATIVA DE LA
REVISTA

COLABORADORES DE ESTE NÚMERO 36 (2022)

AUTORES CLÁSICOS

BENEDETTO CROCE (Pescasseroli 1866 - Nápoles 1952). Filósofo, historiador, crítico y político.

GIOVANNI GENTILE (Castelvetrano 1875 - Florencia 1944). Filósofo, crítico y político.

ERNESTO GRASSI (Milán 1902 - Múnich 1991). Filósofo y humanista.

ANTONIO LABRIOLA (Cassino 1843 - Roma 1904). Filósofo marxista y teórico político.

PIETRO PIOVANI (Nápoles 1922 - Nápoles 1980). Filósofo del derecho y renovador de los estudios viquianos.

CHARLES E. VAUGHAN (Leicester 1854 - Manchester 1922). Historiador de las ideas políticas y crítico literario.

COLABORADORES CON PRESENTACIONES, NOTAS Y EDICIONES

GEORGE LEÓN KABARITY – Prof. Sustituto en 2022 en la C. Pensilvania (EE.UU.).

MIGUEL A. PASTOR PÉREZ – Profesor Titular de Filosofía de la Universidad de Sevilla.

JÉSSICA SÁNCHEZ ESPILLAQUE – Profesora Ayudante Doctora de Filosofía de la Universidad de Málaga.

MANUELA SANNA – Investigadora del C.N.R. y Directora del Instituto para la Historia del Pensamiento Filosófico y Científico Moderno (ISPF).

JOSÉ M. SEVILLA FERNÁNDEZ – Catedrático de Filosofía de la Universidad de Sevilla.

FULVIO TESSITORE – Catedrático Emérito de la Universidad de Nápoles “Federico II” y Presidente de las Academias de Italia.

ALFONSO ZÚNICA GARCÍA – Contratado Personal Investigador de la Universidad de Sevilla.

COLABORADORES TRADUCTORES: GEORGE LEÓN KABARITY; JESÚS NAVARRO REYES; MIGUEL A. PASTOR PÉREZ; MARÍA JOSÉ REBOLLO ESPINOSA; JOSÉ M. SEVILLA FERNÁNDEZ; ALFONSO ZÚNICA GARCÍA.

REVISIÓN Y CORRECCIÓN DE PRUEBAS DE ESTE NÚMERO: FRANCISCO J. NAVARRO GÓMEZ; MIGUEL A. PASTOR PÉREZ; MARÍA JOSÉ REBOLLO ESPINOSA; JÉSSICA SÁNCHEZ ESPILLAQUE; JOSÉ M. SEVILLA FERNÁNDEZ; ALFONSO ZÚNICA GARCÍA.

MAQUETACIÓN DEL NÚMERO: HAL 900-SF AZG

VERSIÓN DIGITALIZADA DEL NÚMERO PARA WEB: JUAN A. RODRÍGUEZ VÁZQUEZ.

COLABORACIÓN ECONÓMICA DE AYUDA A LA PUBLICACIÓN IMPRESA DE ESTE NÚMERO 36 (2022): Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política (Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla).

Grabados: Extraídos de obras del Fondo Antiguo de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla.



DIRECTRIZ DE CUADERNOS SOBRE VICO
y
NORMATIVA QUE REGULA LAS PROPUESTAS DE COLABORACIÓN

«Como los hombres, las instituciones, grandes o pequeñas, o mínimas, no existen por lo que dicen querer hacer, sino por aquello que hacen: por sus acciones reales, y no por sus verbosas declaraciones, serán juzgadas. Cuenta solo aquello que hacen, y como lo hacen.» (Pietro Piovani).

«Obran las cosas [...] antes que hablar de ellas, puesto que las realizan» (G. Vico).

DIRECTRIZ DE CUADERNOS SOBRE VICO

«Cuadernos sobre Vico» se presenta como una publicación periódica de estudios cuyo eje se sitúa en el pensamiento de Giambattista Vico. Desde esta raíz originaria mantiene un perfil interdisciplinar, dirigido a conjuntar estudios y colaboraciones desde los más diversos ámbitos científicos y filosóficos que se presienten, apuntando entre sus objetivos centrales la indagación histórica, el estudio crítico y la investigación temática, pero también la difusión e información de ideas. Presta especial interés a los temas que esclarezcan aspectos –problemáticos, historiográficos y temáticos viquianos– en relación a la cultura española e iberoamericana.

En la misma medida, la publicación se abre a todos aquellos estudios que, aún no siendo expresamente sobre Vico, de algún modo hagan aportaciones para la comprensión de las ideas viquianas, de la obra de Vico, del contexto histórico, y de elementos de discusión y cuestiones filosóficas o problemáticas; y especialmente aquellos destinados a profundizar en la tradición filosófica italiana y los que alumbren conexiones con nuestra cultura hispana.

Desde la apertura a problemáticas diversas pero a su vez desde la dimensión integracionista viquiana, «Cuadernos sobre Vico» potenciará la publicación de estudios e investigaciones de calidad en el ámbito hispano para que puedan integrarse con los propios producidos en el ámbito italiano y los desarrollados en el entorno anglo-americano, contribuyendo al progreso de los estudios viquianos; ajeno a cualquier espíritu de bandería, con un ánimo práctico de colaboración y contribución.

«Cuadernos sobre Vico» se fija los siguientes objetivos principalmente:

a) Promover por medio de publicaciones el estudio del pensamiento y de la obra de Giambattista Vico (1668- 1744).

b) Potenciar el estudio de la influencia y desarrollo del pensamiento viquiano y de la obra de Vico en relación al pensamiento hispánico (español y americano).

c) Indagar y esclarecer el tratamiento y relevancia de sus ideas en el ámbito de la cultura hispánica, desde una perspectiva interdisciplinar; es decir, no estrictamente filosófica, sino también desde perfiles elaborados en los campos de la historia, el derecho, la antropología, la literatura, la estética, la filología, la pedagogía, etc... Dar luz así a estudios históricos, temáticos y problemáticos realizados desde cualquier área de conocimiento, dentro del entramado de las ciencias filosóficas y las históricas, e interdisciplinariamente de las ciencias humanas contemporáneas.

d) Estudios que desde cualquier contexto problemático contribuyan al esclarecimiento de cuestiones relacionadas con el entorno cultural, histórico y filosófico viquiano, desarrollando las categorías historiográficas de previquismo y posviquismo. Por ejemplo, profundizar en el estudio del humanismo español y en las relaciones entre la tradición humanista italiana y la española.

e) Estudiar la influencia y relevancia del pensamiento viquiano en la historia contemporánea de las ideas, siempre con especial atención a la investigación hispánica.

f) Traducir textos viquianos, o relevantes conforme a lo propuesto en los anteriores apartados (conformando la «Biblioteca»); y realizar estudios bibliográficos.

«Cuadernos sobre Vico» no impone ninguna tendencia hermenéutica ni mantiene apoyo a corriente filosófica alguna; menos aún refugia a ideología política concreta o viene animada por credo religioso; llanamente profesa un ideal de libertad de pensamiento, respeto de opinión, pluralidad de ideas, rigor de investigación y calidad de expresión, atendiendo al enriquecimiento intelectual de los estudios viquianos y en extensión de los filosóficos y los históricos.

Solo la investigación nos obliga. Como se lee en el Proemio del De Antiquissima: «nosotros, en cambio, que no pertenecemos a ninguna secta, hemos de indagar».

(Extracto de la «Presentación», *Cuadernos sobre Vico*, 1991)

NORMATIVA QUE REGULA LAS PROPUESTAS DE COLABORACIÓN EN CUADERNOS SOBRE VICO

Normas para la presentación y aceptación de originales:

1) Los trabajos propuestos deberán estar escritos en español, **acompañando siempre un breve resumen (abstract) de unas diez líneas** –máximo– en español y también en inglés (en su defecto, **el resumen se realizará al menos en español**, figurando al principio del artículo); y habrán de considerarse para su realización lo expresado en las Normas. Los originales presentados serán sometidos a la valoración de un informe científico-técnico (apdo. 4).

Previa invitación, podrán enviarse también originales escritos en inglés, italiano, francés, portugués o alemán. En caso de ser aceptados para publicación quedará a cargo de los editores su traducción. Así cuenta también para el caso referido en la Norma 3. Estos trabajos deberán contener también un breve resumen (abstract).

2) Los trabajos deberán estar relacionados con la temática de *Cuadernos sobre Vico* y sus secciones, indicadas a continuación. Secciones:

a) *Estudios sobre Vico y la cultura hispánica*: estudios (historiográficos, críticos, temáticos, comparativos, etc.) sobre Vico (pensamiento, obras, relaciones, repercusiones, etc.) y elementos (pensadores, aspectos historiográficos, tratamientos, temas, etc.) de la cultura hispana (española y americana).

b) *Estudios viquianos*: colaboraciones en un marco general de tratamiento sobre Vico, sobre temática viquiana o sobre cuestiones y temas que directa o indirectamente ayuden a comprender tanto el pensamiento viquiano en concreto como cuestiones o momentos de la filosofía italiana en general.

c) *Estudios generales de ámbito viquiano*: estudios que, aunque sin tratar expresamente de Vico o su pensamiento, contribuyan desde cualquier contexto problemático al esclarecimiento de cuestiones relacionadas con el entorno cultural, histórico y filosófico.

d) *Estudios bibliográficos, comunicaciones y reseñas*. estudios críticos y bibliográficos; bibliografías razonadas y elencos bibliográficos; recensiones de libros y artículos publicados sobre Vico; breves reseñas o informaciones de libros y artículos recientes (cinco últimos años) sobre Vico; estudios bibliográficos y reseñas de obras en relación con los temas de los apartados b) y c); señalización de la bibliografía viquiana en español; señalización de bibliografía actual sobre Vico.

e) Biblioteca: traducciones críticas en castellano de textos viquianos (con preferencia de aquellos textos clásico que no estén aún traducidos al español) o de textos clásicos sobre Vico (estudios clásicos inéditos en español).

f) Información general de interés en relación con los estudios viquianos.

3) Los trabajos propuestos **habrán de ser originales inéditos, por lo que no se aceptarán trabajos publicados anteriormente o en curso de publicación**. No regirá esta norma en el caso de trabajos solicitados expresamente por la Dirección de *Cuadernos sobre Vico* que, atendiendo al carácter relevante e interés científico de estos, se estime oportuno publicar previa autorización, o de los referidos en anterior apdo. 2.c. Tampoco regirá esta norma para las propuestas de colaboraciones que realicen los componentes de la Dirección, Redacción y Consejo Consultivo, o que vengan avaladas por estos, especialmente en lo que se refiere a trabajos publicados anteriormente en otro idioma pero que aparezcan por primera vez en español (estas propuestas podrían ser consideradas ya aprobadas en cuanto a informe científico-técnico). Cada volumen podrá incluir un máximo de dos trabajos de este tipo (es decir, traducción de trabajos ya publicados en otro idioma pero inéditos en español) salvo en casos excepcionales de homenaje o número especial.

4) Los trabajos serán enviados a través de la plataforma OJS de la Revista. Aquellos que sean admitidos provisionalmente por los editores habrán de ser sometidos a una **evaluación por ‘pares ciegos’** y/o un **informe cualificado** de miembros del Consejo Consultivo antes de la definitiva aceptación o no para su publicación. Una vez finalmente aceptado el trabajo, la Dirección se lo comunicará a su autor indicándole el Número previsible en que habrá de ser publicado, así como cualquier variación o cambio que pudiera ocurrir posteriormente.

5) Los trabajos publicados son propiedad intelectual de sus autores, que podrán disponer de ellos para posteriores publicaciones en otros idiomas, siempre haciendo constar el lugar de edición original (título original, *Cuadernos sobre Vico*, volumen, año, páginas, y nombre del traductor si lo hubiere). Igualmente, amparados por la ley, son propiedad de los traductores las traducciones publicadas en esta revista. **Las traducciones realizadas para la revista no podrán ser objeto de otra publicación sin los correspondientes permisos del editor de *Cuadernos sobre Vico* y del traductor**. Por ello, en el caso de que el trabajo hubiera sido traducido para *Cuadernos sobre Vico* y posteriormente hubiese intención de publicar de nuevo la traducción, deberá requerirse además de la previa y preceptiva autorización de la revista la correspondiente autorización del traductor del texto (ambas pueden ser solicitadas a la Dirección de la revista).

6) Los editores de *Cuadernos sobre Vico* podrán realizar reediciones de los trabajos y traducciones publicados en la revista, bien para la reedición de números agotados de esta o bien para su recopilación en volúmenes extraordinarios. **El autor, al proponer y/o aceptar la publicación de su trabajo, autoriza sin ánimo de lucro a la Revista –igualmente sin ánimo de lucro– para la edición impresa en papel y también para la edición digital (o digitalizada de la edición en papel) en la/s página/s Web de la revista.** La edición digital de los contenidos en la edición electrónica se distribuyen bajo una licencia de uso y distribución “Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional”, condición que los autores y traductores aceptan para sus trabajos cuando son presentados y aceptados.

