

Cuadernos sobre *Vico*

Núm. 34 - 2020

MONOGRÁFICO DE ESTUDIOS CLÁSICOS (I)



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

civ

Cuadernos
sobre
Núm. 34 - 2020
Vico

Cuadernos *sobre* *Vico*

Núm. 34 - 2020

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



EDITORIAL UNIVERSIDAD DE SEVILLA
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE VICO
Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política
2020

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.institucional.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.



Cuadernos sobre Vico aparece referenciada en los siguientes repertorios y bases de datos: Biblioteca Virtual de Polígrafos (Fundación I. Larramendi) – CARHUS Plus+2014 – Catálogo CISNE – DIALNET – CIRC – DICE (CCHS, 2010) – DULCINEA – Elenco delle Riviste Scientifiche (Aggiornato all' 08/02/2016) Area 11 – Google Académico – idUS – ISOC (Revistas de CC. Sociales y Humanidades, CSIC): ahora en ÍndICES-CSIC – ITALINEMO – JSTOR – PIO Periodicals Index Online – PIC Philindex, *Philosophers's Index* – PhilPapers (philosophical research online) – ProQuest – LATINDEX – LECHUZA (documentación filosófica en español) – MIAR (Matriz de Información para el Análisis de Revistas) – REBIUN – *Recolecta* – *Répertoire Bibliographique de la Philosophie*, International Philosophical Bibliography (Louvain) – Repertorio Revistas Editorial US – ResearchGate – RESH (Revistas Españolas de Ciencias Sociales y Humanidades, 2011) – UlrichWeb.

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

© Diseño de portada: CIV – SPUS

Maquetación edición impresa: Hal 9000sf

Edición digital y web: Juan A. Rodríguez Vázquez

- © 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, 2020
- © CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE VICO. 2020
- © CUADERNOS SOBRE VICO. 2020
- © Autores y traductores en el volumen n. 34, 2020

Además de publicarse en su edición 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.2020.i34>

Repositorio digital de todos los números: <http://www.institucional.us.es/cuadernosvico>

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

CONSEJO DIRECTIVO / Consiglio Direttivo / Editors

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

Director Adjunto (Jefe 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). *Secretaría* (Universidad de Sevilla): ANA ROSA GÓMEZ ROSAL (Universidad de Sevilla) – JÉSSICA SÁNCHEZ ESPILLAQUE (Universidad de Sevilla).

Adjuntos al Consejo de Redacción para este volumen n. 34 de 2020:

LORENA GRIGOLETTO (Universidad de Nápoles) – FERNANDO H. LLANO ALONSO (Universidad de Sevilla) – ARMANDO MASCOLO (ISPFMS, Nápoles) – MARIA LIDA MOLLO (Universidad de Calabria) – JESÚS NAVARRO REYES (Universidad de Sevilla) – GIORGIA DELLO RUSSO (Lisboa)

CONSEJO CONSULTIVO / Consiglio Scientifico / Board of Consulting Editors

LEONARDO AMOROSO (Universidad de Pisa) – 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) – HUMBERTO 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) – JOSEP MARTÍNEZ BISBAL (Universidad de Valencia) – 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) – ALAIN PONS (Universidad de París X, Nanterre) – MANUELA SANNA (Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno - C.N.R., Nápoles) – ANTONIO SCOCOZZA (Universidad de Nápoles) – QUINTIN SKINNER (Universidad de Cambridge) – FULVIO TESSITORE (Accademia Nazionale dei Lincei) – JÜRGEN TRABANT (Universidad Libre de Berlín) – JORGE VELÁZQUEZ DELGADO (Universidad Autónoma de México, Iztap.) – 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) – ANDREA BATTISTINI (Universidad de Bolonia. 1947-2020) – JOAQUÍN BARCELÓ (Universidad Andrés Bello, Chile. 1927-2014) – EDUARDO BELLO REGUERA (Universidad de Murcia. 1940-2010) – ISAIAH 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) – JACOBO MUÑOZ VEIGA (Universidad Complutense de Madrid. 1942-2018) – STEPHAN OTTO (Universidad de Múnich. 1931-2010) – FRANCO RATTO (Universidad de Roma «La Sapienza». 1946-2003) – GIORGIO TAGLIACCOZZO (*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. 41013-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

In Memoriam. Andrea Battistini (1947-2020) – Paolo Cristofolini (1937-2020).... 13

MONOGRÁFICO DE ESTUDIOS CLÁSICOS (I)

