

DESCARTES, LEIBNIZ Y VICO (1941-1942)

Ernst Cassirer
(1874-1945)

RESUMEN: Este texto examina las concepciones de historia y de verdad histórica presentes en el pensamiento de tres grandes filósofos del siglo XVII: Descartes, Leibniz y Vico. Se argumenta que Descartes desprecia la historia como un conjunto de hechos desconectados, considerándola irrelevante para la filosofía, que busca un orden sistemático y matemático. En contraste, Leibniz, aunque racionalista, introduce un nuevo enfoque al considerar el tiempo y la evolución como esenciales para entender las sustancias individuales, lo que abre la puerta a una valoración más profunda de la historia. Por otro lado, Vico se presenta como pionero del historicismo, defendiendo que la verdadera comprensión de la realidad se encuentra en la historia misma. La obra del italiano propone un método que contrasta con el logicismo cartesiano, y que sugiere que las matemáticas, aunque proporcionen ideas claras y distintas, son incapaces de captar la complejidad de la realidad histórica. Este análisis revela una evolución en el pensamiento filosófico que va desde el rechazo de la historia hacia una integración más significativa de esta en la búsqueda del conocimiento.

PALABRAS CLAVE: Descartes, Leibniz, Vico, filosofía de la historia, Ernst Cassirer, George Leon Kabarity [trad.].

ABSTRACT: This essay examines the conceptions of history and of historical truth that are present in the works of three major philosophers of the 18th century: Descartes, Leibniz and Vico. Descartes despises history as a set of disconnected facts and deems it irrelevant for philosophy, which pursues a systemic and mathematical order. In contrast, Leibniz, though rationalist, introduces a new viewpoint by considering time and evolution as essential for the understanding of individual substances, which paves the way to a more profound assessment of history. On the other hand, Vico appears as a pioneer of historicism, defending the view that the truthful comprehension of history resides in history itself. The works of the Italian propose a method that contravenes cartesian logicism, and suggests that Mathematics, although they provide clear and distinct ideas, are incapable of catching the complexity of historical reality. This analysis reveals an evolution in philosophical thinking that stems from the rejection of history toward a more significant integration of history in the pursuit of knowledge.

KEYWORDS: Descartes, Leibniz, Vico, philosophy of history, Ernst Cassirer, George Leon Kabarity [transl.].

PUBLICACIÓN ORIGINAL: ERNST CASSIRER, *Descartes, Leibniz and Vico*, en E. Cassirer, *Symbol, Myth, and Culture: Essays and Lectures 1935–1945*, ed. de Donald Phillip Verene, Yale University Press, New Haven (Conn.), 1979, pp. 95–107.

Traducción con permiso del editor Donald Phillip Verene. Véase *supra* la nota en p. 54.

© *Cuadernos sobre Vico* 38 (2024)

[63]

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

© Donald Phillip Verene

© de la presente traducción: George Leon Kabarity

D.O.I. <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2024.i38.04>

NOTA DEL EDITOR D.P. VERENE [1979]

Esta conferencia es parte de un conjunto de lecciones bajo la etiqueta "aus Arbeit Seminar 'Philosophy of History', Yale 1941-42". Parece constituir la contribución de Cassirer al curso Filosofía 121, Filosofía de la Historia, que aparece en catálogo de Yale 1941-42 a cargo de Cassirer junto con Charles Heldel y Hajo Holborn, del Departamento de Historia. El curso es descrito como "La filosofía de la historia y la relevancia de la historia de la filosofía". Las conferencias en este manuscrito (MS #11) contienen discusiones sobre la visión kantiana de la historia, la filosofía de la historia en el Renacimiento, las concepciones de Herder, la teoría hegeliana del Estado, y una discusión general sobre la naturaleza de la filosofía de la historia, además de esta misma conferencia. Respecto a la teoría hegeliana del Estado y la esencia de la filosofía de la historia, vea las dos siguientes conferencias¹. En tanto que la conferencia sobre Herder data del 17 de diciembre de 1941, y se refiere a una discusión previa sobre Leibniz, es probable que esta conferencia date de una sesión en el otoño o principios del invierno de 1941.

Este manuscrito tiene una conexión con un manuscrito anterior (MS #161) que está designado como una conferencia sobre Descartes, Leibniz y Vico para el Instituto Warburg, de Londres, un seminario en enero y febrero de 1935. (Para la relación de Cassirer con el Instituto Warburg, véase el precedente "Critical Idealism as a Philosophy of Culture"²). La discusión de Cassirer sobre Descartes, Leibniz y Vico aquí (MS #161) sigue bastante de cerca la del MS #11, lo que indica que probablemente usó el primero para preparar el segundo. Ambas piezas estaban destinadas a la apertura de la discusión del seminario. Cassirer dice al comienzo del MS #161 que no tiene la intención de ocupar más de media hora para que «tengamos la oportunidad completa de discutir el tema a fondo». Ambas conferencias, junto con todas las demás, en el MS #11 están en borradores manuscritos en inglés.