7) Las tesis sostenidas en los escritos publicados reflejarán, obviamente, solo el pensamiento de cada autor; no comprometiéndose con ello a los demás autores ni al propio nombre de la Publicación. **La Dirección, en representación de la Publicación, no apoyará ninguna opinión expuesta; ni mantendrá correspondencia al respecto.** No obstante, en caso de petición de réplica por parte de algún autor cuya obra o tesis haya sido objeto de análisis o crítica publicada en la revista, la Dirección se compromete a publicar la «réplica», dando derecho también a una breve respuesta si la hubiere.

8) El autor recibirá gratuitamente un ejemplar del **volumen impreso en papel**. No se incluyen separatas de los artículos, pues pueden imprimirse copias de la edición digitalizada y publicada en la Web.

9) Los *colaboradores* enviarán junto con sus trabajos, o estar dispuestos para ello si el trabajo propuesto es aceptado y se le solicita a su autor, un curriculum abreviado haciendo constar titulaciones académicas, líneas de investigación y docencia, cargos, y publicaciones más relevantes (especialmente las más cercanas a la temática de *Cuadernos sobre Vico* o al tema objeto de publicación). Se hará constar aparte necesariamente el nombre del Centro (si lo hubiere), la dirección actual, el número telefónico y dirección de e-mail.

10) Para todo lo concerniente a la *actividad redaccional*, se recomienda dirigir la correspondencia a: Prof. Jose M. Sevilla, *Cuadernos sobre Vico*, Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política. Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla, c/ Camilo José Cela s/n, 41018-Sevilla (ESPAÑA). [Email: sevilla@us.es y mpastor@us.es]

11) De cada trabajo se remitirá a la Redacción **original impreso en papel (o en PDF) y una copia en soporte informático en Word en un disco o como archivo adjunto por correo electrónico**, y corregido por el autor como primera prueba, listo para corregir en compaginadas por los editores. Por tanto: papel/PDF + archivo texto Word.

12) Los manuscritos enviados para su lectura **no serán devueltos**. No se mantendrá necesariamente correspondencia con los autores de originales no solicitados previamente por la Dirección. Sin embargo, estos recibirán un acuse de recibo que les asegure la recepción de sus trabajos y su aceptación o denegación.

La disposición para publicar en la revista supone la aceptación de estas Normas, las cuales se hacen públicas actualizadas en cada uno de los volúmenes de *Cuadernos sobre Vico*.

Normas para la realización y composición de los originales:

A) Para la **extensión**, en el caso de los artículos y estudios bibliográficos, se recomienda un máximo entre 25-30 folios a doble espacio y por una cara, en cuerpo de letra 12 (y cuerpo 10 para las Notas). Para los estudios bibliográficos la extensión recomendada es entre 10-12 folios, y para las recensiones no se sobrepasarán los 5 folios en idénticas condiciones. Las esquelas bibliográficas informativas no sobrepasarán un folio a doble espacio y cuerpo 12. La extensión, no obstante, no deberá ir en detrimento de la calidad del trabajo, por lo que se considerará siempre positivamente la viabilidad –en función de criterios de calidad, interés y espacio disponible– de publicar aquellos trabajos que excedan esta extensión; con el mismo criterio, que, a la inversa, un trabajo de extensión considerada menor (v.g. un artículo de 10 folios o una recensión de 2 folios) no implicará nunca discriminación en su publicación por tales motivos.

B) Normas de estilo: las **referencias bibliográficas** se redactarán del siguiente modo y orden de citación:

– Para citar libros: Nombre o inicial del autor y Apellido/s [en versalitas], Título del libro subrayado o cursiva, lugar de edición, Editorial, año de la edición, número de la edición [opcional], página o páginas citadas [abreviadamente «p.» y «pp.»].

– Para citar artículos de revistas o de obras colectivas: Nombre o inicial del autor y Apellido/s [en versalitas], «Título del artículo entre comillas», *Nombre de la Revista* u obra colectiva subrayado o cursiva, número del volumen, año [si se pone entre paréntesis suprimir la coma precedente], lugar de edición [opcional en caso de Revistas], números primero y último de las páginas del artículo, números de las páginas citadas [abreviadamente «p.» y «pp.»].

– Para elencos bibliográficos o repertorios breves, así como para bibliografías sumarias se citará de igual modo.

C) Para citar y destacar en el texto:

– Los textos citados, independientemente del idioma en que figuren, se entrecomillarán «al comienzo y al final del texto» con comillas tipográficas (« »). Citaciones dentro de las citas irán entre comillas inglesas (“ ”). Las citas que contengan un texto largo (más de tres líneas) habrán de ir sangradas dejando una línea en blanco antes y otra después de la cita. No habrá de ser así cuando el texto largo venga citado como Nota o dentro de ella.

– Se usarán comillas inglesas para términos inusuales, transignificados o con intencionalidad especial. El tipo de letra cursiva se usará tanto en la indicación de títulos de publicaciones, como también para destacar palabras o partes del texto; igualmente, se usará cursiva para las expresiones latinas y los vocablos extranjeros, las voces intencionadamente mal escritas, las fórmulas y expresiones matemáticas y los sobrenombres. No se habrá de usar el tipo **negrilla** salvo para los títulos de párrafos y apartados o para destacar los números de llamadas a las citas dentro del texto (número sin paréntesis). Se recomienda que los términos en griego se presenten transcritos.

– Para llamadas a notas aclaratorias que sean de aspectos formales del trabajo y vayan excepcionalmente a pie de página, se usará un símbolo convencional (por ejemplo: *).

– Las abreviaturas no convencionales o infrecuentes habrán de figurar al menos una vez indicando la expresión completa.

* * *



Los artículos solicitados por invitación serán examinados por un Comité de Lectura de miembros del Consejo Directivo y del Consejo Consultivo de *Cuadernos sobre Vico*.

Los artículos enviados a la Revista por los Autores como propuesta de publicación se remitirán a través de la plataforma de OJS de la Revista y serán sometidos a un procedimiento de «peer review». La Dirección de la Revista comunicará a los Autores el resultado de la valoración. En cualquier caso, la Revista no mantendrá correspondencia por motivos de la decisión de publicar o no un trabajo.

* * *

PÁGINA WEB DEL CIV: <http://institucional.us.es/civico/>

PÁGINA WEB DE LA REVISTA (edición digitalizada en PDF):
<https://revistascientificas.us.es/index.php/Vico/>

ISSN 1130-7498 ISSN-e 2697-0732

De este número D.O.I.: <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2022.i36>



Evolutivo histórico

SUMARIOS DE CUADERNOS SOBRE VICO

CUADERNOS SOBRE VICO, 1 (1991). 202 págs. ISSN 1130-7498.

Presentación. I. ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPANA *Presentación* [pp. 7-8]. Jose M. Sevilla: *La presencia de Giambattista Vico en la cultura española. (I. Reseña sobre su tratamiento y estudio en los siglos XVIII y XIX)* [pp. 11-42]. Miguel A. Pastor Pérez: *Arteaga y Vico. Génesis del Arte total: la Opera* [pp. 43-54]. José Villalobos: *El hacha niveladora: Donoso Cortés y Vico* [pp. 55-67]. M^a Isabel Ramírez Luque: *La reivindicación de la «Sabiduría Poética» en G. Vico y A. Machado. De los universales fantásticos a los universales del sentimiento* [pp. 69-80]. José Antonio Marín: *La recepción de Vico en Ortega* [pp. 81-96]. Jose M. Sevilla: *La presencia de Giambattista Vico en la cultura española. (II. Notas sobre su tratamiento y estudio durante el siglo XX hasta la década de los '70)* [pp. 97-132]. **II. ESTUDIOS VIQUIANOS** José M. Bermudo: *Vico y Hobbes: el «verumfactum»* [pp. 135-153]. Rais Busom: *Ciencia Nueva y escritura. Nota sobre una nota de Derrida en torno a Vico* [pp. 155-164]. Amparo Zacarés Pamblanco: *Vico y la poética de la modernidad* [pp. 165-176]. **III. ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS** *Bibliografía viquiana en español* (por Jose M. Sevilla) [pp. 179-196]. Colaboradores de este número [pp. 197-198]. Normativa que regula las propuestas de colaboración [pp. 199-202].

CUADERNOS SOBRE VICO, 2 (1992). 268 págs. ISSN 1130-7498.

Nota necrológica. Ernesto Grassi [pp. 3-5]. **I. ESTUDIOS VIQUIANOS** Gustavo Costa: *«Sali nitri» de Vico y los orígenes de la civilización pagana: la dimensión alquímica de la «Ciencia Nueva»* [pp. 11-19]. Ernesto Grassi: *La rehabilitación del humanismo retórico. Considerando el antihumanismo de Heidegger* [pp. 21-34]. José Antonio Marín: *Ilustración y Romanticismo en la «Scienza Nuova»: la racionalidad del mito y el mito de la racionalidad* [pp. 35-50]. Gemma Muñoz-Alonso López: *La crítica de Vico a Descartes* [pp. 51-63]. **II. ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPANA** José M. Bermudo: *La «fortuna» de Vico en España* [pp. 67-73]. Emilio Hidalgo-Serna: *Vives, Calderón y Vico. Lenguaje metafórico y filosofar ingenioso* [pp. 75-88]. Jose M. Sevilla: *Vico en la cultura española: estudio y tratamiento en la década de los ochenta* [pp. 77-170 –Bibliografía: 164-170–]. **III. ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS Y COMUNICACIONES** *Veinte años de actividad del Centro di Studi Vichiani de Nápoles* (por Fulvio Tessitore) [pp. 175-181]. *El Institute for Vico Studies de Nueva York.* (Boletín Inf. del Institute) [185-189]. *Nota sobre Vico en Valencia.* (por Josep Martínez Bisbal) [p. 191].*** *Vico o la metafísica como método de fundamentación de la naturaleza humana* (por Miguel A. Pastor) [pp. 193-206]. *Consolación mediante la historia. Cuatro «visiones» de la historia universal* (por Jose M. Sevilla) [pp. 207-212]. *Verdad acritica y verdad crítica: viquianismo diádico.* (por Jose M. Sevilla) [pp. 213-218]. *Giner de los Ríos, pensador liberalista* (por José Villalobos) [pp. 231-238]. *Ciencia, fe y praxis: los orígenes del mundo moderno* (por Miguel A. Pastor) [pp. 239-250].*** *G. Vico: Oración I (1699)* (trad. del latín por M. Rodríguez) [pp. 253-259]. Colaboradores [pp. 261-264]. Directriz de *Cuadernos sobre Vico* y Normativa que regula las propuestas de colaboración [pp. 265-268].

CUADERNOS SOBRE VICO, 3 (1993). 248 págs. ISSN 1130-7498.

I. ESTUDIOS VIQUIANOS Gustavo Costa: *En busca de la lógica viquiana* [pp. 7-52]. Alberto Damiani: *Teoría y praxis en «De nostri temporis studiorum ratione»* [pp. 53-66]. Jose M. Sevilla: *Universales poéticos, fantasía y racionalidad* [pp. 67-113]. Giorgio Tagliacozzo: *Giambattista Vico: Olvido y resurrección* [pp. 115-130]. Jorge Uscaescu: *Actualidad y perennidad de Vico* [pp. 131-140]. **II. ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPÁNICA** Celina A. Lértora Mendoza: *Vico y Sarmiento: un caso para el tema de las influencias* [pp. 143-155]. José I. Sazbón: *De Angelis difusor de Vico: examen de un paradigma indiciario* [pp. 157-186]. **III. ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS Y COMUNICACIONES** *¿Un Vico atlántico de condición postmoderna?* (por J. Antonio Marín) [pp. 189-194]. *Pietro Piovani: Introducción al pensamiento de Vico* (por Fulvio Tessitore) [pp. 195-196]. *Ernesto Grassi: Vico and Humanism: Essays on Vico, Heidegger, and Rhetoric* (por Donald P. Verene) [pp. 197-198]. *Añadido a la «Bibliografía Viquiana en español»* (por Jose M. Sevilla) [pp. 199-205]. **IV. BIBLIOTECA** G. Vico: *Oración II pronunciada el 18 de octubre de 1700* (trad. del latín por Francisco Navarro Gómez) [pp. 211-218]. Colaboradores [pp. 221-222]. Normativa que regula las propuestas de colaboración. Recepción de libros y revistas [pp. 223-226]. Información [p. 227]. Recepción de libros y revistas [pp. 229-235].

CUADERNOS SOBRE VICO, 4 (1994). 244 págs. ISSN 1130-7498.