Presentación del Monográfico de Estudios Clásicos (I)	15
ERICH AUERBACH (1892-1957), <i>Vico y el historicismo estético</i> (1949). Trad. y Pres. de M. Barrios Casares	23
Manuel Barrios Casares, <i>Presentación</i>	25
Erich Auerbach, <i>Vico y el historicismo estético</i> (1948/49)	35
JAIME L. BALMES (1810-1848), <i>Criterio de Vico</i> (1846). Ed. y Nota de J. M. Sevilla	49
José M. Sevilla, <i>Nota preliminar</i>	51
Jaime L. Balmes, <i>Criterio de Vico</i> (1846)	57
JOHN BAGNEL BURY (1861-1927), [Algunas páginas sobre Vico en <i>La Idea de Progreso</i> (1920)]. Trad. y Nota de J.M. Sevilla	77
José M. Sevilla, <i>Nota</i>	79
John B. Bury, [Algunas páginas sobre Vico en <i>La Idea de Progreso</i> (1920)]	83
BENEDETTO CROCE (1866-1952), «Tres estudios sobre Vico. Extraídos y traducidos de La filosofía di G.B. Vico (1911)». Trad. y Nota de J.M. Sevilla	89
José M. Sevilla, <i>Nota</i>	91
Benedetto Croce, «Tres estudios sobre Vico. Extraídos y traducidos de La filosofía di G.B. Vico (1911)»	107
<i>El pasaje a la historiografía. Carácter general de la historiografía viquiana</i> (Cap. XIII)	107
<i>Vico contracorriente de la cultura de su tiempo</i> (Cap. XIX)	117
<i>Vico y el desarrollo posterior del pensamiento filosófico e histórico</i> (Cap. XX)	125
FRANCESCO DE SANCTIS (1817-1883), «La nueva Ciencia. Páginas selectas traducidas de la Historia de la Literatura Italiana (1870)». Trad. y Nota de J.M. Sevilla	133
José M. Sevilla, <i>Una Nota en torno a «La nueva Ciencia. Páginas selectas traducidas de la Historia de la Literatura Italiana (1870)», de F. De Sanctis</i>	135
Francesco De Sanctis, «La nueva Ciencia. Páginas selectas traducidas de la Historia de la Literatura Italiana (1870)»	141
ROBERT FLINT (1883-1910), <i>La transición a la Ciencia nueva. (Capítulo VIII de Vico, 1884, de R. Flint)</i> . Trad. de Daniel Pino Sánchez. Nota de J.M. Sevilla	163
José M. Sevilla, <i>Nota a «La transición a la Ciencia nueva», de R. Flint (1884)</i>	165
Robert Flint, <i>La transición a la Ciencia nueva</i> (1884)	169
GIOVANNI GENTILE (1875-1944), <i>Dos estudios viquianos. «El pensamiento italiano en la época de Vico» (1915) y «Descartes y Vico» (1938)</i> . Trad. y Pres. de A. Zúnica García ...	185
Alfonso Zúnica García, <i>Vico, un filósofo moderno optimo iure. Presentación de dos estudios viquianos de Giovanni Gentile</i>	187
Giovanni Gentile, <i>El pensamiento italiano en la época de Vico</i> (1915)	193
Giovanni Gentile, <i>Descartes y Vico</i> (1938)	207

CORRESPONDENCIA: <i>Seis cartas sobre Vico entre Croce y Gentile (1911-1914)</i> . Trad. y Presentación de Alfonso Zúñica García	215
BALDASSARE LABANCA (1829-1913), « <i>Del Autor al Autor</i> » y « <i>Ocasión de este escrito</i> » (<i>Prefacio y Cap. I de G.B. Vico e i suoi critici cattolici, 1898</i>). Trad. y Nota de J.M. Sevilla	231
José M. Sevilla, <i>Nota a la traducción de B. Labanca</i>	233
Baldassare Labanca, « <i>Del Autor al Autor</i> » y « <i>Ocasión de este escrito</i> » (1898)	237
MARCELINO MENÉNDEZ PELAYO (1856-1912), <i>Carta de M. Menéndez Pelayo a B. Croce, de 12 de agosto de 1903, sobre Vico en España</i> . Breve indicación de J.M. Sevilla ...	247
JULES MICHELET (1798-1874), « <i>Introducción sobre su vida y sus obras</i> » y « <i>Discurso sobre el sistema y la vida de Vico</i> » (1835). Trad. de Enmanuel Chamorro Sánchez y de Miguel A. Pastor Pérez. Nota por J.M. Sevilla	251
José M. Sevilla, <i>Nota de presentación a la traducción española de la «Introducción» y del «Discurso» de J. Michelet</i>	253
Jules Michelet, <i>Introducción sobre su vida y sus obras</i> (1835) [trad. de <i>Oeuvres choisies de Vico</i> , por M.A. Pastor]	257
Jules Michelet, <i>Discurso sobre el sistema y la vida de Vico</i> (1835) [trad. de <i>Oeuvres choisies de Vico</i> , por E. Chamorro & M.A. Pastor]	261
BERTRANDO SPAVENTA (1817-1883), <i>La filosofía italiana en sus relaciones con la filosofía europea (1862)</i> . <i>Lecciones II, VI y VII</i> . Trad. y Pres. de Alfonso Zúñica García	287
Alfonso Zúñica García, <i>Presentación de las lecciones viquianas en La filosofía italiana en sus relaciones con la filosofía europea, de B. Spaventa</i>	289
Bertrando Spaventa, <i>La filosofía italiana en sus relaciones con la filosofía europea (1862)</i> . <i>Lecciones II, VI y VII</i>	297
G. Gentile, « <i>Prólogo a la primera edición</i> » (1908)	297
<i>Lección II</i>	309
<i>Lección VI</i>	320
<i>Lección VII</i>	338
MIGUEL DE UNAMUNO (1864-1936), <i>Prólogo a la versión castellana de la Estética de Benedetto Croce (1912)</i> . Ed. y Nota a cargo de J.M. Sevilla	347
José M. Sevilla, <i>Nota sobre el «Prólogo» (1912) de M. de Unamuno</i>	349
Miguel de Unamuno, <i>Prólogo a la versión castellana de la Estética de Benedetto Croce (1912)</i>	363
COLABORADORES	383
DIRECTRIZ DE LA REVISTA Y NORMATIVA DE PROPUESTAS DE COLABORACIÓN	385
SUMARIOS DE NÚMEROS ANTERIORES	389
ANUNCIO 2007 SOBRE EDICIÓN IMPRESA NO VENAL Y ON LINE EN ABIERTO	398

«nosotros, en cambio, que no pertenecemos a ninguna secta, hemos de indagar»
(*De Antiquissima*, 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 sólo 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:



INDICACIONES SOBRE REVISTAS TUTELADAS POR LA EDITORIAL UNIVERSIDAD DE SEVILLA EUS

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



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.



CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE VICO
CIV
SEVILLA (ESPAÑA)

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.