* * *

1. Se refiere el Editor a los textos *Hegel's Theory of the State* (1942), en pp. 108-120; y *The Philosophy of History* (1942), en pp. 121-144. [N.T.]

2. En pp. 64-92 de la sección del volumen dedicada a *Philosophy of Culture*. [N.T.]

En estas observaciones introductorias no pretendo dar una descripción sistemática de las filosofías de Descartes, Leibniz y Vico. He de limitarme a una sola cuestión: el concepto de historia y de verdad histórica. Una comparación entre los tres sistemas de pensamiento representados por Descartes, Leibniz y Vico resulta muy instructiva para comprender el desarrollo general de las ideas en el siglo XVII. Aquí podemos seguir, paso a paso, el surgimiento de un nuevo ideal de ciencia.

En la filosofía de Descartes, la historia no tiene lugar. El pensamiento histórico se opone al pensamiento filosófico por su propia esencia, por su objeto y por su propósito. El pensamiento filosófico significa pensamiento sistemático. Solo de aquellas proposiciones que pueden ser llevadas a un orden sistemático se puede decir que tengan un valor filosófico y una relevancia filosófica. El orden es la condición misma del conocimiento; donde no hay orden no hay ciencia. Entender una proposición significa analizarla en otras proposiciones más simples y, en última instancia, reducirla a axiomas fundamentales que se conocen por sí mismos, por su coherente claridad y evidencia. Pero sería perfectamente desesperanzador buscar un orden lógico y una coherencia en la historia. Aquí no encontramos nada más que un agregado de hechos desconectados. La mente de Descartes es una mente matemática. La intuición y la deducción matemáticas son las únicas fuentes de conocimiento. El objetivo más alto de Descartes es transmutar toda la ciencia, tanto la física como la metafísica, en matemáticas. Pero la historia no admite semejante transmutación; es resistente a las matemáticas.

Personalmente, Descartes puede estar interesado en cuestiones históricas especiales y de vez en cuando puede disfrutar leyendo un autor histórico. Pero no cree que tal interés tenga algo que ver con la ciencia o la filosofía. Es entretenimiento para nuestra imaginación, no un ejercicio de nuestra razón. Esta visión se expresa en un pasaje muy característico del *Discours de la méthode*:

Sabía [...] que las acciones memorables que cuentan las historias lo elevan [el ingenio], y que, leídas con discreción, ayudan a formar el juicio; [...]. Pero creía también que ya había dedicado bastante tiempo a las lenguas e incluso a la lectura de los libros antiguos y a sus historias y a sus fábulas. Pues es casi lo mismo conversar con gente de otros siglos que viajar. Bueno es saber algo de las costumbres de otros pueblos para juzgar las del propio con mayor acierto, [...]. Pero el que emplea demasiado tiempo en viajar acaba por tornarse extranjero en su

propio país; y al que estudia con demasiada curiosidad lo que se hacía en los siglos pretéritos ocurrele de ordinario que permanece ignorante de lo que se practica en el presente. Además, [...] los que ajustan sus costumbres a los ejemplos que sacan de las historias se exponen a caer en las extravagancias de los paladines de nuestras novelas³.

Quien busca vivir en la historia se convierte en un extraño en su propio país; esto quiere decir, en el país de la razón. Otro ejemplo muy característico del antihistoricismo cartesiano se encuentra en la *Recherche de la vérité par la lumière naturelle* [*La búsqueda de la verdad mediante la luz natural*]⁴. Este tratado, que ha permanecido como un fragmento, desarrolla los ideales pedagógicos de Descartes; es, en un sentido, un ensayo sobre la educación. En mi opinión, resulta altamente probable que este ensayo fuera escrito durante su estancia en Estocolmo, y que contuviera una suerte de programa para la instrucción de la reina Cristina de Suecia, quien había invitado a Descartes como profesor de Filosofía⁵.

3. Parte I. [Ed.]. (La presente traducción está tomada de *Discurso del Método*, trad. y n. de Manuel García Morente, en pp. 97-132 de *Descartes*, Biblioteca de Grandes Pensadores, Ed. Gredos, Madrid, 2011, con Est. Introd. de Cirilo Flórez Miguel, cita pp. 103-104. Traducción de la cita en inglés del texto de Cassirer: «Era bastante consciente de que las acciones históricas memorables elevan la mente y de que, si son leídas con discreción, ayudan a formar el juicio... Pero creí que ya había dedicado demasiado tiempo a las lenguas y, de igual modo, a la lectura de los antiguos, a sus historias y sus fábulas. Conversar con personas de otras épocas y viajar son casi la misma cosa. Es útil conocer algo de las costumbres de diferentes naciones para que podamos formarnos un juicio más correcto sobre las nuestras propias. Por otro lado, cuando se dedica demasiado tiempo a viajar, nos volvemos extraños en nuestro país natal, y los que son demasiado curiosos sobre las costumbres del pasado generalmente ignoran las del presente. De ahí que suceda que aquellos que regulan su conducta por ejemplos extraídos de esta fuente tienden a caer en las extravagancias de los caballeros andantes de los romances». [N.T.]