I. ESTUDIOS VIQUIANOS José M. Bermudo: *Vico '1994* [pp. 9-26]. Enrique Bocado Crespo: *Las dificultades de la noción de acción* [pp. 27-38]. Stephan Otto: *Semiótica y metafísica. El subtexto trascendental de los textos ságnicos de Vico* [pp. 39-51]. Jose M. Sevilla: *En torno al postcursorismo viquiano de la modernidad problemática* [pp. 53-72]. **II. ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPÁNICA** Giuseppe Cacciatore: *Observaciones al margen a la investigación viquiana en España* [pp. 75-81]. José Faur: *La teoría del conocimiento de Francisco Sánchez y el verumfactum de Vico* [pp. 83-99]. **III. ESTUDIOS GENERALES** Eduardo Bello: *Libertad soñada y libertad concreta en la época ilustrada* [pp. 103-122]. Miguel A. Granada: *¿Qué es el Renacimiento? Algunas consideraciones sobre el concepto y el periodo* [pp. 123-148]. María Isabel Romero Tabares: *El pensamiento erasmista. Su aportación a la cultura y sociedad españolas del siglo XVI* [pp. 149-166]. **IV. ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS Y COMUNICACIONES** *El Arbor Scientiae y la vigencia de la filosofía viquiana* (por Alberto M. Damiani) [pp. 169-171]. *Vico en Italia y en USA* (por Jose M. Sevilla) [pp. 173-184]. **IV. BIBLIOTECA** G. Vico: *Oración III pronunciada el 18 de octubre de 1701* (trad. del latín por Francisco Navarro Gómez) [pp. 191-198]. G. Vico: *Oración IV pronunciada el 18 de octubre de 1704* (trad. del latín por Francisco Navarro Gómez) [pp. 201-208]. G. Vico: *Sentimientos de un desesperado (1692)* (trad. del italiano por Dolores Ocaña y Attilio Manzi) [pp. 209-213]. Colaboradores [pp. 215-216]. Normativa que regula las propuestas de colaboración [pp. 217-220]. Información [p. 221] Recepción de libros y revistas [pp. 223-232].

CUADERNOS SOBRE VICO, 5/6 (1995-96). 493 págs. ISSN 1130-7498.

I. ESTUDIOS VIQUIANOS Andrea Battistini: *Un poeta «doctísimo de las antigüedades heroicas»*. El rol de Virgilio en el pensamiento de G.B. Vico [pp. 11-25]. Francesco Botturi: *El tiempo histórico en Giambattista Vico* [pp. 27-49]. Alberto M. Damiani: *Hermenéutica y metafísica en la «Scienza Nuova»* [pp. 51-65]. Fernando H. Llano Alonso: *Guido Fassó: Estudios en torno a Giambattista Vico* [pp. 67-82]. José A. Marín: *Nihilismo y metáfora. La fábula imaginera en Vico y Nietzsche* [pp. 83-104]. Pier Paolo Ottonello: *Rosmini y Vico: la «filosofía italiana»* [pp. 105-113]. Pier Paolo Ottonello: *Vico en Sciacca* [pp. 115-121]. Antonio-Enrique Pérez Luño: *Giambattista Vico y el actual debate sobre la argumentación jurídica* [pp. 123-137]. Leon Pompa: *La función del legislador en Giambattista Vico* [pp. 139-153]. Donald Phillip Verene: *Comentario a la «Reprensión de la metafísica de Renato Descartes, Benito Espinosa y Juan Locke»*. Un añadido a la «Ciencia Nueva» [pp. 155-167]. Vincenzo Vitiello: *Vico: entre historia y naturaleza* [pp. 169-200]. Amparo Zacarés: *El universo de la precisión: Galileo vs. Vico. Del confuso conocimiento de la representación al transmundo antivital de la ciencia* [pp. 201-213]. **II. ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPÁNICA** Jose M. Sevilla: *Nuevos aportes (históricos y filosóficos) para la fortuna de Vico en el siglo XIX español* [pp. 217-236]. **III. ESTUDIOS GENERALES** José Villalobos: *«Mathesis Universalis» cartesiana* [pp. 239-250]. **IV. ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS Y COMUNICACIONES** A propósito de «Giusnaturalismo ed etica moderna»: *Notas sobre Grocio y Vico en la «Orazione Inaugurale V»* (por Fabrizio Lomonaco) [pp. 253-260]. *La Via Vico como pretexto en I. Berlin: contracorriente, antimonismo y pluralismo* (por José M. Sevilla) [pp. 261-282]. *¿Vico político antimoderno?* (por Franco Ratto) [pp. 283-292]. *El recurso a la providencia* (por Enrique Bocardo) [pp. 293-312]. *La providencia y la ubicación de Vico en la historia del pensamiento* (por Enrico Pascucci) [pp. 313-321]. *** *La insoportable liviandad del ser (político)* (por Miguel A. Pastor) [pp. 325-337]. *Botero y la «Razón de Estado»* (por Antonio Sánchez) [pp. 339-343]. *Maquiavelo y la episteme política* (por José M. Sevilla) [pp. 345-350]. *Grocio por derecho* (por Miguel A. Pastor) [pp. 351-355]. *Vico en Italia y en Alemania* (por J.M. Sevilla) [pp. 357-366]. *Igualdad no es fraternidad* (por M.A. Pastor) [pp. 367-373]. *Un maestro de lectura viquiano* (por J. Marín) [pp. 375-376]. *La Conmemoración de Vico en Nápoles* (por Giorgio Pinton) [pp. 379-381]. *Una Conferencia Internacional sobre Vico 250 años después de la publicación de la Ciencia Nueva de 1744* (por Giorgio Pinton) [p. 385]. *«Vico en su tiempo y en el nuestro»*. El congreso napolitano de diciembre de 1994 (por F. Ratto) [pp. 387-405]. *Aún una celebración viquiana más: Merano 8-9 de mayo de 1995* (por F. Ratto) [pp. 407-408]. **RESEÑAS** [pp. 409-418]: *La edición de las Instituciones Oratoriae y un encuentro de debate en torno a ella* (J.M.S.); *Una edición catalana de la primera «Scienza Nuova»* (J.M.S. & M.A.P.P.); *El proceso filológico previo a la edición de la «Contiuratio»* (J.M.S.); *Heroes gentium* (M.A.P.P.); *Iconografía viquiana* (J.M.S.); *Sobre una reciente bibliografía en inglés* (J.M.S.); *La edición en inglés de las Oraciones Inaugurales* (M.J.R.E.); *Europa recurre en América* (J.A.M.). *Nuevo añadido a la Bibliografía viquiana en español* (por Jose M. Sevilla) [pp. 419-422]. **V. BIBLIOTECA** G. Vico: *Oración V pronunciada el 18 de octubre de 1705* (trad. del latín por Francisco Navarro Gómez) [pp. 429-435]. G. Vico: *Oración VI pronunciada el 18 de octubre de 1707* (Trad. del latín por Francisco Navarro Gómez) [pp. 439-446]. G. Vico: *Reprensión de la metafísica de Renato Descartes, de Benito Espinosa y de Juan Locke* (trad. del italiano por José A. Marín) [pp. 449-450]. G. Vico: *Práctica de la Ciencia Nueva* (trad. del italiano y notas por Jose M. Sevilla) [pp. 451-455]. Manuel Durán y Bas: *La teoría del derecho en la ciencia nueva de Vico* (1861) (edición del texto a cargo de Jose M. Sevilla & Miguel A. Pastor) [pp. 459-470]. Ceferino González y Díaz de Tuñón: *La filosofía de la historia, cap. II* (1873) (edición del texto a cargo de Jose M. Sevilla & Miguel A. Pastor) [pp. 471-475]. Ceferino González y Díaz de Tuñón: *Vico* [Historia de la Filosofía, III, & 84] (1886) (edición del texto a cargo de Jose M. Sevilla & Miguel A. Pastor) [pp. 479-481]. Colaboradores [pp. 483-484]. Normativa que regula las propuestas de colaboración [485-487]. Información: Jorge Uscatescu (†) [p.489]. Información [pp. 490-493]. Sumarios de números anteriores [pp. 494-498].

CUADERNOS SOBRE VICO, 7-8 (1997). 495 págs. ISSN 1130-7498.

[Volumen In Memoriam Giorgio Tagliacozzo.] Giorgio A. Pinton: *Giorgio Tagliacozzo [8 de agosto de 1909 - 21 de noviembre de 1996]. (Una memoria)* [pp. 11-20]. **I. ESTUDIOS VIQUIANOS** Nicola Badaloni: *Una polémica entre historiadores de la filosofía* [pp. 23-47]. Pablo Badillo O'Farrell: *«Scienza Nuova» y «The New Science of Politics»*. Proyección del pensamiento viquiano en la obra de Eric Voegelin [pp. 49-58]. Paolo Fabiani: *La persuasión desde la «Instituciones Oratoriae» a la «Scienza Nuova»* [pp. 59-73]. José Antonio Marín: *Nada existe donde faltan las palabras: la «quidditas» retórica de Vico y la metafísica de la evidencia* [pp. 75-99]. Giuseppe Patella: *Giambattista Vico, la Universidad y el saber: el modelo retórico* [pp. 101-113]. Giorgio Pinton: *La Nápoles de Vico* [pp. 115- 139]. Leon Pompa: *Hermenéutica metafísica y metafísica hermenéutica* [pp. 141-166]. Franco Ratto: *La «Scienza Nuova» (1725) en Nápoles: testimonios e interpretaciones* [pp. 167-179]. María J. Rebollo Espinosa: *El educador viquiano* [pp. 181-190]. Olivier Remaud: *Vico lector de Espinosa* [pp. 191-206]. Giorgio Tagliacozzo: *La unidad del conocimiento: desde la «especulación» a la «ciencia»*. (Introducción a la «Dendrognoseología») [pp. 207-236] – Presentación, por J.M. Sevilla [pp. 209-217] – *La unidad del conocimiento desde la «especulación» a la «ciencia»* (Introducción a la Dendrognoseología), por G. Tagliacozzo [pp. 219-231] – Anotaciones, por F. Ratto [pp. 232-236]. **II. ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPÁNICA** Pablo Badillo O'Farrell: *Suárez y Vico, veinte años después* [pp. 239-252]. José Faur: *Dos estudios sobre Vico y la tradición hebrea* [pp. 253-278]: *«Vico, el humanismo religioso y la tradición sefardita»*, pp. 255-263 y *«La ruptura del 'logos': algunas observaciones sobre Vico y la tradición rabínica»*, pp. 265-278]. Jose M. Sevilla: *Algo donoso pero no cortés. Una lectura diferencial del bifronte Marqués de Valdegamas a tenor de la modernidad de Vico* [pp. 281-296]. **III. ESTUDIOS GENERALES** Juan Bosco Díaz-Urmeneta: *Voces mezcladas. Una reflexión sobre tradición y modernidad* [pp. 299-322]. Attilio Manzi: *Las parábolas ficinianas del bosque y el jardín en las «Stanze per la Giostra» de Angelo Poliziano* [pp. 323-331]. Miguel A. Pastor Pérez: *Post-reflexiones arteaguianas: análisis de «La Belleza Ideal»* [pp. 333-352]. **IV. ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS Y COMUNICACIONES** Alberto M. Damiani: *Vico y Dilthey. La comprensión del mundo histórico* [pp. 357- 375]. Jorge López Lloret: *Más allá del bosque. (Reflexiones agoralógicas en torno a Vico)* [pp. 377-389]. *** Jose M. Sevilla: *Una nota sobre Vico, Mayans y Boturini* [pp. 391-397]. Leonardo Amoroso: *Dos estudios italianos sobre Vico y la estética* [pp. 399-405]. Franco Ratto: *Istituto per gli Studi Filosofici de Nápoles: actividad editorial* [pp. 407-411]. José A. Marín: *Vico y la retórica que no cesa* [pp. 413-422]. *** Alberto M. Damiani: *E. Grassi, «La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra* (Barcelona, 1993) [pp. 423- 424]. Jose M.

Sevilla: *Bollettino del Centro di Studi Vichiani (1994-1995)* [pp. 425-432]. RESEÑAS [pp. 433-443]: P. Cristofolini, *Vico et l'histoire* (MJRE); P. Cristofolini: *Scienza Nuova. Introduzione alla lettura* (FR); G. Modica: *I Cenni di Giove e il bivio di Ercole* (MAPP); AA.VV. J. Trabant ed., *Vico und die Zeichen / Vico e i segni* (FR); *Revolución y Utopía* (FR). INFORMACIÓN [pp. 443-449]. *Tercer añadido a la Bibliografía Viquiana en español* (por Jose M. Sevilla) [pp. 451-455]. V. BIBLIOTECA Giambattista Vico: *Sobre la mente heroica* (1732) (trad. del latín por F.J. Navarro Gómez) [pp. 461-470]. Giambattista Vico: *Las Academias y las relaciones entre Filosofía y Elocuencia* (1737) [trad. del italiano y notas por J.M. Sevilla] [pp. 473-477]. Fermín Gonzalo Morón: *Curso de Historia de la Civilización de España* (1841) (Selección y edición del texto a cargo de J.M. Sevilla & M.A. Pastor) [pp. 481-485]. Colaboradores [pp. 487-488]. Directriz y Normativa que regula las propuestas de colaboración [pp. 489-491]. Sumarios de números anteriores [pp. 492-494].

CUADERNOS SOBRE VICO, 9-10 (1998). 498 págs. ISSN 1130-7498.