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 sólo para su lectura y en el Portal de Revistas de la Editorial Universidad de Sevilla:

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

y en la página web del Centro de Investigaciones sobre Vico:

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

La consulta de los contenidos de los números, reproducidos de su versión original impresa, sólo 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. Contenidos bajo licencia de distribución CCANC

*Anzi sovra il sublime
Campidoglio del mondo,
di cui son spettatori uomini e dèi,
per mano de le muse
le insegne de le lor stupende imprese
in eterni trofei veggiam sospese.*

*(G. Vico, Origine, progresso
e caduta della poesia, vv. 75-80)*

In memoriam



Andrea Battistini
(Bologna 1947 - Bologna 2020)

Università degli Studi di Bologna



Paolo Cristofolini
(Arezzo 1937 - Pisa 2020)

Scuola Normale Superiore di Pisa

Cuadernos sobre Vico manifiesta su dolor y hace público su pesar por el fallecimiento en 2020 de los dos reconocidos y afamados investigadores, historiadores de las ideas filosóficas y reputados viquistas. Los profesores Cristofolini († 20 de mayo) y Battistini († 30 de agosto) han estado vinculados a *Cuadernos sobre Vico*, revista a la que apoyaron, comportándose, siendo sabios, como humildes colaboradores; aunque a través de sus textos han dado rigor y prestancia a las páginas sobre Vico en español, en particular, y a la República de las Letras, en general.

Fotografía del prof. A. Battistini realizada por Francisco Macera Garfía por encargo del Centro de Investigaciones sobre Vico. Congreso Internacional en Sevilla, octubre 1999. Original a color. Archivo. © *Cuadernos sobre Vico*.

Fotografía del prof. P. Cristofolini tomada el 10 de septiembre de 2017. Original a color propiedad de la familia. *Cuadernos sobre Vico* agradece a la Viuda del prof. Cristofolini la amable cesión para su publicación en esta revista, y a la Dra. Manuela Sanna la gestión realizada para su autorización.

MONOGRÁFICO DE TEXTOS CLÁSICOS (I) UNA PRESENTACIÓN

José M. Sevilla

Director de *Cuadernos sobre Vico*

RESUMEN: Presentación del número monográfico de *Cuadernos sobre Vico* (34, 2020) dedicado a autores clásicos en los estudios vichianos; y presentación, a la vez, de la nueva serie de Textos Clásicos sobre Vico, originalmente en español o, para la ocasión, traducidos.

PALABRAS CLAVE: Textos clásicos sobre Vico, E. Auerbach, J.L. Balmes, J.B. Bury, B. Croce, G. Gentile, F. De Sanctis, R. Flint, G. Gentile, B. Labanca, M. Menéndez Pelayo, J. Michelet, B. Spaventa, M. Unamuno.

ABSTRACT: Presentation of the monographic issue of *Cuadernos sobre Vico* (34, 2020) dedicated to classical authors in Vichian studies; and presentation, at the same time, of the new series of Classic Texts on Vico, either originally in Spanish or translated for the occasion.

KEYWORDS: Classic texts on Vico, E. Auerbach, J.L. Balmes, J.B. Bury, B. Croce, G. Gentile, F. De Sanctis, R. Flint, G. Gentile, B. Labanca, M. Menéndez Pelayo, J. Michelet, B. Spaventa, M. Unamuno.

La Biblioteca Viquiana viene preparada y elaborada por el Centro de Investigaciones sobre Vico, institución sin ánimo de lucro, para su edición en la revista de la Universidad de Sevilla *Cuadernos sobre Vico*, publicación en edición no venal y de dominio público, para servicio académico e investigador, y como contribución, en lo que quepa, al aumento de la cultura.

En este, sentido, una de las secciones más interesantes de *Cuadernos sobre Vico* ha sido siempre, qué duda cabe, la histórica-filológica dedicada a

Biblioteca Viquiana, tanto por la aportación historiográfica y por la faceta netamente *mostrativa* de, muchas veces, descubrimiento al público de textos viquianos quizás desconocidos en conocidos autores; como, también y no menos, por la entrega de importantes traducciones en español. Así, en la sección de *Biblioteca Viquiana*, normalmente la cuarta en el orden en que se han venido estructurando los números misceláneos de la revista desde el primero en 1991 —cumplirá treinta años con el próximo volumen—, han venido siendo ofrecidos: A) Textos de Vico traducidos del latín o del italiano; B) ediciones cuidadas de textos de autores hispanos acerca de Vico; y C) traducciones de textos viquianos de autores clásicos de los siglos XIX y XX.

Tras una treintena de años de estudios viquianos en español la Dirección de *Cuadernos sobre Vico* ha decidido reorganizar la serie de sus estudios y de la nueva etapa que abre a partir de 2021, y en la plataforma OJS: publicación alternativamente cada año de un monográfico de Textos Viquianos de Autores Clásicos y de un volumen misceláneo de estudios viquianos; con independencia de la edición de cualquier volumen extra que por motivos de celebración o de homenaje demandase un Número Especial.

Conviene, por ello, que aprovechemos estas páginas para recordar el material hasta ahora ofrecido en los números publicados (desde 1991 hasta hoy), que mostraremos acorde al orden secuencial de contenidos A, B y C antes referido.

A) Textos de Vico.

Vico, en traducciones del latín por Francisco J. Navarro Gómez (con excepción de la primera): *Oración I (1699)* (n. 2, pp. 253-259, M. Rguez. Donís); *Oración II pronunciada el 18 de octubre de 1700* (n. 3, pp. 211-218); *Oración III pronunciada el 18 de octubre de 1701* (n. 4, pp. 191-198); *Oración IV pronunciada el 18 de octubre de 1704* (n. 4, pp. 201-208); *Oración V pronunciada el 18 de octubre de 1705* (n. 5/6, pp. 429-435); *Oración VI pronunciada el 18 de octubre de 1707* (n. 5/6, pp. 439-446); *Sobre la mente heroica (1732)* (n. 7/8, pp. 461-470); *Del método de estudios de nuestro tiempo (1708)* (n. 9/10, pp. 401-436); *La antiquísima sabiduría de los italianos (1710)* (n. 11/12, pp. 443-483); *Reivindicaciones de Vico (1729)* (n. 13/14, pp. 437-459); *Retórica (Institutiones de Oratoria). Selección de los 10 primeros capítulos de las Institutiones Oratoriae de G. Vico* (n. 15/16, pp. 415-430).