4. El manuscrito contiene una observación aquí indicando que la *Recherche de la vérité* fue una de las obras leídas en el seminario. [Ed. D.P. Verene].

5. Véase el estudio de Cassirer sobre Descartes y la reina Cristina, *Descartes. Lehre-Persönlichkeit-Wirkung* (Bermann-Fischer Verlag, Estocolmo, 1939). El particular interés de Cassirer por la *Recherche de la vérité* de Descartes se demuestra por el hecho de que publicó dos ensayos especiales sobre ella: «Über Bedeutung und Abfassungszeit von Descartes' 'Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle'», *Theoria*, 4, 1938, pp. 193-234; y «Descartes' Dialog 'Recherche de la Vérité par le Lumière Naturelle' und seine Stellung im Ganzen der Cartesischen Philosophie. Ein Interpretationsversuch», *Lärdomshistoriska Samfundets Arsbok, Lychnos*, Uppsala, 1938, pp. 139-79. Esta obra, junto con otros dos ensayos sobre el pensamiento de Descartes realizados el año anterior, en 1937, forman parte del *Descartes* de Cassirer. Los escritos posteriores sobre Descartes son bastante diferentes en su enfoque histórico concreto y tono de los primeros estudios de Cassirer sobre Descartes en su tesis

Descartes comienza con la pregunta de qué debe aprender un *honnête homme*, un verdadero caballero, y qué es superfluo o incluso indeseable para su educación. Dado que la educación no tiene otro ni más alto propósito que fortalecer, y cultivar la razón humana, dice, no podemos admitir otros objetos que aquellos que son aptos para apoyar la actividad de la razón y fortalecer su energía. Pero ni el estudio de la historia ni el de los idiomas pueden llevar a cabo esta tarea. El conocimiento histórico depende de la memoria, no de la razón. La historia es, en el fondo, una curiosidad ociosa que se satisface con la acumulación de hechos aleatorios sobre épocas pasadas y países remotos. Está claro que la vida entera de un hombre no bastaría para recopilar todos estos hechos. Pero no podemos lamentarnos de que este deseo no pueda cumplirse; debemos, por el contrario, convencernos de que se trata de un deseo irrazonable. Quien no tiene otro objetivo que cultivar su mente aprenderá muy pronto que para este propósito no necesita acumular todo tipo de conocimientos históricos o lingüísticos. No está obligado a saber griego o latín –solo lo mínimo que se le podría exigir– al igual que no se espera que conozca todos los demás idiomas, modismos y dialectos del mundo, por ejemplo, el dialecto del bajo bretón⁶. Y no necesita más estudiar la historia del Sacro Imperio Romano que conocer todos los detalles sobre la historia del país más pequeño e insignificante. La mente de aquellos que constantemente buscan descubrir nuevos hechos históricos está, según Descartes, en una condición de salud no mejor que el cuerpo de un hombre que sufre de hidropesía; en ambos casos estamos torturados por un hambre insaciable y una sed inextinguible.

La misma concepción de la historia y el mismo juicio sobre su valor educativo se mantiene en prácticamente todas las demás escuelas cartesianas. Malebranche es uno de los discípulos más profundos y originales de Descartes. Pero en este punto no solo está de acuerdo con su maestro; incluso exagera esta actitud antihistórica. En su obra principal, la *Recherche de la vérité*, Malebranche lleva a cabo una verdadera campaña contra la historia y la filología. Aquí encontramos las invectivas más violentas contra nuestro falso ideal de aprendizaje y contra nuestra falsa reverencia por la antigüedad.

doctoral inaugural, *Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis* (1899), que forma la primera parte de *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1961; pub. orig. 1902), y su tratamiento del sistema de Descartes en *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. 1 (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1971; pub. orig. 1906), libro 3. [Ed. D.P. Verene].

6. Véase *Discours de la méthode*, pt. 1. [Ed. D.P. Verene].

En cuanto a Spinoza, no sería correcto decir que su doctrina careció de influencia en el desarrollo del pensamiento histórico⁷. Sin embargo, esta influencia fue solo indirecta y se limitó a un ámbito especial.

La historia no pudo encontrar justificación ni nuevo impulso e inspiración en la *Ética* de Spinoza. Pero el *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza abrió un nuevo camino para el estudio histórico de la Biblia y especialmente para un estudio crítico del Antiguo Testamento. Spinoza fue lo suficientemente audaz como para rendirse y atacar el principio de la inspiración verbal. No leyó la Biblia como un libro sagrado dictado por el Espíritu Santo, sino como un libro humano en el que encontró todo tipo de inconsistencias, errores e incongruencias humanas. A través de esto, preparó una nueva concepción histórica del Antiguo y del Nuevo Testamento, allanando el camino para esa crítica de la Biblia que más tarde, en los siglos XVIII y XIX, cobraría gran importancia en la historia de la religión⁸.