I. ESTUDIOS VIQUIANOS Isaiah Berlin: *Uno de los más audaces innovadores en la historia del pensamiento humano* (pp. 11-22). José M. Bermudo: *Vico y Descartes* (pp. 23-41). Francesco Botturi: *Hermenéutica del evento. La filosofía de la interpretación de Giambattista Vico* (pp. 43-56). Gianfranco Cantelli: *De la lengua heroica del Derecho Universal a la lengua divina de la Scienza nuova* (pp. 57-74). Gustavo Costa: *Malebranche y Vico* (pp. 75-87). Massimo Marassi: *Ernesto Grassi y el problema de la metáfora en el De nostri temporis studiorum ratione de Vico* (pp. 89-108). José A. Marín: *Un sentir metafórico común: Vico y Blumenberg* (pp. 109-133). Giuseppe Modica: *Más allá de la filosofía del lenguaje* (pp. 135-150). José M. Panea & Fernando H. Llano: *Utopía, moral y derecho en G. Vico* (pp. 151-162). María J. Rebollo Espinosa: *Vico: la permanente educabilidad* (pp. 163-174). Jürgen Trabant: *La sematología de Vico* (pp. 175-188). **II. ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPÁNICA** José M. Sevilla: *Ibn Jaldún y Vico: afinidades y contrastes*. [Apuntes para una confrontación (I)] (pp. 191-214). **III. ESTUDIOS GENERALES DE ÁMBITO VIQUIANO** Enrique Bocado: *Hipóstasis y acción* (pp. 217-242). Miguel Hernández: *El legado morfológico de Descartes y Vico* (pp. 243-258). H.C.F. Mansilla: *La controversia entre universalismo y particularismo y la posibilidad de una síntesis fructífera* (pp. 259-270). José Villalobos: *La razón poética en Zambrano como razón radical* (pp. 271-279). **IV. COMUNICACIONES, ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS Y RESEÑAS. Comunicaciones** Andrea Battistini: *Vico, filósofo del alba: la teoría antropológica de los orígenes* (pp. 283-292). Franco Ratto: *Discutiendo sobre Hobbes y Vico (entre deductivismo, metáforas y realismo histórico)* (pp. 293-308). **Estudios bibliográficos** Pablo Badillo O'Farrell: *Una lectura complementaria en torno a la incidencia del pensamiento viquiano en la obra de Voegelin* (pp. 309-317). Manuel Barrios Casares: *El orden de la fábula* (pp. 319-323). Giuseppe Patella: *Lazos viquianos* (pp. 325-327). León Pompa: *Vico: política, moral y ciencia* (pp. 329-332). Franco Ratto: *Centro di Studi Vichiani: edición crítica de las obras de Vico e Istituto italiano per gli studi filosofici: actividad editorial* (pp. 333-339). José M. Sevilla: *Vico, historiadores y retóricos* (pp. 341-360). Franco Voltaggio: *Naturaleza e historia. Ensayos de filosofía* (pp. 361-365). Alberto M. Damiani: *Del Sprach-Humanismus a la pragmática trascendental* (pp. 367-368). José M. Sevilla: *Ensayos de Historicismo crítico-problemático* (pp. 369-373). Miguel A. Pastor Pérez: *Riesgo y aventura de la razón ilustrada* (pp. 375-377). **RESEÑAS** (pp. 379-384): *Símbolo, Metáfora y Lenguaje (Congr. Intr. de Estudios)* (G.P.); *Estudios italo-germanos* (FR); F. Lomonaco: *Le Orationes di G. Gravina: Scienza, sapienza e diritto* (JDM); N. Badaloni: *Un vichiano in Messico. Lorenzo Boturini Benaduci* (JMS). **INFORMACIÓN** (pp. 385-396): *Presentación de la constitución de un Centro de investigación sobre el pensamiento de Giambattista Vico (Francia)*. Informaciones. Fe de erratas vol. 7/8. **V. BIBLIOTECA** Giambattista Vico: *Del método de estudios de nuestro tiempo*. 1708 (Traducción del latín por Francisco J. Navarro Gómez, pp. 401-436). Giambattista Vico: *Sinopsis del Derecho Universal*. 1720 (Traducción del italiano y notas por José M. Sevilla, pp. 439-459). Giorgio A. Pinton: *Las vocaciones de Giorgio Tagliacozzo* (pp. 461-482). **In Memoriam**. *Sir Isaiah Berlin* (P. Badillo O'Farrell, pp. 483-486). *Alessandro Giuliani* (Ugo Leopoldo Giuliani Mallart, pp. 487-488). *Antonio Verri* (J.M.S., p. 489). Colaboradores; Directriz y Normativa que regula las propuestas de colaboración; Sumarios de números anteriores (pp. 491-499).

CUADERNOS SOBRE VICO, 11-12 (1999-2000). 506 págs. ISSN 1130-7498.

I. ESTUDIOS VIQUIANOS Isaiah Berlin: *Giambattista Vico* (pp. 17-32). Alessandro Giuliani: *La retórica de Vico y la nueva retórica* (pp. 33-46). Giorgio Tagliacozzo: *Vico ayer y hoy* (pp. 47-49). Antonio Verri: *Berlin y Vico* (pp. 51-62). *** Enrique Bocado: *La experiencia humana como narración* (pp. 63-80). Giuseppe Cacciatore: *Individualidad y Ética: Vico y Dilthey* (pp. 81-96). Alberto M. Damiani: *Orden civil y orden metafísico en la Scienza nuova* (pp. 97-105). Marcel Danesi: *Sentido, concepto y metáfora en Vico. Una óptica interpretativa de las investigaciones científicas sobre la metáfora* (pp. 107-127). Moisés González García: *Progreso e historia en Vico y Marx* (pp. 129-147). Humberto Aparecido de Oliveira Guido: *La niñez de Vico y la niñez en la filosofía de Vico* (pp. 149-162). Bruce Haddock: *La significación filosófica de la autobiografía de Vico* (pp. 163-172). Maurizio Martirano: *Algunos momentos de la interpretación ferrariana de la filosofía de Vico* (pp. 173-184). Giuseppe Patella: *Vico, la procedencia, el cuerpo* (pp. 185-192). Tom Rockmore: *Vico y el constructivismo* (pp. 193-199). **II. ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPÁNICA** José M. Sevilla: *Ortega, Vico e Ibn Jaldún (metahistoria e historia ideal eterna)*. *Apuntes para una confrontación (II)* (pp. 203-213). **III. ESTUDIOS GENERALES DE ÁMBITO VIQUIANO** Vanna Gessa-Kurotschka: *Para una hermenéutica del sí mismo. La lógica poética del lenguaje* (pp. 217-234). Fernando Molina Castillo: *Lo bello y lo sublime en la estética de Esteban de Arteaga* (pp. 235-251). Jorge Velázquez Delgado: *El problema del mal en la filosofía política de Nicolás Maquiavelo* (pp. 253-266). José Villalobos: *La creación poética de Velázquez* (pp. 267-284). **IV. COMUNICACIONES, ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS Y RESEÑAS. Comunicaciones** Marco Lucchesi: *La poética de la Ciencia nueva* (pp. 287-294). Giorgio A. Pinton: *¿Por qué y dónde está Giambattista Vico en la Web?* (pp. 295-318). **Estudios bibliográficos** Pablo Badillo O'Farrell: *Estudios sobre política e historia en Vico* (pp. 319-323). Alberto M. Damiani: *La ciencia histórica de la política* (pp. 325-330). Humberto A. de Oliveira Guido: *La Scienza nuova en portugués* (pp. 331-334). Juan D. Mata Marchena: *Las Oraciones de Gravina* (pp. 335-339). Miguel A. Pastor Pérez: *Una mirada viquianamente apasionada de la historia* (pp. 357-360). Miguel A. Pastor Pérez: *Renacimiento y Modernidad* (pp. 351-356). Franco Ratto: *Antología viquiana de Corsano* (pp. 357-360). Franco Ratto: *El Vico de Paolo Rossi* (pp. 361-367). José M. Sevilla: *Bollettino del Centro di Studi Vichiani, XVI-XVII, 1996-97* (pp. 369-379). José M. Sevilla: *Vico, Grassi y el humanismo* (pp. 381-383). *Reseñas New Vico Studies, 14* (P. Badillo, pp. 385-389); *El nuevo mapa del mundo*

(F. Ratto, pp. 390-396); *Conocimiento y Sociedad* (C.G. Gordón P., pp. 396-400); *A un viquiano de pro: G. Tagliacozzo* (M.J. Rebollo, pp. 400-402); *El humanismo de Coret y Peris* (J.D. Mata, pp. 402-403); *Para conocer a Vico* (F. Ratto, pp. 403-405) *Autobiografía de Vico* (J.M. Sevilla, pp. 406-408); *Humanitas verriniana* (F. Ratto, pp. 408-413); *Símbolo, Metáfora y Lenguaje (Actas)* (M.J. Rebollo, pp. 413-415); *Vico en su tiempo y en el nuestro (Actas)* (M.A. Pastor, pp. 415-417); *La máscara del ex-Secretario florentino* (M.A. Pastor, pp. 417-420). Información (pp. 421-439). **V. BIBLIOTECA** Giambattista Vico, *La antiquísima sabiduría de los italianos*. 1710. (Traducción del latín por Francisco J. Navarro Gómez, pp. 443-483). Esteban de Arteaga, *Las revoluciones del teatro musical italiano. Discurso preliminar a la primera edición* (Traducción del italiano y notas por Fernando Molina Castillo, pp. 485-495). Colaboradores; Directriz y Normativa que regula las propuestas de colaboración; Sumarios de números anteriores (pp. 497-505).

CUADERNOS SOBRE VICO, 13-14 (2001-2002). 472 págs. ISSN 1130-7498.

Centenario de Ernesto Grassi (1902-2002) A propósito del centenario de Ernesto Grassi (1902-2002) (pp. 15-18). Ernesto Grassi, *El comienzo del pensamiento moderno. De la pasión y la experiencia de lo originario* (1940) (pp. 19-46). Alain Pons, *Vico y la tradición del humanismo retórico en la interpretación de Grassi* (pp. 47-53). Massimo Marassi, *Ernesto Grassi y su asidua lectura de Vico* (pp. 55-69). **I. ESTUDIOS VIQUIANOS** Alberto M. Damiani, *La mitología como hermenéutica política: Horkheimer lector de Vico* (pp. 73-93). Antonio Delgado, *La demostración viquiana: afinidades y contrastes con el modelo lockeano de demostración* (pp. 95-126). Pierre Girard, *Las condiciones y los límites de la racionalidad en la Scienza nuova. Las metamorfosis de la razón* (pp. 127-137). Fabrizio Lomonaco, *Pietro Piovani y el Centro di Studi Vichiani* (pp. 139-153). Enrico Nuzzo, *La humanidad de Vico entre las selvas, los campos y las ciudades. Los inicios de la historia de la civilización en el Diritto Universale* (pp. 155-193). Stephan Otto, *Convertibilidad de signos y significados. La «representación figurada» de la historia en Vico* (pp. 195-203). Franco Ratto, *¿Un filósofo «cartesiano» precursor de Giambattista Vico? Gregorio Caloprese entre Hobbes y Vico* (pp. 205-231). Amadeu Viana, *Fisuras retóricas. Ironía, analogía y conocimiento lingüístico* (pp. 233-251). Amparo Zacarés, *La Scienza Nuova y el gusto estético* (pp. 253-274). **II. ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPÁNICA** AA. VV., Presentación de las Actas del Congreso Inter. *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea (Sevilla, 4-9 octubre 1999)*. Presentaciones en Sevilla (2-10-2001), París (24-11-2001) y Nápoles (24-1-2002) (pp. 277-286; pres. de J.M. Sevilla, P. Girard, y G. Cacciatore). Giuseppe Mazzotta, *La ciencia nueva. Etnografía del nuevo mundo y escolástica* (pp. 287-294). **III. ESTUDIOS GENERALES DE ÁMBITO VIQUIANO** Gaetano Calabrò, *Cómo orientarnos en la ética contemporánea: 'el hombre sin naturaleza'* (pp. 297-304). Angeles J. Perona, *Individuo y resignación. Figuras de la subjetividad moderna* (pp. 305-318). **IV. COMUNICACIONES, ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS Y RESEÑAS.** Comunicaciones Giuliano Crifó, *Lectura mínima de Grocio* (pp. 321-326). Francisco Navarro Gómez, *Las Oraciones Inaugurales y La sabiduría primitiva de los Italianos* (pp. 327-334). Josep Martínez Bisbal, *Globalización sin Dios providente* (pp. 335-340). David Calvo Vêlez, *Hombre y providencia en Giambattista Vico* (pp. 341-349). **Estudios Bibliográficos** Giuseppe Mazzotta, *Hobbes y Vico* (pp. 351-353). José M. Sevilla, *Breve comentario sobre Materiali per un confronto: Hobbes-Vico* (pp. 354-355). Pablo Badillo O'Farrell, *Vico por derecho* (pp. 357-362). José M. Sevilla, *Isaiiah Berlin, Vico y Herder* (pp. 363-364). Luis Chaparro Caballero, *La concepción humanista del arte* (pp. 365-370). Juan Diego Mata Marchena, *Una visión del siglo XVIII español* (pp. 371-383). José M. Sevilla, *Bollettino del Centro di Studi Vichiani, XXVIII-XXIX, 1998-1999* (pp. 385-390). *Reseñas Pensar para el nuevo siglo (Actas)* (F. Ratto, pp. 391-397). *El mundo de Vico / Vico en el mundo (Actas)* (J.M. Sevilla, pp. 397-401). *Traducción francesa de la Scienza Nuova* (P. Girard, pp. 402-404). *Recordándonos a Vico* (A. Viana, pp. 404-407). *Autobiografía de Croce* (J.M. Sevilla, pp. 407-408). *Estudios e iniciativas sobre el Settecento italiano* (F. Ratto, pp. 408-414). *Dos lecturas de Vico* (L. Pompa, pp. 415-418). *Mayans y el siglo de las luces* (J.D. Mata, pp. 418-420). *New Vico Studies 1997 y 1998* (P. Badillo, pp. 421-423). *Dos recientes obras desde Argentina y Canadá* (F. Ratto, pp. 424-428). Información (pp. 429-433). **V. BIBLIOTECA** *Reivindicaciones de Vico* (1729), trad. del latín y notas por F. Navarro Gómez (pp. 437-459). Colaboradores. Normativa. Sumarios anteriores.