Vico, en trad. del italiano: *Sentimientos de un desesperado (1692)* (n. 4, pp. 209-213, por Dolores Ocaña y Attilio Manzi); *Reprensión de la meta-*

física de Renato Descartes, de Benito Espinosa y de Juan Locke (n. 5/6, pp. 449-450, por José A. Marín); *Práctica de la Ciencia Nueva* (n. 5/6, pp. 451-455, por José M. Sevilla); *Las Academias y las relaciones entre Filosofía y Elocuencia* (1737) (n. 7/8, pp. 473-477, trad. y n. por J.M. Sevilla); *Sinopsis del Derecho Universal* (1720) (n. 9/10, pp. 439-459, trad. y n. por J.M. Sevilla);

B) Ediciones de textos de autores hispanos del siglo XIX, a cargo de Jose M. Sevilla y de Miguel A. Pastor.

Manuel Durán y Bas, *La teoría del derecho en la ciencia nueva de Vico* (1861) (n. 5/6, pp. 459-470); Ceferino González y Díaz de Tuñón, *La filosofía de la historia, cap. II* (1873) (n. 5/6, pp. 471-475); Ceferino González y Díaz de Tuñón, «Vico» [*Historia de la Filosofía, III, & 84*] (1886) (n. 5/6, pp. 479-481); Fermín Gonzalo Morón, *Curso de Historia de la Civilización de España* (1841) (n. 7/8, pp. 481-485); 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 (n. 17/18, pp. 489-526); Antonio Pérez de la Mata, *Tratado de Metafísica* (1877) (n. 19/20, pp. 329-347); Zeferino González, *Philosophia Elementaria* (sexta ed., 1889) (n. 19/20, pp. 349-351); Eduardo Benot, *Errores en materia de educación y de instrucción pública* (1863, 2ª ed., libro I, cap. II, § XIII) (n. 21-22, pp. 349-354); Nicolás Cerro, *La filosofía y su historia* (4 de agosto de 1856) (n. 25/26, pp. 269-272); José Moreno Nieto, *Discurso* (15 de julio de 1860) (n. 25/26, pp. 273-280); [s.a.], *Consideraciones sobre la historia y filosofía de la historia* (1846) (n. 27, pp. 219-238); Antonio María Fabié, *Exámen del materialismo moderno* (1875) (n. 27, pp. 239-244); Antonio Benavides, *Reflexiones sobre las diferentes escuelas históricas, desde la antigüedad hasta nuestros días* (1846) (n. 28/29, pp. 271-289).

Y otros: Esteban de Arteaga, *Las revoluciones del teatro musical italiano. Discurso preliminar a la primera edición* (n. 11/12, pp. 485-495, trad. del it. y n. por Fernando Molina Castillo).

C) Georges Sorel, *Lo que se aprende de Vico* (1889) (n. 33, pp. 293-302, trad. y pres. por M. Barrios Casares).

La serie de publicaciones en la Biblioteca, denominada ahora A), ha tenido su expansión en la Editorial Anthropos de Barcelona, en la serie dedicada a la traducción de las Obras de G. Vico, dentro de la Colección «Humanismo» (fundada e iniciada en 1993 por Emilio Hidalgo-Serna y

dirigida por el mismo y por José M. Sevilla; y con la colaboración de la Stiftung *Studia Humanitatis*). Empezó con el primer grueso tomo de Obras latinas I en 2006 (volumen 6 de la Col. «Humanismo») hasta el denso tomo de Escritos Históricos Obras V en 2019 (volumen 22 de la Col.), y entremedias los tomos con obras filosóficas y humanistas, con la retórica, con el ingente volumen del Derecho Universal, e incluso con los escritos de ‘ocasión’. Toda la obra latina, traducida y anotada por el Dr. Francisco J. Navarro Gómez. Seguirá un próximo volumen con una traducción crítica de la *SN44*, que iniciará la publicación de obras de Vico originalmente en italiano.

No menos fortuna ha venido teniendo la serie de publicaciones denominada B), puesto que ha ido al unísono en *Cuadernos sobre Vico* de estudios e investigaciones sobre temas y autores hispanos; presentes también en ponencias de diversos congresos internacionales y, sobre todo, habitando desde 2007 en el volumen de José M. Sevilla titulado *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico en la cultura hispánica (1737-2005)*, cuyas casi setecientas páginas —prologadas por el Dr. Antonio Heredia Soriano y presentadas por el Dr. Giuseppe Cacciatore— vieron la luz en lengua española inaugurando la Col. Pensamiento Latino de Edizioni La Città del Sole, en la soleada Nápoles. Con nuevos autores y textos que van apareciendo en las, hasta ahora, cinco Adendas que el autor viene publicando en revistas internacionales.

Y la serie C), que fue estrenada el año pasado en el número 33 de esta revista con la traducción y presentación de un texto de George Sorel sobre Vico; texto conocido pero quizás no leído, lo que hizo decidirse a la Revista por publicarlo. Además, ese motivo ha sido el que ha convertido en ocasión este nuevo sendero de ir intercalando anualmente un monográfico de Textos Clásicos sobre Vico, tanto modernos como contemporáneos hasta el siglo xx. Así, creemos que propiciaremos la lectura de grandes e históricas interpretaciones sobre Vico (y ayudaremos a la historización de Vico en la cultura hispánica), a la vez que tendremos a propiciar la integración en una misma sede bibliográfica de una constelación de textos y autores que, en otros casos, quizás permanecerían —en relación a los estudios viquianos— dispersos como estrellas errantes.

Dirección de Cuadernos sobre Vico
Sevilla, noviembre de 2020,
año de pandemia Covid-19





(Juan Bautista Vico.)