Sin embargo, en el propio pensamiento filosófico de Spinoza y en su sistema no encontramos rastros de un interés histórico. Si seguimos los principios de su sistema, el mero concepto de una filosofía de la historia se convierte en una contradicción en términos. La historia significa mirar el mundo desde el punto de vista del tiempo y la evolución temporal; la filosofía significa considerar el universo desde el punto de vista de la eternidad –*sub quadam aeternitatis specie*–. En la teoría del conocimiento de Spinoza encontramos la distinción entre tres modos y formas de cognición que se describen con los términos *imaginatio*, *ratio*, *intuitio* –imaginación, razón, intuición–. La imaginación se ocupa de las cosas empíricas y del orden de los eventos empíricos. La razón se dirige al mundo matemático, especialmente al mundo de la geometría; la intuición es la fuente misma de la metafísica. Todos los objetos de la historia pertenecen al grado más bajo de conocimiento, a la imaginación; pues, según Spinoza, el tiempo mismo no es más que un modo de imaginación; se opone tanto a la razón como a la intuición.

Leibniz fue el primero en romper con este esquema de pensamiento que encontramos en los sistemas del racionalismo clásico. De ninguna manera se opone a este esquema. En ningún momento aparece como un adversario del

7. Véase una observación similar sobre Malebranche y Spinoza hecha por Cassirer en *Leibniz' System*, p. 447. [Ed. D.P. Verene].

8. Véase CASSIRER, *The Philosophy of Enlightenment*, trad. inglesa de F. C. A. Koelln y J. P. Pettegrove (Princeton University Press, Princeton (N.J.), 1951 (orig. ed. alemana: 1932), pp. 184-86. [Ed. D.P. Verene].

racionalismo; al contrario, es quizás el mayor representante del racionalismo que ha aparecido en la historia de la filosofía. En su filosofía, el racionalismo alcanza su punto culminante y demuestra su mayor poder. Leibniz no solo acepta el nuevo ideal de verdad introducido por Descartes, sino que se esfuerza por corroborar este ideal y darle una aplicación más amplia. Extiende los principios del racionalismo incluso a aquellos campos de los cuales estaban excluidos en la filosofía de Descartes.

Descartes establece una clara distinción entre la verdad filosófica y la matemática, por un lado, y la verdad teológica, por otro. Esta última no se basa en principios racionales, sino que depende de la revelación. Semejante diferencia entre la verdad lógica demostrable y la verdad teológica revelada ya no existe en el sistema de Leibniz. Según Leibniz, la lógica contiene toda la verdad y es igual a todas las tareas. Ningún asunto es resistente a la lógica, a las formas de razonamiento y demostración. Tenemos un curioso panfleto político de Leibniz en el que se esfuerza por probar con argumentos lógicos, según los principios del silogismo, que, entre todos los candidatos al trono polaco, Estanislao Leszczyński debe ser considerado como el más idóneo. Difícilmente deberíamos esperar que tal “logicismo” y “matematicismo” pudiera abrir una nueva vía para entender la historia.

Pero en la obra de Leibniz encontramos que los problemas históricos ocupan un espacio muy amplio. En el plan de una edición completa de las obras de Leibniz realizado por las tres academias de Berlín, Londres y París, se calculó que los escritos políticos e históricos ocupaban no menos de unos quince volúmenes en cuarto. ¿Cómo podemos explicar esta aparente incongruencia? ¿Era la mente enciclopédica de Leibniz de tal naturaleza que podía adaptarse a los temas más divergentes y tratarlos de la misma manera? ¿O podemos encontrar razones sistemáticas más profundas para el hecho de que la filosofía de Leibniz diera un impulso nuevo y poderoso no solo al pensamiento lógico, matemático y físico, sino incluso al pensamiento histórico?

Para encontrar una respuesta satisfactoria a esta pregunta, creo que debemos volver a los primeros principios de la metafísica de Leibniz⁹. Es aquí donde

9. Leibniz es una figura central a lo largo del pensamiento de Cassirer. No solo su primera obra publicada es sobre Leibniz, *Leibniz' System* (1902), sino que una buena parte del trabajo temprano de Cassirer involucra a Leibniz así como a Kant. Cassirer editó una colección de escritos filosóficos de Leibniz: *G. W. Leibniz. Philosophische Werke*, 3 vols., F. Meiner, Leipzig, 1924 y 1926 (pub. orig.: 1904, 1906 y 1915). El interés de Cassirer por Leibniz se extiende a lo largo de sus