CUADERNOS SOBRE VICO, 15-16 (2003). 441 págs. ISSN 1130-7498.

I. ESTUDIOS VIQUIANOS Gustavo Costa, *Fantasia y magia diabólica en Vico* (pp. 15-30) – Alberto M. Damiani, *Humanismo civil y hermenéutica filosófica. Gadamer lector de Vico* (pp. 31-47) – Marcel Danesi, *Acertijos matemáticos e imaginación: una visión viquiana de la enigmatología* (pp. 49-64) – Gabriel Livov, *Corporalidad y poder en la Scienza nuova de 1744* (pp. 65-100) – Josep Martínez Bisbal, *El De Mente Heroica: el nuevo fin de los estudios y sus recompensas* (pp. 101-119) – Francisco J. Navarro Gómez, *Discurso lógico y discurso retórico. Historia de un problema, ¿o problema de una historia?* (pp. 121-150) – Enrico Nuzzo, *Figuras de la barbarie. Lugares y tiempo de la barbarie en Vico* (151-162) – Stephan Otto, «Contextualidad» científica y «convertibilidad» filosófica. *La respuesta de la Scienza nuova a la crisis epistemológica de la primera modernidad* (pp. 163-177) – Giuseppe Patella, *Tiempo y relato en la Autobiografía de Giambattista Vico* (pp. 179-188) – José M. Sevilla, «La lengua con cui parla la storia ideal eterna». *El decir de la historia: razón narrativa-histórica. (Una perspectiva orteguiana de Vico)* (pp. 189-205) **II. ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPÁNICA** António Braz Teixeira, *Presencia y ausencia de Vico en la filosofía lusobrasileña* – Armando Savignano, *La recepción de Vico en Unamuno* (209-223) – José M. Sevilla, *Vico en Eugenio Imaz* (pp. 225- 252) **III. ESTUDIOS GENERALES DE ÁMBITO VIQUIANO** Francisco J. Contreras, *Las raíces del Verstehen en Vico y Herder* (pp. 255-270) – Jesús Navarro Reyes, *Lo propio y lo ajeno: génesis de los Ensayos de Montaigne* (271-290) – Jorge Velázquez Delgado, *Filosofía de la protesta radical y filosofía de la protesta reflexiva en Baruch Spinoza* (291-297) – José Villalobos, *Memoria de la música. (La poesía musical)* (pp. 299-314) **IV. COMUNICACIONES, ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS Y RESEÑAS. Comunicaciones.** Fabrizio Lomonaco, *La reciente edición facsimilar de la Scienza nuova seconda (1730) en un ejemplar napolitano* (XIII H 59) (pp. 317-323) **Estudios Bibliográficos** María José Rebollo Espinosa, *Revitalizando el humanismo viquiano* (pp. 325-329) – Manuel Barrios Casares, *Hacia el núcleo problemático de la razón* (pp. 330-332) – Pablo Badillo O'Farrell, *Vico, iurisprudencia y derecho romano* (pp. 333-344) – José M. Sevilla, *Cuarto añadido a la Bibliografía Viquiana en español* (pp. 345-358) **Reseñas** (pp. 359-390) *La versión auerbachiana de la Scienza nuova en una reciente reimpression* (T. Gilbhard) – *Directrices de indagación de la viquiana historia de la civilización del género humano* (F. Ratto) – *Verdad y representación* (M.J. Rebollo) – *Vico en el origen*

de la estética moderna (M.A. Pastor) – *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, a. XXX (2000) (J.M. Sevilla) – *Una tercera vía* (M.J. Rebollo) – *El Vico de Ferrari* (F. Ratto) – *Vico y Malebranche* (M.A. Pastor) – *Reflexiones sobre Vico* (F. Voltaggio) – *En palabras de Vico* (M.J. Rebollo) – *A propósito de dos recientes ediciones en inglés: el Diritto Universale y la Scienza nuova (1725)* (J.M. Sevilla) – *New Vico Studies* 17 (1999) y 18 (2000) (P. Badillo) – *Pluralismo y multiculturalismo* (M.A. Pastor). Información (pp. 391-406). *In memoriam Franco Ratto* (pp. 407-412). **V. BIBLIOTECA** Retórica (*Institutiones de Oratoria*). Selección de los 10 primeros capítulos de las *Institutiones Oratoriae* de G. Vico, trad. del latín y notas por F. Navarro Gómez (pp. 415-430). Colaboradores de este número (pp. 431-432). Normativa. Sumarios de números anteriores.

CUADERNOS SOBRE VICO, 17-18 (2004-2005). 538 págs. ISSN 1130-7498.

I. ESTUDIOS VIQUIANOS Nota Editorial (p. 13) – *II Seminario Internacional de Filosofía Política. Giambattista Vico y el mundo moderno*. – Presentación (pp. 15-16) – *Palabras del Dr. Luis Mier y Terán, Rector General de la Universidad Autónoma Metropolitana, en la ceremonia de inauguración* (pp. 17-19) – Giuseppe Cacciatore, *Leer a Vico hoy* (pp. 21-36) – Giuseppe Cacciatore, *La ingeniosa ratio de Vico entre sabiduría y prudencia* (pp. 37-45) – Paolo Cristofolini, *Vico y la naturaleza de las religiones de las naciones* (pp. 47-50) – Evodio Escalante, *El largo camino de Vico hacia Kant. Del «sentir sin advertencia» al sentir como «fundamento subjetivo de distinción»* (51-57) – Julieta Espinosa, *Vico. Pensar lo humano, pensamientos humanos* (pp. 59-69) – Dora Elvira García G., *Vico y la apuesta por el pluralismo cultural* (pp. 71-81) – Carlos David García Mancilla, *La Ciencia nueva de Vico. De la metafísica al hombre* (pp. 83-87) – Catalina González, *Vico y Bacon: la historia de una reconciliación entre los antiguos y los modernos* (pp. 89-98) – Alejandro Gutiérrez, *Verum et factum cum verbo convertuntur. La historicidad como discurso en Giambattista Vico* (pp. 99-104) – Silvestre Manuel Hernández, *La cuestión de la ciencia en la filosofía de Vico* (pp. 105-115) – Josep Martínez Bisbal, *El timón. La transmigración marítima de los fámulos rebeldes* (pp. 117-129) – Nora M. Matamoros Franco, *La edad de los hombres: ¿una era cristiana?* (pp. 131-145) – Rubén Mendoza, *De la eudaimonía a la eúnoia o de la amistad. Aristóteles en Vico* (pp. 147-154) – Gabriela Mendoza Vigueiras, *Fortuna y Providencia en la filosofía de Nicolás Maquiavelo y Giambattista Vico* (pp. 155-161) – Luis Alberto Monteaugudo Ochoa, *Consideraciones acerca de los orígenes de la imaginación y sus consecuencias según Giambattista Vico* (pp. 163-170) – Fabiola Moreno, *La providencia en el curso y conocimiento históricos* (pp. 171-175) – Enrico Nuzzo, *Vico, tácito y el tacitismo* (pp. 177-214) – Francisco Piñón, *G.B. Vico: de la «ciencia» de Dios al «conocimiento» del hombre* (pp. 215-221) – Jorge Rendón Alarcón, *La historia y el derecho en Vico y Hegel* (pp. 223-228) – María del Carmen Rovira Gaspar, *La idea del derecho natural en la Ciencia nueva de Giambattista Vico* (pp. 229-232) – Ruy E. Sánchez Rodríguez, *La alteridad como eje explicativo del proyecto viquiano* (pp. 233-242) – Roberto Sánchez Benítez, *Cultura y lenguaje en Vico* (pp. 243-249) – Daniel Vargas Parra, *Espacio en la utopía. Providencia y panóptismo* (pp. 251-257) – Jorge Velázquez Delgado, *Estrategias de sentido común e ingenio* (pp. 259-270) – Eduardo Villegas Megías, *La sabiduría infinita. La actitud de Vico ante los clásicos* (pp. 271-287) **II. ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPÁNICA** Pio Colonnello, *Eduardo Nicol, intérprete de Vico* (pp. 279-287) – José M. Sevilla, *La modernidad problemática de Vico recepcionada en tres filósofos hispánicos* (pp. 289-314) – José M. Sevilla, *Nuevos aportes sobre la recepción de Vico en el s. XIX español* (pp. 315-342) **III. ESTUDIOS GENERALES DE ÁMBITO VIQUIANO** Joaquín Barceló, *Ernesto Grassi y el concepto de humanismo* (pp. 345-370) – Alfonso Castro Sáenz, *Vico y el derecho romano. Una aproximación desde la Scienza nuova* (pp. 371-382) – Juan Bosco Díaz Urmeneta, *El potencial liberador de la imagen. (Fantasía e imaginación en Marsilio Ficino)* (pp. 383-411) – Luisa Montaña Montero & Jéssica Sánchez Espillaque, *Humanismo retórico, viquismo y unanismo* (pp. 413-422) **IV. COMUNICACIONES, ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS Y RESEÑAS** Estudios bibliográficos y comunicaciones Rosario Bejarano Canterla, *El orden de la luz. Hermenéutica del Renacimiento* (pp. 425-428) – Thomas Gilbhard, *Un estudio americano sobre Vico y Platón* (pp. 429-432) – Rubén Muñoz Martínez, *Acercamiento a las posibilidades significativas de la palabra y el silencio* (pp. 433-438) – Miguel A. Pastor Pérez, *De nuevo el Príncipe* (pp. 439-443). Reseñas (pp. 445-473) *New Vico Studies*, 20 (P. Badillo O'Farrell) – *Precepto délfico del autoconocimiento* (L. Pompa) – *Vico, autobiografía y barbarie de la reflexión* (E. Aguilar de la Torre) – *Las fuentes mitológicas de Vico* (J. Sánchez Espillaque) – *En torno a la aparición de la traducción francesa de la Scienza nuova de Vico* (F.J. Navarro Gómez) – *Humanismo retórico y reflexión histórica* (J. Sánchez E.) – *Una perspectiva viquiana de teorización sobre la metáfora* [Presentación] (J.M. Sevilla) – *La fuerza de la fantasía y la rehabilitación de la tradición humanista retórica* (L. Montaña M.) – *Un Vico de ocasión y circunstancia* (M.A. Pastor) – *Filosofía de la educación y educación filosófica* (J.M. Sevilla) Información (pp. 473-480) *In memoriam: Georg Henrik von Wright (1916-2003)* (pp. 481-483) – *Eugenio Garin (1909-2004)* (pp. 485-486). **V. BIBLIOTECA** Juan Donoso Cortés, *Filosofía de la historia. Juan Bautista Vico. (Once artículos publicados en el Correo Nacional de Madrid en sept.-oct. de 1838)*, ed. y nota por J.M. Sevilla (pp. 489-526). Colaboradores (pp. 527-528). Normativa. Sumarios anteriores.

CUADERNOS SOBRE VICO, 19-20 (2006-2007). 365 págs. ISSN 1130-7498

Nota Editorial (p. 11) – Anuncio (p. 12) **I. ESTUDIOS VIQUIANOS** Paolo Cristofolini, *De Dante a Homero, de Gravina a Vico* (pp. 15-21) – Sara Fortuna, *Aspectualidad y lenguaje en la filosofía de Vico* (pp. 23-46) – Francesco La Nave, *Hebreos, Egipcios y el origen de la filosofía: Vico y la historiografía protestante* (pp. 47-56) – Enrico Nuzzo, *La «mente contracta». Entre cuerpos desmedidos y facultades de lo indefinido en Vico* (pp. 59-72) – Antonio Sabetta, *Fuentes cristianas del De Antiquissima Italorum Sapientia* (pp. 73-118) **II. ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPÁNICA** Conrado Hernández López, *Edmundo O'Gorman y Giambattista Vico* (pp. 123-136) – José M. Sevilla, *Apuntes sobre algunas recepciones latinoamericanas en el siglo XX* (pp. 137-148) **III. COMUNICACIONES, ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS Y RESEÑAS. Estudios Bibliográficos y Comunicaciones** Fabrizio Lomonaco, *El Bollettino del Centro di Studi Vichiani: Temas, problemas y perspectivas (1971-2000)* (pp. 151-185) – Paula Virginia Pires Feliciano, *Breve comentario a propósito de una nueva edición en portugués de la Ciencia Nueva* (pp. 189-192) – Thomas Gilbhard, *Añadido a la bibliografía viquiana (1996-2000)* (pp. 193-197) Reseñas (pp. 199-223) *Las Institutiones de Oratoria de G. Vico* (F. Grau Codina) – *Los gigantes de Vico* (M.L. Montaña Montero) – *De la animalidad a la humanidad originaria* (E. Aguilar de la Torre) – *Vico, barroco y postmoderno* (E. Aguilar de la Torre) – *Dos nuevas aportaciones de la Fundación «Pietro Piovani per gli studi vichiani»* (J. Sánchez Espillaque) – *Del estilo y del espacio: la tradición retórica en Vico* (J. Sánchez Espillaque) – *Humanística: Cesare*

Vasoli (T. Gilbhard) – *Razón y progreso en Santayana* (M.L. Montaña Montero) – Plotino, *Opera omnia* (T. Gilbhard) – Collingwood, *un pensador apasionado* (J.B. Díaz Urmeneta Muñoz) – *Luces cristianas y fuentes viquianas* (J. Villalobos) – *In memoriam. Nicola Badaloni* (pp. 225-226)– *Aviso (edición en la Web) Índice de nombres de los volúmenes 1 (1991) al 17/18 (204-2005)* [a cargo de Esther Aguilar de la Torre, María Luisa Montaña Montero, Mónica Morcillo González, Jéssica Sánchez Espillaque (Coord.)] (pp. 229-312) **IV. INFORMACIÓN BIBLIOGRÁFICA** Información Bibliográfica (pp. 315-326) **V. BIBLIOTECA** Nota – Antonio Pérez de la Mata, *Tratado de Metafísica (1877)* (pp. 329-347)– Zeferino González, *Philosophia Elementaria (sexta ed., 1889)* (pp. 349-351) – Colaboradores (p. 353) – Normativa. Sumarios anteriores.