HOMERO Y LA CIENCIA NUEVA.

ARTICULO II. (1)

Ilustración en *El Siglo Pintoresco*, autoría de Vicente Castelló, grabador y director del periódico universal ilustrado. El retrato de Vico aparece al comienzo del segundo artículo de los dos de Alfredo Adolfo Camús sobre «Homero y la Ciencia Nueva», ocupando los dos tercios superiores de la página 97 en el núm. 1, agosto de 1845. Obra en dominio público. [Ejemplar del periódico digitalizado en Biblioteca Nacional de España]

NÚMERO ESPECIAL DE *CUADERNOS SOBRE VICO*

BIBLIOTECA VIQUIANA

MONOGRÁFICO DE ESTUDIOS CLÁSICOS (I)

2020

VICO Y EL HISTORICISMO ESTÉTICO (1949)

ERICH AUERBACH
(1892-1957)

Traducción al español y presentación de
Manuel Barrios Casares
(Universidad de Sevilla)

RESUMEN: Este quizás sea el más interesante de todos los estudios de Erich Auerbach sobre Vico, inédito hasta ahora en español, que se ofrece en la traducción realizada por Manuel Barrios Casares, autor también de la Presentación. Texto del periodo americano de Auerbach, leído en la American Society for Aesthetics, en Cambridge (MA) el 01/09/1948, y publicado en el nº 8 del año siguiente en *Journal of Aesthetic and Art Criticism*. En este texto, Auerbach presenta a Vico como el promotor de un sentido integrador de “filología” solidario de una filosofía de la cultura, y pilar del historicismo estético del s. XVIII (afin a Herder).

PALABRAS CLAVE: G. Vico, E. Auerbach, M. Barrios-Casares, historicismo, estética, filología, crítica literaria.

ABSTRACT: This may be the most interesting study on Vico that Auerbach ever wrote. Previously unpublished in Spanish, it is here translated and introduced by Manuel Barrios Casares. This work belongs to the American period of Erich Auerbach. It was read before the American Society for Aesthetics in Cambridge (MA) on January 1st 1948 and then published the following year in the *Journal of Aesthetic and Art Criticism* (no. 8). It presents Vico as the promoter of an integrating sense of “philology”, parallel to a philosophy of culture, and a pillar of the aesthetic historicism of the s. XVIIIth Century (akin to Herder).

KEYWORDS: G. Vico, E. Auerbach, M. Barrios-Casares, historicism, aesthetics, philology, literary criticism.

Publicado originalmente en inglés: «Vico and Aesthetic Historicism», en *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, VIII, 1949, pp. 110-118. El texto de Auerbach traducido en castellano se publica aquí con la licencia de Oxford University Press y la autorización previo pago de Copyright Clearance Center (03/05/2021) para la traducción española y edición en *Cuadernos sobre Vico*, impresa y online, habiéndose realizado el abono de la tasa por los derechos para dicha publicación (orden nº 5178180149288 – orden original nº 501686129-).

Más que por pares ciegos, el ensayo de Auerbach ha pasado la revisión crítica e histórica durante los estudios filosóficos y literarios de las últimas siete décadas, donde Auerbach es uno de los más destacados y principales críticos.

© *Cuadernos sobre Vico* 34 (2020)

Sevilla (España, UE). ISSN 1130-7498 e-ISSN: 2697-0732 D.O.I. <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2020.i34.02>

© de la traducción en español y de la Presentación: Manuel Barrios Casares, 2020

© Oxford University Press, 1949

PRESENTACIÓN DE ERICH AUERBACH, «VICO Y EL HISTORICISMO ESTÉTICO»

Manuel Barrios Casares
(Universidad de Sevilla)

El gran romanista y crítico literario judeo-alemán Erich Auerbach (1892–1957), filólogo de la estirpe de los Curtius o Spitzer, recordado fundamentalmente por su libro *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental* (1946), no solo fue un reputado especialista en las letras de la baja latinidad y la Edad Media, en la literatura francesa y en la obra de Dante, sino también un profundo estudioso de Vico. De hecho, en el texto que lo consagró como un clásico de la investigación en humanidades, aunque Vico solo aparezca mencionado en un par de ocasiones y de manera algo tangencial,¹

1. Al menos una de ellas merece citarse: «¿Quién pretendería clasificar dentro del siglo XVIII a Giambattista Vico, nacido siete años después que Saint-Simon, y que escribió su obra maestra un poco antes que este? Así como Vico era anticartesiano, Saint-Simon estaba contra el gran Rey, y, como aquel, admiraba a su enemigo y estaba influido por él hasta en lo más hondo. Pero existen todavía otras semejanzas, menos externas, entre estos dos contemporáneos, tan diferentes uno del otro. Por sus inclinaciones y su espiritualidad, ambos recurren a un pasado muy anticuado ya en su época; ambos escriben obras que, contrastando con el estilo de formas elegantes y limitadas de los contemporáneos, parecen a primera vista como un desierto sin forma; el vigor del impulso interno confiere a la expresión verbal de ambos un algo desacostumbrado, violento a veces, expresivo en demasía, contrapuesto al gusto ligero y amable de la época; y, sobre todo, ambos ven al hombre profundamente incrustado en los supuestos históricos de su naturaleza, el uno instintivamente, en la descripción de los individuos que con él coexisten, el otro especulativamente, en una visión del transcurso de la historia universal; ambos, empero, en total contradicción con el pensar racionalista y antihistórico de la época» (*Mimesis*, traducción de Ignacio Villanueva y Eugenio Imaz, México, FCE, 1950, reed. 1993, pp. 405-6).