sus diferencias con todos los anteriores sistemas de racionalismo se hacen evidentes. En la filosofía de Leibniz, el concepto de tiempo adquiere un nuevo significado y una nueva importancia. Para Spinoza, el tiempo era un modo de imaginación al que no podemos conferir ningún valor filosófico. La esencia de las cosas, la esencia de Dios y de la naturaleza no pueden describirse en términos de tiempo ni de relaciones temporales. Solo hay una sustancia –y esta sustancia está por encima del tiempo y no está sujeta a sus condiciones–. Sin embargo, Leibniz entiende y define la categoría de sustancia en un sentido diferente. Para él, una sustancia no es solo una cosa persistente y duradera. Es una cosa que evoluciona en el tiempo; y la evolución es uno de los predicados principales e indispensables de una verdadera sustancia. Leibniz es un pluralista, no un monista. Para él, el universo consiste en una pluralidad, más aún, en una infinidad de sustancias individuales, de mónadas. Y tal mónada no puede entenderse de manera estática, como si fuera un ser en reposo; debe ser entendida y explicada en un sentido dinámico. Las mónadas no son sustancias en el sentido tradicional, como cosas más allá del cambio y del tiempo; son fuerzas; son centros de acción. Cada una de estas fuerzas tiene un carácter especial indestructible propio. «Doy también por concedido», dice Leibniz en la *Monadología*,

que todo ser creado está sujeto al cambio y, por consiguiente, también la Mónada creada, e incluso que dicho cambio es continuo en cada una. [...] Pero también es preciso que, además del principio del cambio, haya un pormenor de lo que cambia, que efectúe, por así decir, la especificación y la variedad de las sustancias simples¹⁰.

Mediante esta concepción, los dos momentos aparentemente contrapuestos de individualidad y universalidad, de tiempo y eternidad, de duración y cambio, son definidos en un nuevo sentido. Ya no se oponen entre sí; están

obras, incluyendo posiblemente una relación entre la concepción de la mónada y la concepción del símbolo de Cassirer. [Ed. D.P. Verene].

10. Véanse secciones 10 y 12. [Ed. D.P. Verene]. (La presente traducción está tomada de la *Monadología*, trad., intr. y n. de Julián Velarde, en pp. 71-157 de: Leibniz, *Monadología*, edición trilingüe (francés-latín-español) con Introd. de G. Bueno, en Clásicos El Basilisco, Pentalfa Ediciones, Oviedo, 1981, cita pp. 79 y 81. Traducción de la cita en inglés del texto de Cassirer: «Doy por sentado que toda cosa creada y, por consiguiente, también la mónada creada, está sujeta a cambio y que este cambio es continuo en cada una. [...] Pero además del principio de cambio, debe haber una diferenciación dentro de lo que cambia, para constituir, por así decirlo, la especificación y la variedad de las sustancias simples». [N.T.]

interconectados y correlacionados el uno con el otro. Fue este nuevo concepto metafísico del tiempo y esta valoración metafísica de la individualidad lo que resultó decisivo para la evaluación del pensamiento histórico. No fueron las obras históricas de Leibniz, aunque ricas e interesantes en sí mismas, sino su metafísica general la que abrió un nuevo camino a la historia.

Es en las obras de Herder y Hegel donde los conceptos fundamentales de Leibniz alcanzan su plena madurez¹¹. Herder no solamente estuvo influenciado por Leibniz, Kant y Hamann. Él había leído y estudiado una obra cuya importancia era escasamente comprendida y apreciada en su propio tiempo. La obra de Vico titulada *Principi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* [*Principios de la nueva ciencia en torno a la naturaleza común de las naciones* (conocida comúnmente como *Ciencia Nueva*)] había salido a la luz en 1730¹². Lo más importante de esta obra, desde el punto de

11. Cassirer desarrolla este punto de la siguiente manera al final de su capítulo sobre Herder en el cuarto volumen de su estudio *Erkenntnisproblem*, escrito aproximadamente un año antes de estas observaciones, en 1940: «No hay, por lo tanto, una ruptura en la continuidad entre los siglos XVIII y XIX, es decir, entre la Ilustración y el Romanticismo, sino solo un avance progresivo que va desde Leibniz y Shaftesbury hasta Herder, y luego de Herder a Ranke. “No se le restaría demasiado al logro de Ranke [dijo Friedrich Meinecke en su discurso conmemorativo sobre Ranke] si se dijera que los mismos principios que hicieron que su escritura histórica fuera tan vital y fructífera –el sentimiento por lo individual, por las fuerzas internas que moldean las cosas, por su peculiar desarrollo individual, y por la base común de vida que une todo esto– fueron ganados a través de todos los esfuerzos de la mente alemana durante el siglo XVIII. Toda Europa ayudó... Shaftesbury proporcionó una valiosa ayuda intelectual al movimiento alemán con su teoría de la forma interna, mientras que al mismo tiempo Leibniz en Alemania, con su teoría de la mónada y su frase ‘simpatía universal’ (σύννοια πάντα), encendió el fuego que, latente durante mucho tiempo en el joven Herder, finalmente estalló cuando adoptó esa expresión de Leibniz y descubrió la individualidad de las naciones, enraizadas en un fundamento común y divinamente relacionado de toda la vida”». *The Problem of Knowledge: Philosophy, Science and History since Hegel*, trad. al inglés por William H. Woglom y Charles W. Hendel, Yale University Press, New Haven, 1950, pp. 224-25. [Ed. D.P. Verene].