Con el número de la revista se entrega un CD-ROM con la edición digitalizada (a cargo de Juan A. Rodríguez Vázquez) de los volúmenes de *Cuadernos sobre Vico* desde el 1 (1991) hasta el 19-20 (2006-2007).

CUADERNOS SOBRE VICO, 21-22 (2008). 367 págs. ISSN 1130-7498

Anuncio **I. ESTUDIOS VIQUIANOS** Víctor Alonso Rocafort, *Giambattista Vico, mimbres para una ciudadanía retórica y democrática* (pp. 15-40) – Pablo Badillo O'Farrell, *El Vico de Collingwood. Boceto de la receptio viquiana en R. G. Collingwood* (pp. 41-56) – Giuseppe Cacciatore, *Universalismo ético y diferencia: a partir de Vico* (pp. 57-72) – Giuseppe D'Acunto, *La tópicca en Vico como método del razonamiento «aporético»* (pp. 73-90) – Francisco J. Navarro Gómez, *De la guerra o la concepción viquiana del uso de la fuerza pública externa. (La expiación de la injuria o el restablecimiento del orden quebrantado)* (pp. 91-108) – Fulvio Tessitore, *Sentido común, teología de la historia e historicismo en Giambattista Vico* (pp. 111-136) – Gianfrancesco Zanetti, *El rojo y el blanco: Notas acerca del papel de las emociones en la Scienza Nuova* (pp. 137-149) **II. ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPÁNICA** Miguel A. Pastor Pérez, *Veinte números de Cuadernos sobre Vico (1991-2007)* (pp. 153-166) – Giuseppe Patella, *Gracián y Vico: creatividad como ingenio* (pp. 167-175) – Fulvio Tessitore, *Acerca de un libro sobre Vico y la cultura hispánica* (pp. 177-180) **III. ESTUDIOS GENERALES DE ÁMBITO VIQUIANO** Joaquín Barceló, *Lenguaje poético y metáfora en la obra de Ernesto Grassi* (pp. 183-210) – Elena García Guitián, *La crítica al monismo occidental desde el pluralismo de I. Berlin* (pp. 201-218) **IV. COMUNICACIONES, ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS Y RESEÑAS** Comunicaciones Jaime Covarsí Carbonero, *Las pasiones políticas en la literatura medieval castellana (I)* (pp. 221-235) – Luis Durán Guerra, *Benito Arias Montano. Emblemas para una bibliografía de la política* (pp. 237-262) – *La Sonata del Claro de Luna de Yannis Ritsos. Comentarios y traducción por Dimitris Kyriakous* (pp. 263-273) **Estudios Bibliográficos** Pablo Badillo O'Farrell, *New Vico Studies (2007), vigésimoquinto aniversario* (pp. 275-288) – Ileana Beade, *El sentido de la praxis* (pp. 289-299) – Jéssica Sánchez Espillaque, *La historia en la rehabilitación del pensamiento humanista de L. B. Alberti* (pp. 301-304) **Reseñas** (pp. 305-314) *Muchas señas viquianas* (T. Gilbard) – Cesare Vasoli, *La dialettica e la retorica dell'umanesimo* (J. Sánchez Espillaque) – *Bollettino del Centro di Studi Vichiani, XXXVI, 2006* (J.M. Sevilla) **V. INFORMACIÓN BIBLIOGRÁFICA** Información Bibliográfica (pp. 317-328) – *Índice de imágenes de obras en Cuadernos sobre Vico* (pp. 329-340) – *Añadido a la «Bibliografía viquiana en español (1737-2005)»* (pp. 341-345) **VI. BIBLIOTECA** Eduardo Benot, *Errores en materia de educación y de instrucción pública (1863, 2ª ed., libro I, cap. II, § XIII)* (pp. 349-354) – Colaboradores de este número (p. 355) – Directriz y Normativa que regula las propuestas de colaboración (pp. 357-360)– Sumarios de números anteriores (pp. 361-367).

CUADERNOS SOBRE VICO, 23-24 (2009-2010). 446 págs. ISSN 1130-7498

Anuncio **I. ESTUDIOS VIQUIANOS** Giuseppe Cacciatore, *Vico: narración histórica y narración fantástica* (pp. 15-31) – Francesco Campagnola, *Breve historia de la recepción de Vico en Japón* (pp. 33-41) – Enrico Nuzzo, *Vico y el Barroco* (pp. 43-64) – Fulvio Tessitore, *Vico, la decadencia y el ricorso* (pp. 67-85) **II. ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPÁNICA CINCO ESTUDIOS DESDE ARGENTINA** Patricio Alarcón, *El temor reverencial: un principio político en Hobbes y Vico* (pp. 91-111) – Luciano Córscico, *Vico y Fichte: la validez universal del Derecho* (pp. 113-132) – Alberto M. Damiani, *Nosce te ipsum. Reflexión y política en Vico* (pp. 133-150) – José Luis Fliguer, *La Scienza nuova como sabiduría evolutiva* (pp. 151-175) – Gustavo Salerno, *La creación y modificación de las instituciones según la Scienza nuova* (pp. 177-184) – *Presentación*, a cargo de G. Cacciatore, e *Introducción*, a cargo de J. M. Sevilla, a *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico en la cultura hispánica (1737-2005)*: Giuseppe Cacciatore, *Presentación* (pp. 189-192) – José M. Sevilla, *Introducción, Presencia y ausencia de Vico* (pp. 193-197) **III. ESTUDIOS GENERALES DE ÁMBITO VIQUIANO** Ángel Octavio Álvarez Solís, *La invención de las pasiones. Consideraciones sobre la recepción del tacitismo político en la cultura del Barroco* (pp. 201-215) – Francisco J. Navarro Gómez, *Ciclo político, «óptima constitución» e ideología en Polibio de Megalópolis. (Una aproximación a las fuentes viquianas a través de los textos)* (pp. 217-246) – Jesús Navarro Reyes, *De las dudas de Montaigne a la certeza de Descartes: Una hipótesis sobre la función del estoicismo en el origen del internalismo epistémico moderno* (pp. 247-270) – Jéssica Sánchez Espillaque, *La filosofía ingeniosa de Ernesto Grassi y la rehabilitación del humanismo retórico renacentista* (pp. 271-291) **IV. COMUNICACIONES, ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS Y RESEÑAS. Comunicaciones** Esther Aguilar de la Torre, *El cuerpo se dice de muchos modos. En torno a la interpretación de la corporeidad en el pensamiento de G. Vico* (pp. 295-302) – Jaime Covarsí Carbonero, *Las pasiones políticas en la literatura medieval castellana (II)* (pp. 303-312) – Leonardo Pica Ciamarra, *Sobre un retrato apócrifo de Vico muy difundido en la Red* (pp. 313-325) – Giuseppe D'Acunto, *Vico y la «prueba de los orígenes»* (pp. 327-335) **Estudios Bibliográficos** Pablo Badillo O'Farrell, *New Vico Studies 26 (2008) y 27 (2009)* (pp. 337-344) – Miguel A. Pastor Pérez, *De La violencia política: un estudio introductorio* (pp. 347-360) **Reseñas** (pp. 361-375) *Noticias de El Derecho Universal y La razón de la ley* (P. Badillo O'Farrell) – *¿Tiene razón la ley? Una nota* (M.A. Pastor Pérez) – *Vico y el Oriente. Actas de un Congreso* (F. Campagnola) – *El último y el primero. Bollettino del Centro di Studi Vichiani, XXXVII (2007) y XVIII (1/2008)* (J.M. Sevilla) **V. INFORMACIÓN BIBLIOGRÁFICA** Información Bibliográfica (pp. 379-390) **VI. BIBLIOTECA** P. F. Zeferino González, *Estudios filosóficos, científicos y sociales (1875), tomo I, cap. II* (pp. 393-407) **VII. ARCHIVO ACADÉMICO** José Villalobos, *Mi última conversación con D. Jesús. [Seguido de un Anexo]* (pp. 411-432) – Necrológicas (pp. 433-434) José Szabón (†) – María Isabel Ramírez Luque (†). Colaboradores de este número (p. 435) – Directriz y Normativa que regula las propuestas de colaboración (pp. 437-440) – Sumarios de números anteriores (pp. 441-446).

CUADERNOS SOBRE VICO, 25-26 (2011-2012). 297 págs. ISSN 1130-7498

Anuncio **I. ESTUDIOS VIQUIANOS** Mariana Ímaz Sheinbaum, *Puente entre la vivencia y la comprensión humana. La autobiografía de Giambattista Vico a través de Wilhelm Dilthey* (pp. 15-30) – Fabrizio Lomonaco, *Anastáticas de textos filosóficos del Setecientos italiano: Vico y Gravina* (pp. 31-63) – Amadeu Viana, *Historia, evolución, semiótica. El orden ternario de Vico y Peirce* (pp. 65-90) **II. ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPÁNICA** Luis Durán Guerra, *Hércules rebasado. Montano y Vico ante el Nuevo Mundo* (pp. 95-124) **III. ESTUDIOS GENERALES DE ÁMBITO VIQUIANO** Giuseppe Ballacci, *La concepción político-retórica de Isócrates, Cicerón y Quintiliano* (pp. 129-144) **IV. COMUNICACIONES, ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS Y RESEÑAS. Estudios Bibliográficos** Fabrizio Lomonaco, *El Bollettino del Centro di Studi Vichiani: Una revista y un «nuevo curso» de estudios a cuarenta años de su nacimiento* (pp. 149-201) **Comunicaciones** María José Rebollo Espinosa, *El «árbol del conocimiento» viquiano como base para una propuesta actual de currículum universitario* (pp. 203-214) – Susana Inés Herrero Jaime, *Algunas nociones en torno a la idea de Nación en el pensamiento de Vico y Herder, y sus proyecciones en el pensamiento alberdiano* (pp. 217-229) **Reseñas** (pp. 233-251) *Una edición anastática del De Uno* (F. J. Navarro Gómez) – *Una reedición desafortunada* (J. Martínez Bisbal) – *Paradigmas del humanismo español* (L. Durán Guerra) – *Nota sobre Vico en Zetschrift für Kulturphilosophie* (T. Gilbard) **V. INFORMACIÓN BIBLIOGRÁFICA** Información Bibliográfica (pp. 255-266) **VI. BIBLIOTECA VIQUIANA** Nicolás Cerro, *La filosofía y su historia* (4 de agosto de 1856) (pp. 269-272) – José Moreno Nieto, *Discurso* (15 de julio de 1860) (pp. 273-280) **VII. ARCHIVO ACADÉMICO** Necrológicas (pp. 283-286) Eduardo Bello (†) – Bruna Consarelli (†) – Gustavo Costa (†) – Stephan Otto (†). Colaboradores de este número (p. 287) – Directriz y Normativa que regula las propuestas de colaboración (pp. 288-291) – Sumarios de números anteriores (292-297).