la huella viquiana se deja sentir con fuerza ahí donde Auerbach trenza el quehacer de los poetas con las vicisitudes de la vida cotidiana, comprendiendo las transformaciones experimentadas en el lenguaje y en los modos literarios de representar lo real a partir de su conexión con el conjunto de los procesos históricos. Pero *Mimesis* —adornada por un aura de leyenda debido a la situación en la que se gestó, con su autor exiliado de la Alemania nazi en Turquía, imposibilitado por la guerra y las carencias de las bibliotecas de Estambul para consultar muchas referencias bibliográficas que le eran necesarias— es también una obra “viquiana” en el sentido en el que Edward Said reivindicaba, en el famoso epílogo escrito con motivo del cincuentenario de la traducción inglesa del libro, la condición *periférica* que acompaña a una mirada original como la suya, capaz de teorizar los límites de la propia cultura y asomarse a su otredad, desplazando la significación de los espacios canónicos en los que esta se ha venido reconociendo y legitimando.² La función que posee en la *Scienza nuova* el relato de los orígenes de la cultura, desbordando los márgenes de la versión eurocentrista de su inicio *milagroso* en la Grecia antigua con una visión más plural de los comienzos, tiene en *Mimesis* su correspondencia en la caracterización de la literatura moderna como un dispositivo narrativo que enseña a ver el mundo de formas bien diversas, y donde los estratos más humildes de la escala social alcanzan al fin —a través del despliegue del realismo literario y otros tratamientos discursivos anejos a la tradición del *sermo humilis*— su derecho a la representación.

Existe además en Auerbach un hilo de continuidad entre su reivindicación de Dante como poeta mundano y la de Vico como pensador que concibe la historia como un producto de la acción humana. Se trata en ambos

2. Cfr. «Introduction to Erich Auerbach's *Mimesis*», en: EDWARD W. SAID, *Humanism and democratic criticism*, Nueva York, Columbia University Press, 2004, pp. 85-118. Conviene consignar que no fue esa traducción inglesa, sino la española citada en la nota 1, la primera traducción de *Mimesis* a otro idioma. En ella añadió Auerbach por primera vez el capítulo «La dulcinea encantada». La edición definitiva se publicó en 1959. Existe toda una línea de debate acerca de la mitificación de los condicionantes reales en la génesis de la obra, así como sobre la lectura tan personal que Said hace de ellos, tomando el exilio de Auerbach en un país “no-occidental” como condición de posibilidad de un texto que revisa lugares canónicos de la tradición literaria de Occidente. El exilio funciona así como metáfora de la resistencia del intelectual crítico a quedar absorbido por la cultura dominante. Vid. al respecto CARL LANDAUER, «*Mimesis* and Erich Auerbach's Self-Mythologizing», *German Studies Review*, XI, n° 1, 1988, pp. 83-96; HYERYUNG HWANG, «Said and the Mythmaking of Auerbach's *Mimesis*», *Comparative Literature and Culture*, vol. 18, n° 1, Marzo 2016, art. 1; así como CARL LANDAUER, AAMIR R. MUFTI, «Auerbach in Istanbul: Edward Said, Secular Criticism and the Question of Minority Culture», *Critical Inquiry*, vol. 25, n° 1, 1998, pp. 95-125.

casos de contribuciones que anticipan las dinámicas secularizadoras de la modernidad: sin dejar de estar prendidas aún a una cosmovisión cristiana, las obras de estos dos insignes autores italianos resuelven a menudo las tensiones entre el ámbito profano y el de la trascendencia en términos de una defensa del valor incondicional de cada individuo o de la singularidad de cada época. En esa medida, constituyen pasos decisivos hacia lo que Auerbach denominó una «idea radicalmente criatural»³ del ser humano, esto es, una concepción que, en agudo contraste con la del humanismo antiguo, viene a sostener la esencial igualdad de todos los hombres, reduciendo sus diferencias de rango, estamento o linaje a meras contingencias históricas.

Gracias a la reedición de los *Ensayos reunidos sobre filología románica* de Auerbach llevada a cabo por Matthias Bormuth y Martin Vialon, que amplía la edición de 1967 de Gustav Konrad y Fritz Schalk incorporando textos inéditos hasta la fecha, sabemos también que el erudito alemán debió simultanear su dedicación a Dante y a Vico ya desde sus años de estudios universitarios de filología románica, iniciados en la Universidad de Berlín y concluidos en la de Greifswald. Parece ser que su interés más definido por Vico surgió de la asistencia a un seminario de Ernst Troeltsch en 1921. De ese mismo año, el de su doctorado, data un breve escrito conmemorativo del aniversario de Dante, aparecido en *Neue Rundschau*,⁴ así como su primer trabajo académico sobre el filósofo napolitano, «Vicos Auseinandersetzung mit Descartes», incluido ahora en la mentada reedición.⁵ Al año siguiente publica una breve semblanza de Vico en *Der neue Merkur* y en 1924 aparece su traducción al alemán de la *Ciencia Nueva*, con una introducción que representa su estudio más extenso sobre la obra viquiana y en donde reelabora aquel primer texto suyo.⁶ En 1927 traduce asimismo la monografía de Benedetto Croce, *Die Philosophie Giambattista Vicos*, con quien se cartea desde 1922 y a quien reconoce el mérito de haber revalorizado a Vico, pero al que discute su forzado intento de leerlo en una clave excesivamente inma-

3. *Mimesis*, op. cit., p. 235.

4. «Zur Dante-Feier», *Neue Rundschau*, 23, 1921, pp. 1005–1006.

5. «Vicos Auseinandersetzung mit Descartes» (1921); en E. AUERBACH, *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie* (= GA), a cargo de Matthias Bormuth y Martin Vialon, Tübinga, Narr Francke Attempto, 2018, pp. 361–376. La primera edición de estos ensayos fue editada por Gustav Konrad y Fritz Schalk en Berna/Múnich, Francke, 1967.