12. Véase *The New Science of Giambattista Vico*, trad. al inglés por Thomas Goddard Bergin y Max Harold Fisch, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.), 1968. En *Leibniz' System* (1902) Cassirer discute acerca de Vico en relación con la concepción de Leibniz de la historia y las *Geisteswissenschaften*. En esta obra temprana, Cassirer presenta a Vico como el primer pensador en plantear la cuestión del fundamento de las *Geisteswissenschaften* en la forma adecuada. En su ensayo para el primero de los *Studien* del Instituto Warburg, en 1922, Cassirer afirma: «Der Plan eines konstruktiven Aufbaus der “Geisteswissenschaften” wird in der neueren Philosophie zuerst durch Giambattista Vico scharf und bestimmt erfaßt» (*Die Begriffsform im mythischen Denken*, en *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1956, p. 5). Cfr. el respaldo que Cassirer otorga a Vico en *The Logic of the Humanities* [Five Studies], trad. al

vista de nuestro problema, no es su contenido material. La construcción vi-quiana de la historia de la civilización parece en muchos puntos muy arbitraria y fantástica. El significado y el valor de su obra no dependen de esta construcción. Pero lo que fue mucho más original y trascendental para el desarrollo posterior del pensamiento histórico fue el nuevo ideal metodológico introducido y defendido por Vico. En cierto sentido, podemos considerar la introducción a las obras de Vico como un nuevo *Discours de la méthode* –aplicado a la historia en lugar de a las matemáticas o la física–.

Vico quizás sea el primer pensador que concibió un sistema de historicismo y que se atrevió a oponer este sistema al logicismo y el matematicismo de Descartes¹³. Según él, es en la historia donde debemos buscar la auténtica verdad, pues solo a través de ella podemos esperar encontrar un acercamiento a la realidad. Descartes elogia y exalta las matemáticas porque son el campo de las ideas claras y distintas. Vico no cuestiona esta claridad y distinción. No deja de reconocer el valor lógico de las matemáticas. Pero según él, esta aparente ventaja tiene un precio muy alto. Las matemáticas tienen que renunciar a la realidad para mantener su rango lógico. Si el conocimiento humano desea entrar en contacto con la realidad, si no se incluye a sí mismo en su propio campo, el de los conceptos abstractos, debe ir más allá de los límites de las matemáticas. Los conceptos matemáticos deben su claridad y distinción al hecho de ser conceptos convencionales y arbitrarios. La verdad que podemos atribuirles es hipotética.

Si establecemos algunos postulados o axiomas fundamentales, podemos inferir de ellos, de manera perfectamente clara y lógicamente irreprochable, mediante mera deducción y razonamiento, la verdad de proposiciones subordinadas. Pero lo que alcanzamos aquí no es la realidad. En las matemáticas solo estamos tratando con nuestros propios conceptos e ideas; y estamos, por así decirlo, atrapados en las trampas de estos conceptos. El racionalismo moderno ha sostenido a menudo el principio de que la mente humana no puede tener concepciones adecuadas excepto de aquellas cosas que son producidas por la mente misma y que se originan en sus propios poderes innatos. Vico adopta este principio, pero le da un giro completamente nuevo y extrae de él

inglés por Clarence Smith Howe, Yale University Press, New Haven, 1961 (pub. orig.: 1942), pp. 52-54. [Ed. D.P. Verene].

13. Véanse, ya citadas, *Logic of the Humanities*, pp. 49-54; y *Problem of Knowledge*, p. 217. [Ed. D.P. Verene].

la inferencia opuesta. No hay otro campo, declara, en el que la mente humana esté más cerca de sí misma que en la historia. No es el mundo físico sino el mundo histórico el que es creado por el hombre y depende de sus propios poderes. En vano esperamos penetrar en los secretos de la naturaleza, alcanzar un conocimiento exhaustivo del mundo físico. Es cierto que al pasar de las matemáticas a la física nos aproximamos a la realidad, captamos hechos empíricos concretos. Pero nuestro conocimiento de estos hechos sigue siendo inadecuado; tiene verosimilitud, pero no una verdad real. Porque el mundo físico, el mundo material, no es nuestra propia obra sino la obra de Dios –y solo Dios, el “hacedor del mundo”, puede entender su obra de un modo perfecto y adecuado—. La naturaleza permanece, por consiguiente, en cierto sentido siempre externa al hombre y más allá de los poderes del conocimiento humano. Pero al tratar con la historia estamos exentos de esta restricción y ya no sentimos esta barrera. El hombre entiende la historia porque él es el hacedor de la historia¹⁴. Ni el mundo matemático ni el físico, sino el mundo histó-