CUADERNOS SOBRE VICO, 27 (2013). 266 págs. ISSN 1130-7498

Anuncio **I. ESTUDIOS VIQUIANOS** En recuerdo de los profesores Eduardo Bello Reguera († 2010), Gustavo Costa († 2012) y Stephan Otto († 2010), miembros del Consejo Consultivo de *Cuadernos sobre Vico*. Eduardo Bello, *Dos concepciones de la filosofía de la historia: Vico y Voltaire* (pp. 15-33) – Gustavo Costa, *Vico y la Sagrada Escritura a la luz de un fascículo de la Inquisición* (pp. 35-49) – Stephan Otto, *Un axioma (Grund-satz) de la Scienza Nuova como principio-guía (Leitsatz) para la «Crítica de la razón histórica»* (pp. 51-64) **II. ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPÁNICA** En torno al libro de José M. Sevilla, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega* (2011).- Giuseppe Cacciatore: *«Presentación del libro de José M. Sevilla Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega»* (Sevilla, 6 de junio de 2011); Fulvio Tessitore: *«Presentación del libro de José M. Sevilla Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega»* (Sevilla, 6 de junio de 2011); José M. Sevilla: *«Aportes para mi propia crítica. Reflexiones a propósito de la presentación de mi libro Prolegómenos para una crítica de la razón problemática»*; Fulvio Tessitore: *«Nota»* (pp. 69-96) **III. ESTUDIOS GENERALES DE ÁMBITO VIQUIANO.** Gonzalo Carrión, *Conocimiento, lenguaje persuasivo y sociedad en Giambattista Vico y Adam Smith* (pp. 99-112) **IV. COMUNICACIONES, ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS Y RESEÑAS. Comunicaciones** Javier E. Domínguez Moros, *Ideas centrales de la Ciencia Nueva de Vico expresadas a partir del grabado alegórico del frontispicio en la «Introducción» de su magna obra* (pp. 117-127) – Luisa Montaña Montero, *Humanistas en la corte de Isabel la Católica: Luisa de Medrano, ¿primera catedrática en la Universidad europea?* (pp. 129-135) – **Estudios Bibliográficos** Pablo Badillo O'Farrell, *A la búsqueda de las bases histórico-políticas de La conspiración del Príncipe de Macchia* (pp. 137-149) – Virginia Guichot Reina, *Miradas múltiples sobre el pensamiento berliniano* (pp. 151-162) – Miguel A. Pastor Pérez, *Ontología del europeísmo y metodología histórica en Luis Díez del Corral* (pp. 165-175) – **Reseñas** (pp. 177-202) *Bollettino del Centro di Studi Vichiani XL (2/2010) y XL (1/2011)* (J.S.E.) – *Historia del pensamiento iberoamericano: Revista de Hispanismo Filosófico, números 16, 17 y 18* (M.R.G.) – *La experiencia artística del mito* (J.S.E.) – *Archivio di storia della cultura, XXIV (2011) y XXV (2012)* (J.S.E.) – *Crisis de la modernidad y filosofías ibéricas. Jornadas de hispanismo filosófico* (M.R.G.) – *Pasiones filosóficas. Nápoles y Europa* (P.R.B.) – *Savonarola, profecía y filosofía en el Renacimiento italiano* (M.N.P.) – *En retrospectiva: Unamuno ante el nacionalismo vasco* (B.C.) **V. INFORMACIÓN BIBLIOGRÁFICA** Información Bibliográfica (pp. 205-215) **VI. BIBLIOTECA** [s.a.], *Consideraciones sobre la historia y filosofía de la historia* (1846) (pp. 219-238) – Antonio María Fabié, *Exámen del materialismo moderno* (1875) (pp. 239-244) **VII. ARCHIVO ACADÉMICO** Necrológicas (pp. 249-251) – *Adiós a New Vico Studies* (José M. Sevilla) (pp. 252-253) – Colaboradores de este número (p. 255) – Directriz y Normativa que regula las propuestas de colaboración (pp. 256-259) – Sumarios de números anteriores (pp. 260-266).

CUADERNOS SOBRE VICO, 28-29 (2014-2015). 308 págs. ISSN 1130-7498

Anuncio **I. ESTUDIOS VIQUIANOS.** Alberto M. Damiani, *Instituciones artificiales, sociabilidad natural en Vico* (pp. 15-30) – Stefano Gensini, *La metáfora viquiana y la ciencia cognitiva: un problema de filosofía del lenguaje* (pp. 33-51) – Caterina Marrone, *Giambattista Vico: un mundo de imágenes* (pp. 53-71) – Giuseppe Patella, *Giambattista Vico, padre de los estudios culturales* (pp. 73-90) – Giuseppe Saccaro Del Buffa, *Argumentación y amplificación en el discurso de Vico* (pp. 91-111) **II. ESTUDIOS GENERALES DE ÁMBITO VIQUIANO.** Enrique Bocado Crespo, *Retórica y civilización: los desafíos de Mandeville al humanismo cívico* (pp. 115-142) – Pedro Ribas Ribas, *Herder: su acercamiento al lenguaje* (pp. 145-155) – Jorge Velázquez Delgado, *La idea de progreso en Condorcet* (pp. 157-167) **III. COMUNICACIONES, ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS Y RESEÑAS.** Comunicaciones Gustavo Cataldo Sanguinetti, *Joaquín Barceló o la recuperación de la racionalidad estética* (pp. 171-178) – Caterina Marrone, *Luigi Magni y Vico* (pp. 181-188) – Mauro Scalercio, *Relativismo y alteridad en Vico. Reflexiones al margen de Isaiah Berlin* (pp. 189-210) **Estudios Bibliográficos** Manuel Hernández, *Aristas del pensamiento viquiano* (pp. 213-219) – Miguel A. Pastor Pérez, *El gobierno del tiempo* (pp. 221-227) – Jorge Velázquez Delgado, *Teoría del desfase utópico latinoamericano* (pp. 229-234) **Reseñas** (pp. 235-257) *Vico, metafísica e historia* (L. Montaña Montero) – *Obra completa de Mateo Alemán* (M. Barrios Casares) – *Ocaso del neanarcoliberalconservadurismo* (H. Cerutti-Guldberg) – *Tacitismo español* (L. Montaña Montero) – *Ensayos de filosofía intercultural* (Giorgia dello Russo) – *Filosofías del Sur* (M. Rodríguez García) – *Filosofías en el mundo* (J. Sánchez Espillaque) – *Modernidad de Gerardo Noodt* (M. Rodríguez García) – *Zubiri y lo real* (L. Montaña Montero) – *Idea de la política y la sociedad en la obra de M.*

García Pelayo (Miguel A. Pastor Pérez) **IV. INFORMACIÓN BIBLIOGRÁFICA** Información Bibliográfica (pp. 259-268) **V. BIBLIOTECA VIQUIANA** Antonio Benavides, *Reflexiones sobre las diferentes escuelas históricas, desde la antigüedad hasta nuestros días* (1846) (pp. 271-289) **VI. ARCHIVO ACADEMICO** *In memoriam Ramón J. Querató Moreno* (p. 293) – Necrológicas (pp. 294-295) Mario Agrimi (†) – Joaquín Barceló Larrain (†) – Giuliano Crifò (†) – Paolo Rossi (†) – Colaboradores de este número (p. 297) – Directriz de la revista y Normativa que regula las propuestas de colaboración (pp. 298-301) – Sumarios de números anteriores (pp. 302-308)

CUADERNOS SOBRE VICO, 30-31 (2016-2017). 500 págs. ISSN 1130-7498

Volumen especial por el XXV Aniversario de la Revista. MIGUEL A. PASTOR PÉREZ Y JOSÉ M. SEVILLA (EDS.)
Anuncio (p. 12) – Nota de los Editores, *XXV Aniversario de Cuadernos sobre Vico* (1991-2016) (pp. 13-18) – Leonardo Amoroso, *De Heidegger a Vico con Grassi y Gadamer* (pp. 19-30) – Pablo Badillo O'Farrell, *El Vico perdido de Leo Strauss* (pp. 31-46) – Manuel Barrios, "Filiación viquiana". *Reflejos de Vico y la tradición del humanismo retórico en Walter Benjamin* (pp. 47-70) – Andrea Battistini, *Vico y los héroes fundadores de las naciones* (pp. 71-86) – Giuseppe Cacciatore, *Acerca de la génesis de los conceptos viquianos de ingenio y fantasía* (pp. 87-94) – Pio Colonnello, *Croce y la teoría viquiana de la risa. Del "yo grave" al "yo melancólico"* (pp. 95-104) – Alberto Mario Damiani, *El futuro de la humanidad en la filosofía política de Giambattista Vico* (pp. 105-120) – Marcel Danesi, *Estudiando la mente: una perspectiva desde Vico* (pp. 121-142) – Alfonso García Marqués, *El verumfactum en la génesis de las obras de Vico* (pp. 143-162) – Pierre Girard, *La enciclopedia de las ciencias poéticas en Giambattista Vico* (pp. 163-178) – Fabrizio Lomonaco, *Derecho, ética e historia en el De Uno* (pp. 179-192) – Massimo Marassi, *El recurso de las cosas humanas y la anáfora del "retornaron"* (pp. 193-202) – Josep Martínez Bisbal, *El De Ratione de Vico: una crítica política del cartesianismo* (pp. 203-220) – Francisco J. Navarro Gómez, *Problemática práctica de la traducción a través del De rebus gestis Antoj Caraphaei de G. Vico* (pp. 221-258) – Enrico Nuzzo, *Las "Vías simplísimas" de la Providencia. Vico y el "Principio de Simplicidad" en la Filosofía Cristiana entre los siglos XVII y XVIII* (pp. 259-276) – Miguel A. Pastor Pérez, *Maquiavelo, palimpsesto de Vico* (pp. 277-286) – Giuseppe Patella, *Vico, Croce y el "descubrimiento" de la estética* (pp. 287-296) – Antonio-E. Pérez Luño, *Giambattista Vico: ¿precursor del Derecho global?* (pp. 297-308) – Giorgio Alberto Pinton, *Giambattista Vico y cuatro poetas* (pp. 309-334) – Alain Pons, *Vico en su tiempo y en el nuestro* (pp. 335-338) – Manuela Sanna, *Vanidades e imaginación de cosas lejanas y distantes* (pp. 339-348) – José M. Sevilla, *Destellos de Vico en revistas culturales y literarias españolas. Nuevos capítulos viquianos en la cultura española entre 1841 y 1936* (pp. 349-384) – Sertório de Amorim Silva Neto, *Quaestio definitionis et nominis latinis idem. Lenguaje y conocimiento en el De antiquissima de Vico* (pp. 385-400) – Fulvio Tessitore, *La edición crítica de Vico y, en especial, de la Scienza nuova 1730 y de la Scienza nuova 1744* (pp. 401-409) – Jürgen Trabant, *Las tres caídas del Señor Vico. (La relación entre la Vita y la Scienza Nuova)* (pp. 410-424) – Jorge Velázquez Delgado, *La crisis de la educación y la edificante filosofía del humanismo retórico de Giambattista Vico* (pp. 425-448) – Donald Phillip Verene, *La estructura retórica de la Scienza nuova* (pp. 449-458) – Amadeu Viana, *Vico, Nietzsche y el lenguaje como vieja mentirosa* (pp. 459-472) – José Villalobos, *Vico ensayador* (pp. 473-480) – Amparo Zacarés, *La poética viquiana y su conexión con el arte participativo contemporáneo* (pp. 481-498) – Colaboradores (p. 499) – Directriz y Normativa (p. 500).

CUADERNOS SOBRE VICO, 32 (2018). 402 págs. ISSN 1130-7498.

D.O.I. <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2018.i32>

Volumen especial por el 350º Aniversario de Vico. Perspectivas viquianas, MIGUEL A. PASTOR Y JOSÉ M. SEVILLA (EDS.)
Anuncio (p. 12) – Nota de los Editores, *350º Aniversario del nacimiento de Vico (1668-2018). Perspectivas viquianas* (pp. 13-17) – Leonardo Amoroso, *Mi Vico hermenéutico* (pp. 17-23) – Pablo Badillo O'Farrell, *Mis tres Vico* (pp. 25-31) – Andrea Battistini, *De la retórica a la antropología* (pp. 33-40) – Thora I. Bayer, *La mente heroica de Vico* (pp. 41-44) – Francesco Botturi, *Mi perspectiva viquiana* (pp. 45-52) – Giuseppe Cacciatore, "Mis" Vico (pp. 53-59) – Riccardo Caporali, *La fatiga del moderno* (pp. 61-68) – Gennaro Carillo, «In corpore Vici» (pp. 69-73) – Pio Colonnello, *De Croce a Vico: Mi proceso de lectura* (pp. 75-79) – Paolo Cristofolini, «Fabula narratur» (pp. 81-86) – Alberto M. Damiani, *Un moderno muy actual* (pp. 87-91) – Marcel Danesi, *Vico desde una perspectiva personal* (pp. 93-97) – Rosario Diana, *Pensar con Vico* (pp. 99-105) – James Engell, *Aprendiendo de Vico. Reflexiones de cuarenta años* (pp. 107-110) – Paolo Fabiani, *Algunas consideraciones sobre la importancia formativa del pensamiento de Vico para los estudiantes que se acercan por primera vez al estudio de su filosofía* (pp. 111-119) – Ferdinand Fellmann, *Giambattista Vico en una nueva clave* (pp. 121-126) – Alfonso García Marqués, *Vico y yo* (pp. 127-133) – Pierre Girard, *Giambattista Vico y la política de la razón* (pp. 135-141) – Moisés González García, *Mi deuda filosófica con Vico* (pp. 143-146) – Humberto Guido, *Mis encuentros con Vico: el historicismo, la epistemología y el paradigma estético de las ciencias humanas* (pp. 147-153) – Bruce Haddock, *Pensar a través de Vico* (pp. 155-161) – Fernando H. Llano Alonso, *Vico y los albores de la experiencia jurídica* (pp. 163-167) – Fabrizio Lomonaco, *Mis lecturas viquianas* (pp. 169-177) – Massimo Marassi, *Vico o la monumental memoria de las tinieblas* (pp. 179-184) – David L. Mars-hall, *Presuposiciones viquianas y su pervivencia en «Los orígenes de la investigación retórica durante el periodo de Weimar»* (pp. 185-192) – Josep Martínez Bisbal, *Mi Vico* (pp. 193-197) – Maurizio Martirano, *Itinerario de estudios viquianos* (pp. 199-208) – Francisco J. Navarro Gómez, *Un Vico personal* (pp. 209-216) – Enrico Nuzzo, *Mi Vico* (pp. 210-224) – Miguel A. Pastor Pérez, *Vico a mi manera* (pp. 225-231) – Giuseppe Patella, *Último barroco, padre de la estética y de los estudios culturales* (pp. 233-240) – Bruno Pinchard, *Vico ciego en su centenario* (pp. 241-244) – Giorgio A. Pinton, *De los diez a los veinte años (1678-1688)* (pp. 245-254) – Leon Pompa - J.M. Sevilla, *Un homenaje a nuestro héroe. Lectura de Leon Pompa* (pp. 255-266) – Alain Pons, *Evocación por el 350º Aniversario de Vico* (pp. 267-272) – María José Rebollo Espinosa, *Maestro Vico* (pp. 273-277) – Monica Riccio, *Vico, o de las aguas profundas* (pp. 279-282) – Antonio Sabetta, *Modernidad, historia, libertad y gracia. Lo que me ha enseñado (hasta ahora) Vico* (pp. 283-290) – Jéssica Sánchez Espillaque, *El humanista Vico* (pp. 291-294) – Manuela Sanna, *El hechizo viquiano* (pp. 295-298) – Alessia Scognamiglio, *Mi idea de la filosofía de Vico. Mi experiencia de su estudio* (pp. 299-306) – José M. Sevilla, «Mobilis in mobili». *Viquianamente viquiano* (pp. 307-316) – Sertório de Amorim e Silva Neto, *Vico filósofo de la poesía* (pp. 317-322) – Alessandro Stile, *En diálogo con Vico* (pp. 323-328) – Fulvio Tessitore, *Vico trescientos cincuenta años después* (pp. 329-335) – Jürgen Trabant, *A la búsqueda del "metodo accertato" de una ciencia de los signos del hombre* (pp. 337-342) – Marco Vanzulli, "Mi" Vico. *El héroe del saber* (pp. 343-350) – Jorge Velázquez Delgado, *Giambattista Vico en el Tepozteco* (pp. 351-352) – Donald Phillip Verene, *Los dos axiomas*