6. Para los datos completos de estas referencias, véase la relación bibliográfica al final de esta presentación.

mentista, descuidando sus evidentes vínculos con el realismo platónico medieval. Cerrando todo un primer ciclo de aproximaciones a Dante y Vico, Auerbach obtiene en 1929 su habilitación en la Universidad de Marburgo con la presentación de su escrito *Dante, poeta del mundo terrenal*,⁷ en el que venía trabajando desde 1926. El marco común de todos estos trabajos es una comprensión de la historia que trata de hacer justicia a los fenómenos particulares en su contexto específico, sin resolver su multiplicidad en un simple eclecticismo, antes bien, tratando de captar en ellos una estructura de sentido susceptible de conferirles una inteligibilidad superior. Ésta es probablemente una herencia de la tesis viquiana de que las distintas formas en que se expresan la cultura y la vida histórica han de ser concebidas como modificaciones de una misma mente humana, tesis que Auerbach lee en relación con los paralelismos establecidos por Dante entre el curso mundano de nuestra existencia y su sentido trascendente. Bormuth ha podido hablar por ello de una dimensión cristológica latente en esta concepción de la historia, que no se reduce al formato lineal-progresivo de la escuela hegeliana. Se trata sin duda de una dimensión que pudo formar parte de los motivos para la simpatía intelectual sentida por Walter Benjamin hacia las investigaciones de aquel viejo conocido suyo del círculo de Weber, con quien esbozó una línea común de trabajo sobre los medios de comunicación contemporáneos, con quien mantuvo contacto más asiduo entre 1923 y 1929, mientras Auerbach trabajaba como bibliotecario en la Biblioteca Estatal Prusiana de Berlín, y una breve correspondencia muy amistosa entre 1935 y 1937.⁸

La reflexión sobre la problemática del historicismo resulta, así, sustancial para la historia de las ideas y las formas literarias abordada por Auerbach a lo largo de toda su trayectoria —y bien patente en textos de su etapa en Yale como «Filología de la *Weltliteratur*» (1952)⁹— consciente de la necesidad de habilitar una metodología de investigación que permita conjugar diversidad y universalidad. Auerbach, que se había licenciado en derecho antes de emprender sus estudios de filología, pudo reconocer en el aná-

7. E. AUERBACH, *Dante als Dichter der irdischen Welt*, Berlín, de Gruyter, 1929 [trad. cast. de Jorge Seca: *Dante, poeta del mundo terrenal*, Barcelona, Acantilado, 2008].

8. *Correspondencia Auerbach-Benjamin 1935-1937*, ed. de Raúl Rodríguez Freire, Buenos Aires, Ediciones Godot, 2015. Cfr. ROBERT KAHN, «Eine 'List der Vorsehung': Erich Auerbach und Walter Benjamin», en MARTIN TREML y KARL-HEINZ BARCK (EDS.), *Erich Auerbach: Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Berlín, Kulturverlag Kadmos, 2007, pp. 53-166.

9. GA, 291-300.

lisis viquiano de las formas poéticas en las que originariamente se expresaron las leyes humanas una suerte de anticipo de lo que siglos más tarde vendría a configurarse como el proceder propio de la crítica literaria.¹⁰ Desde luego, la atención que concede a la obra de Vico y sus frecuentes apelaciones a ella en textos que tratan de asuntos diversos está atravesada por un interés específico por los modos en que la *Scienza Nuova* plantea la comprensión de su objeto de estudio. No se trata tanto de suscribir los términos concretos en los que el pensador napolitano describe el proceso histórico o en los que interpreta fenómenos literarios tales como la poesía homérica o la de Dante —opiniones que Auerbach discute de manera explícita¹¹—, sino de dotar a la historia de las ideas de una metodología adecuada, lo bastante amplia de miras, con carácter interdisciplinar y sensibilidad hermenéutica suficiente como para poder captar el significado y el valor de las diferencias entre la mentalidad de una época como la presente y la de las primeras etapas de la humanidad. A este conjunto de saberes y estrategias de análisis de la totalidad social, que combina el estudio de las costumbres, las normas, los lenguajes, las creencias religiosas y los procesos políticos y económicos, es a lo que Vico se refiere cuando habla en su obra, en un sentido integrador, de *filología*: una filología solidaria de una filosofía de la cultura, que alberga asimismo una teoría crítica de la sociedad. Esto es algo que Auerbach subraya desde su estudio introductorio a la edición alemana de la *Ciencia nueva*, cuando afirma que por filología Vico estaba entendiendo «algo similar a lo que hoy en día nosotros llamaríamos humanidades [*Geisteswissenschaften*], esto es, la historia toda en sentido estricto: sociología, economía política, historia de la religión, lenguaje, derecho y arte»;¹² y es lo mismo que reiteraría

10. Cfr. «Vico's Contribution to Literary Criticism» (1958), GA, pp. 251-256.

11. Ya en 1929, tanto en el artículo titulado «Die Entdeckung Dantes in der Romantik» (GA, 172-178) como en su libro sobre el poeta florentino, Auerbach discute la caracterización viquiana de Dante como un nuevo Homero, en la medida en que Vico interpreta aspectos de la poética dantesca tales como el poder de su fantasía o la combinación de rasgos grotescos y sublimes aplicándoles el modelo de la ruda barbarie de los comienzos, sin apreciar la sutileza intelectual de esta original recreación del pensamiento de la Alta Escolástica (*Dante als Dichter der indischen Welt*, pp. 138-139). Vico habría anticipado así la entusiasta recepción romántica de Dante, pero sin advertir que su celebrada profusión de imágenes del Infierno no es «el producto arbitrario de una imaginación errante que busca acumular lo horrible, sino el trabajo de una mente seria e inquisitiva» (*id.*, 140), que trata en última instancia de expresar la conformidad de este mundo pecaminoso con el orden divino.