14. En estas observaciones, Cassirer parece tener en mente principalmente el siguiente pasaje de la *Ciencia Nueva*, un pasaje al que se refiere en otras obras publicadas: «Así [...] habiendo sido hecho este mundo de naciones ciertamente por los hombres [...], y por eso debiéndose hallar el modo dentro de las modificaciones de nuestra propiamente humana [...], cuando se da el caso de que quien hace las cosas es el mismo que las cuenta, la historia no puede ser más cierta. Así, esta Ciencia procede igual que la geometría, que, mientras construye o contempla sobre sus elementos, ella misma produce el mundo de las dimensiones; pero con tanta más realidad cuanto es mayor la realidad de los órdenes referentes a los asuntos de los hombres, que la que tienen puntos, líneas, superficies y figuras. Y esto mismo es el argumento de que tales pruebas son de una especie divina y que deben, oh lector, proporcionarte un placer divino, ya que en Dios el conocer y el hacer son una misma cosa» [§ 349]. (Trad. citada de VICO, *Ciencia nueva*, trad. del italiano por Rocío de la Villa, Ed. Tecnos, Madrid, 1995, p. 168. [N.T.]). (Traducción de la cita de Vico en inglés, del texto de la nota de D.P. Verene a pie de página: «Porque... este mundo de las naciones ciertamente ha sido hecho por los hombres, y su aspecto debe, por lo tanto, encontrarse dentro de las modificaciones de nuestra propia mente humana. Y la historia no puede ser más cierta que cuando aquel que crea las cosas también las narra. Ahora bien, así como la geometría, cuando construye el mundo de la cantidad a partir de sus elementos, o contempla ese mundo, lo está creando para sí misma, del mismo modo nuestra Ciencia [crea para sí el mundo de las naciones], pero con una realidad mayor en la medida en que las instituciones que tienen que ver con los asuntos humanos son más reales que los puntos, líneas, superficies y figuras. Y este mismo hecho es un argumento, oh lector, de que estas pruebas son de un tipo divino y deberían darte un placer divino, ya que en Dios el conocimiento y la creación son una y la misma cosa» [§ 349]). Presupuesto en la discusión de Cassirer y en este pasaje de Vico está el principio viquiano de *verum ipsum factum* de Vico, propuesto en su obra temprana *De antiquissima Italorum sapientia* (1710): que la verdad solo puede obtenerse de aquellos objetos que el conocedor ha hecho él mismo. Por lo tanto, una ciencia, una *scienza*, solamente puede

rico, la sociedad civil es, por tanto, el estudio propio del género humano. Lo que Vico pide es una filosofía de la civilización; una filosofía que detecta y explica las leyes fundamentales que gobiernan el curso general de la historia y el desarrollo de la cultura humana.

Es el cumplimiento de esta tarea general lo que otorga a la obra de Vico su importancia filosófica. Con respecto al contenido especial de la obra, debemos conceder que el conocimiento del hecho histórico que tiene Vico, cuando es comparado con periodos más tardíos, resulta insuficiente. Sin embargo, Vico ha anticipado varias ideas que más tarde fueron renovadas y corroboradas por investigaciones históricas y filológicas más detalladas. La filosofía de la civilización de Vico a menudo ha sido considerada como el primer paso no solo hacia una nueva filosofía de la historia, sino también hacia nuestra moderna ciencia sociológica. Es un hecho que Vico es perfectamente consciente de que la cultura humana debe ser estudiada y explicada según principios y métodos sociológicos. No se esfuerza en buscar una explicación sociológica en el sentido moderno. Considera la civilización como un todo orgánico, como un orden teleológico. Por lo tanto, para entender el curso de la civilización, debemos investigar no solo la *causa efficiens* sino mucho más la *causa finalis*, las causas formales y finales. En toda la variedad de costumbres humanas, en todas las diferencias que dependen de condiciones externas, de circunstancias físicas o geográficas, siempre podemos observar una regla definida de progreso. Todas las naciones, por muy separadas y divergentes que sean entre sí, participan de una forma universal de humanidad.

En particular, Vico distingue tres etapas diferentes que, en su opinión, deben atravesarse en la evolución de la humanidad. Hay tres edades, llamadas por Vico la edad de los dioses, la edad de los héroes y la edad de los hombres. Estos nombres no incluyen necesariamente un juicio de valor. Vico no sostiene una teoría pesimista de la degradación continua de la humanidad; no es

tenerse de aquellos objetos de los cuales el conocedor es también el creador. El conocimiento de otros objetos no creados por el conocedor solo puede resultar una *coscienza*. Así, como señalan los comentarios de Cassirer, el geómetra puede tener una ciencia de puntos, líneas, superficies y figuras porque los crea, y el hombre puede tener una ciencia del mundo histórico de la cultura porque es el agente que crea este mundo. Pero solo Dios puede tener un verdadero conocimiento de la naturaleza porque él la ha creado. Él es el “hacedor del mundo”. El hombre solo puede conocer los objetos físicos de la naturaleza de manera incompleta como algo que no es de su propia creación. Véase Vico, *Opere*, vol. I, ed. Giovanni Gentile y Fausto Nicolini, Laterza, Bari, 1914, pp. 131-132. [Ed. D.P. Verene].

un admirador o panegirista de la edad de oro, de la era divina o heroica. Solo desea distinguir las formas tempranas y primitivas de civilizaciones de las etapas posteriores¹⁵. A esta secuencia de las diferentes edades corresponde en la obra de Vico una análoga división tripartita de todos los fenómenos fundamentales de la cultura y la historia humanas. Cada edad tiene sus propias costumbres, sus propias leyes, sus formas de sociedad y gobierno civil, su lenguaje, su religión y su modo característico de pensar. Las dos primeras etapas, la edad divina y la heroica, se caracterizan por el predominio de la facultad de imaginación; son edades míticas o poéticas. La última etapa se caracteriza por el predominio de la ciencia y la filosofía.