de Vico (pp. 353-357) – Amadeu Viana, «*Ordovico viricordo*» (pp. 359-365) – José Villalobos, *Mis citas con Vico* (pp. 367-370) – Vincenzo Vitiello, *Vico, filósofo de nuestro tiempo* (pp. 371-377) – Amparo Zacarés, *Poética, estética y crítica* (pp. 379-386) – Colaboradores (389-390) – Directriz de la revista y Normativa que regula las propuestas de colaboración (pp. 391-394) – Sumarios de números anteriores (pp. 395-402)

CUADERNOS SOBRE VICO, 33 (2019). 319 págs. ISSN 1130-7498 e-ISSN 2697-0732

D.O.I. <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2019.i33>

Anuncio (p. 12) – Ferdinand Fellmann (U. Münster y U.T. Chemnitz) **14 de diciembre de 1939 – 28 de octubre de 2019**. José M. Sevilla, Ferdinand Fellmann, de filósofo a erósofo. (Nota de adiós al meditador sensualista) (pp. 15-31) – **I. ESTUDIOS VIQUIANOS**. Manuel Barrios Casares, *Mito sin ideología: Fellmann, Vico y Sorel* (pp. 35-42) – Giuseppe Cacciatore, *Contra las vanidades «retornantes». Por un sano uso de la crítica* (pp. 43-54) – Ferdinand Fellmann, *El mito en las instituciones: Vico y Sorel* (pp. 55-70) – Arturo Silva-Rodríguez & Esperanza Guameros Reyes, *Un bosquejo del legado de Giambattista Vico en la ciencia psicológica actual* (pp. 71-91) – Fulvio Tessitore, *Vico y el descubrimiento del conocimiento histórico* (pp. 93-108) – **II. ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPÁNICA**. José M. Sevilla, *Más y nuevos destellos de Vico en periódicos españoles durante la Restauración (1885-1902): de la regencia de María Cristina al comienzo del reinado de Alfonso XIII. [Adenda V a «El espejo de la época»]* (pp. 111-186) – **III. COMUNICACIONES Y ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS**. Francisco J. Navarro Gómez, *Aportaciones para una edición crítica de «El Derecho Universal»* (pp. 186-266) – Guillermo Ramírez Torres, *Razón vital y raíces de la cultura. El encuentro de una filosofía de la vida a través de las ruinas. (A propósito de una lectura de José M. Sevilla y el pensamiento sureño)* (pp. 267-290) – **IV. BIBLIOTECA VIQUIANA**. Georges Sorel, *Lo que se aprende de Vico (1889). Traducción y Presentación por M. Barrios Casares* (pp. 293-302) – Colaboradores (p. 305) – Directriz de la revista y Normativa que regula las propuestas de colaboración (pp. 307-310) – Sumarios de números anteriores (pp. 311-319)

CUADERNOS SOBRE VICO, 34 (2020). 397 págs. ISSN 1130-7498 e-ISSN 2697-0732

D.O.I. <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2020.i34>

Monográfico de Estudios Clásicos (I)

In Memoriam. Andrea Battistini (1947-2020) – Paolo Cristofolini (1937-2020) (pp. 13-14) – J.M. Sevilla, *Monográfico de Textos Clásicos (I). Una Presentación* (pp. 15-18) – ERICH AUERBACH (1892-1957), *Vico y el historicismo estético* (1949) (pp. 35-47), trad. y pres. de Manuel Barrios Casares (pp. 25-34) – JAIME L. BALMES (1810-1848), *Criterio de Vico* (1846) (pp. 57-75), ed. y nota prel. de José Manuel Sevilla Fernández (pp. 49-56) – JOHN BAGNEL BURY (1861-1927), [Algunas páginas sobre Vico en *La Idea de Progreso* (1920)] (pp. 83-88), trad. y nota prel. de José Manuel Sevilla Fernández (pp. 77-81) – BENEDETTO CROCE (1866-1952), *Tres estudios sobre Vico. Extraídos y traducidos de La filosofía de G.B. Vico* (1911) (pp. 106-132), trad. y nota prel. de José Manuel Sevilla Fernández (pp. 89-105) – FRANCESCO DE SANCTIS (1817-1883), *La nueva Ciencia. Páginas selectas traducidas de la Historia de la Literatura Italiana* (1870) (pp. 141-161), trad. y nota prel. de José Manuel Sevilla Fernández (pp. 133-139) – ROBERT FLINT (1883-1910), *La transición a la Ciencia nueva. (Capítulo VIII de Vico, 1884, de R. Flint)* (pp. 169-183), trad. de Dani Pino y nota prel. de José Manuel Sevilla Fernández (pp. 163-167) – GIOVANNI GENTILE (1875-1944), *Dos estudios viquianos. El pensamiento italiano en la época de Vico* (1915) y *Descartes y Vico* (1938) (pp. 193-206 y 207-213), trad. y nota prel. de Alfonso Zúñica García (pp. 185-192) – *Correspondencia: Seis cartas sobre Vico entre Croce y Gentile (1911-1914)* (pp. 223-230), trad. y nota prel. de Alfonso Zúñica García (pp. 215-221) – BALDASSARE LABANCA (1829-1913), *«Del Autor al Autor» y «Ocasión de este escrito» (Prefacio y Cap. I de G.B. Vico e i suoi critici cattolici, 1898)* (pp. 237-246), trad. y nota prel. de José Manuel Sevilla Fernández (pp. 231-235) – *Correspondencia: Carta de M. Menéndez Pelayo a B. Croce, de 12 de agosto de 1903, sobre Vico en España* (p. 249), ed. y nota prel. de José Manuel Sevilla Fernández (pp. 247-248) – JULES MICHELET (1798-1874), *Introducción sobre su vida y sus obras y Discurso sobre el sistema y la vida de Vico* (1835) (pp. 257-260 y 261-285), trad. de Emmanuel Chamorro Sánchez y Miguel A. Pastor Pérez y nota prel. de José Manuel Sevilla Fernández (pp. 251-255) – BERTRANDO SPAVENTA (1817-1883), *La filosofía italiana en sus relaciones con la filosofía europea* (1862). *Lecciones II, VI y VII y «Prólogo a la primera edición»*, por G. GENTILE (pp. 297-308 y 309-344), trad. y nota prel. de Alfonso Zúñica García (pp. 287-296) – MIGUEL DE UNAMUNO (1864-1936), *Prólogo a la versión castellana de la Estética de Benedetto Croce* (1912) (pp. 363-380), ed. y nota prel. de José Manuel Sevilla Fernández (pp. 347-361) – Colaboradores (p. 383) – Directriz de la revista y Normativa que regula las propuestas de colaboración (pp. 385-388) – Sumarios de números anteriores (pp. 389-397) – Anuncio 2007 (p. 388).

CUADERNOS SOBRE VICO, 35 (2021). 247 págs. ISSN 1130-7498 e-ISSN 2697-0732

D.O.I. <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2021.i35>

In Memoriam. L. Amoroso – J.B. Díaz Urmeneta Muñoz – J. Martínez Bisbal. – J.M. Sevilla, *Leonardo Amoroso (1952-2021)* (pp. 15-18) – Pablo Badillo O'Farrell, *Juan Bosco Díaz-Urmeneta Muñoz (1944-2021)* (pp. 19-22) – *Josep Martínez Bisbal (1950-2021)*, J.M. Sevilla (pp. 23-27) **I. ESTUDIOS VIQUIANOS**. Alfonso García Marqués, *Una relectura de la historia de Europa en dos ciclos viquianos* (pp. 31-63) – Maurizio Martirano, *Reflexiones en torno a la primera edición milanesa (1801) de la Ciencia nueva de Giambattista Vico* (pp. 65-88) – Alfonso Zúñica García, *La objetividad de la interpretación en G. Gentile a propósito de su lectura de Vico* (pp. 111-139) **II. ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPÁNICA**. Alberto M. Damiani, *Instituciones, poder y lenguaje. Sobre la reciente recepción de Vico en Argentina (2003-2018)* (pp. 143-152) – J.M. Sevilla, *Ráfagas de Vico en la prensa diaria española del siglo XIX. Desde el final de la primera Guerra Carlista (1840) hasta el final del Sexenio Democrático (1874)* (pp. 153-199) – **III. COMUNICACIONES Y ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS**. George León Kabarity, *Reflexiones sobre cosmopolitismo e hispanismo. A propósito de un libro con 27 perspectivas* (pp. 203-214) **IV. BIBLIOTECA VIQUIANA**. Giambattista Vico, *Idea de una gramática filosófica* (174) (trad. del italiano de A. Zúñica García) (pp. 217-220) – Giambattista Vico, *Carta al abate Esperti en Roma* (1726) (trad. del italiano de J.M. Sevilla) (pp. 221-226) – Colaboradores (p. 229) – Directriz de la revista y Normativa que regula las propuestas de colaboración (pp. 231-234) – Sumarios de números anteriores (pp. 235-243) – Anuncio 2007 (p. 244) – *Errata corrige* (p. 245).

ANUNCIO 2007

Dada su disponibilidad en edición digital abierta, la edición impresa en papel no se hallará ya a la venta. Aquellas Bibliotecas e Instituciones o Centros, así como aquellos investigadores suscritos a la revista, podrán continuar recibéndola en papel sin coste económico por la revista salvo el pago de los gastos de envío.

Igualmente se servirá a Bibliotecas, Instituciones, Centros y estudiosos vichianos, con cargo al solicitante solo de los gastos de envío, los volúmenes anteriores en fondo que sean solicitados, hasta agotar existencias.

Solicitudes a la dirección (postal o electrónica) de la revista.

ANNOUNCEMENT 2007

Given its opened digital editing availability, the editing printed in paper will not be already on sale. Those Libraries and Institutions or Centers, as well as those investigators subscribed to the magazine, will be able to continue receiving it in paper without economic cost by the magazine except for the payment of the expenses of shipment. Also Libraries, Institutions, Centers and vichians scholarships will use, with position to the applicant only of the expenses of shipment exclusively, the previous volumes in bottom that are asked for, until exhausting existences.

Requests to the address (postal or electronic) of the magazine.

AVVISO 2007

Vista la sua disponibilità in edizione digitale aperta, l'edizione stampata in carta non si troverà più in vendita. Le biblioteche ed istituzioni o i centri di studio, come pure i ricercatori abbonati alla rivista, potranno continuare a ricevere la edizione stampata senza spese per la rivista, eccetto il pagamento delle spese di spedizione.

Analogamente biblioteche, istituzioni, centri e studiosi vichiani potranno richiedere i volumi arretrati, fino ad esaurimento, pagando solamente le spese di spedizione.

Richieste alla direzione (postale o elettronica) della rivista.

Sevilla, 2007

[Anuncio publicado originalmente en *Cuadernos sobre Vico*, 19-20 (2006-2007) p. 12]



2022, Guerra de Rusia en Ucrania