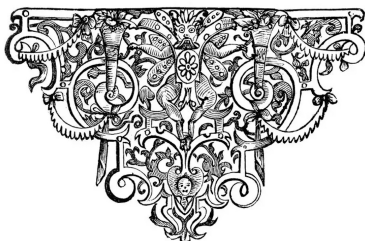
La forma de gobierno correspondiente a las primeras etapas era una especie de teocracia y aristocracia militar. La forma apropiada para el desarrollo actual de la humanidad es una democracia o una monarquía en la que se conceden derechos legales a cada individuo porque cada individuo es considerado como un representante de la humanidad común. Aquí podemos rastrear la influencia de las ideas políticas generales y los ideales del siglo XVIII, de la época de la Ilustración, a pesar de la oposición de Vico al racionalismo de la Ilustración. En cuanto al problema del lenguaje, Vico describe el lenguaje de las primeras edades como jeroglífico; el lenguaje de la segunda edad era simbólico y poético; el lenguaje de nuestra propia época es abstracto o racional.

15. Cassirer parece estar interpretando aquí la concepción de Vico de *storia ideale eterna*, el principio de una «historia eterna ideal atravesada en el tiempo por cada nación en su ascenso, desarrollo, madurez, declive y caída» (*Ciencia Nueva*, § 245 y ss.; véase también § 349). Cassirer parece sugerir que esto se entienda como un principio de desarrollo cultural general que fundamenta el proceso cultural en un estado original de conciencia mítica, más que como un principio de declive histórico similar al de Spengler (cfr. la visión de Cassirer sobre Spengler en otras conferencias de este volumen). El énfasis en la necesidad de una etapa mítica de la cultura en Vico es similar a la propia concepción de Cassirer. En *The Philosophy of Symbolic Forms*, vol. II, *Mythical Thought* (Yale University Press, New Haven, 1955; ed. original en alemán: 1925) Cassirer nombra a Vico y Schelling como los precursores de su teoría de la conciencia mítica (p. 3). En *An Essay on Man* (Yale University Press, New Haven, 1944), Cassirer afirma: «Cuando Vico hizo su primer intento sistemático de crear una “lógica de la imaginación”, se volvió hacia el mundo del mito. Habla de tres edades diferentes: la edad de los dioses, la edad de los héroes y la edad del hombre. Es en las dos primeras edades, declaró, donde tenemos que buscar el verdadero origen de la poesía. La humanidad no podía comenzar con el pensamiento abstracto o con un lenguaje racional. Tenía que pasar por la era del lenguaje simbólico del mito y la poesía» (p. 153). El punto de vista de Cassirer en esta conferencia pretendía enfocarse desde el lado de la “lógica de la imaginación” en la concepción de Vico de la historia eterna ideal, no en su lado de *corsi e ricorsi*, su lado de ciclos históricos de ascenso y declive. [Ed. D.P. Verene].

El pensamiento primigenio de la humanidad era un pensamiento mítico o poético; y el primer lenguaje original fue la poesía.

La visión que más tarde fue expresada por Hamann y Herder en las palabras «Poesie ist die Muttersprache des Menschengeschlechts» («La poesía es la lengua materna de la humanidad»)¹⁶, fue anticipada por Vico. Las primeras naciones no pensaban en conceptos; pensaban en imágenes poéticas, hablaban en fábulas y escribían en jeroglíficos. De acuerdo con estas formas de pensamiento y lenguaje, no poseían una geografía científica, sino una geografía poética, una cosmografía y astronomía poéticas, e incluso una moralidad poética, una moralidad basada en concepciones míticas. En esta concepción de la historia sentimos el comienzo de una nueva época; sentimos los primeros albores del espíritu del Romanticismo.

Traducción del inglés por George Leon Kabarity



16. Véase *Logic of Humanities*, cit., p. 55. En *The Problem of Knowledge* Cassirer establece: «Giambattista Vico podría ser llamado el verdadero descubridor del mito. Hizo una inmersión en su variopinto mundo de formas y aprendió mediante su estudio que este mundo tiene su propia y peculiar estructura, su orden temporal y su idioma. Él efectuó los primeros intentos por descifrar este idioma, ganando un método con el que interpretar las “sagradas pinturas”, los jeroglíficos, del mito. Herder siguió a Vico» (p. 296). [Ed. D.P. Verene].