12. E. AUERBACH, «Vorrede des Übersetzer», en: G. VICO, *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker*, 2ª edición con reproducción anastática de la primera edición de 1924 y postfácio de Wilhelm Schmidt-Biggeman, Berlín, de Gruyter, 2000, p. 29.

años más tarde en el ensayo titulado «Filología como arte crítica. Nueva introducción a la *Scienza Nuova*» (1947).¹³

Resulta ser justamente la centralidad de este planteamiento dentro de la dedicación de Auerbach a Vico lo que hace de un artículo como el que aquí presentamos un texto suyo tan emblemático. En su origen una conferencia leída el uno de septiembre de 1948 en un encuentro de la *American Society for Aesthetics* celebrado en Cambridge, Massachusetts, «Vico y el historicismo estético» se publicó en diciembre de 1949 en *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*.¹⁴ Representa un trabajo de madurez, en el que Auerbach recoge los elementos fundamentales de su constante caracterización de Vico como un pensador aislado y genial, adelantado a su tiempo, y expone una espléndida síntesis de sus ideas, siguiendo de cerca los puntos básicos ya señalados en un artículo anterior, «Giambattista Vico y la idea de filología» (1936).¹⁵ Vico es mostrado ahí como alguien que anticipa «la perspectiva histórica», superando la noción estática y absoluta de una naturaleza humana que todavía se mantendrá durante los siglos XVI y XVII, y cuya mentalidad prefigura aspectos del historicismo estético originado en la segunda mitad del siglo XVIII por las corrientes prerrománticas y románticas que reaccionaron contra el normativismo ilustrado y la rígida preceptiva del clasicismo francés. Precizando más, Auerbach vuelve a tratar el tema de la «sorprendente similitud» entre las ideas de Vico y las de Herder, cuestión que ya había abordado en su artículo de 1932, «Vico und Herder»,¹⁶ añadiendo algunas consideraciones sobre la posible influencia directa de la *Ciencia nueva* en el filósofo alemán a raíz de las aportaciones entonces recientes de Robert T. Clark, pero sobre todo marcando los límites de esta equiparación. En efecto: Herder piensa, como Vico, que el lenguaje originario de los primeros pueblos fue un lenguaje poético, lo que le llevó a reivindicar la fuer-

13. Cfr. MARTIN VIALON, «Erich Auerbach: Philologie als kritische Kunst. Neue Einleitung zur *Scienza Nuova*. Edition Kommentar und Nachwort», en PETER KÖNIG (ED.), *Vico in Europa zwischen 1800 und 1950*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2013, pp. 223-319.

14. «Vico and Aesthetic Historicism», *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 8, n° 2 (diciembre 1949), pp. 110-118; GA, 257-264.

15. «Giambattista Vico und die Idee der Philologie» (1936), en AA. VV., *Homenatge a Antoni Rubió i Lluch. Miscel·lànea d'Estudis literaris, històrics i lingüístics*, Barcelona, Estudis Universitaris Catalans, 1936 (3 volúmenes.), vol. I, pp. 293-304. Reeditado en GA, pp. 226-234.

16. «Vico und Herder», *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, X, 4, 1932, pp. 671-686; ahora en GA, 222-232.

za creadora del lenguaje y de la imaginación, por su cercanía a la naturaleza, frente a la seca y abstracta concepción racionalista. Pero el concepto básico de poesía de uno y otro autor difieren de manera considerable, advierte Auerbach. En Vico no se da la glorificación del *Volkgeist* propia de Herder. Lo que el napolitano describe como anticipo de esa noción romántica es la idea de que las primeras producciones poéticas no son obra de artistas individuales, sino expresión colectiva, acorde con la mentalidad vivamente imaginativa y creadora de los hombres primitivos, la cual se proyecta en todas sus esferas de actuación, por tanto, no solo en las estrictamente literarias, sino también en las formas de organización social, en sus instituciones, normas y costumbres. Vale decirlo así: su historicismo estético no es *esteticista*, posee un claro componente político. Vico no está interesado en acentuar la singularidad genial de una nación frente a otra, como Herder, ni comparte los presupuestos rousseauianos de su visión del estado original de la humanidad como un idílico estado de naturaleza. Por más que valore la fuerza creativa de aquella primera etapa, también es consciente de la *terribilitá* de su irracionalismo y su formalismo mágico. En una lectura que evidentemente no obvia las turbulencias de su propio momento histórico, Auerbach recuerda que lo que supone el tercer periodo de la historia narrado por Vico, la «edad de los hombres», es, entre otras cosas, un periodo racional y democrático, en el que los seres humanos llegan a considerarse todos iguales y a regirse por leyes liberales. Alejado tanto de los elementos de conservadurismo romántico que pueden apreciarse en Herder como de los presupuestos panteístas de su época, es esta visión de la historia tan distinta y peculiar de Vico lo que para Auerbach explica en última instancia el hecho de que su pensamiento no jugase un papel relevante en el despliegue del historicismo europeo y el que solo en las primeras décadas del siglo veinte haya comenzado a cambiar dicha situación. Sin duda, la de Auerbach resultó una contribución importante a ese respecto. Pero fue la forma en que supo incorporar a su práctica de crítica literaria esa *verstehende Philologie* aprendida de la *Ciencia Nueva* la mejor muestra de su fructífera asimilación del legado viquiano.

Relación bibliográfica Auerbach-Vico

A. Ediciones y traducciones

A.1. GIAMBATTISTA VICO, *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker*. Traducción de E. Auerbach a partir de la edición de 1744, con una presentación del traductor. Múnich, Allgemeine Verlagsanstalt, 1924. Reimpresión anastática: Berlín/Nueva York, de Gruyter, 2000.

A.2. BENEDETTO CROCE, *Die Philosophie Giambattista Vicos (Gesammelte philosophische Schriften*, serie 2: *Kleinere philosoph. Schriften*, tomo 1). Traducido con Theodor Lücke a partir de la segunda edición. Tubinga, Mohr, 1927.

B. Artículos

B.1. «Vicos Auseinandersetzung mit Descartes» (1921). Este ensayo ha aparecido publicado por primera vez en la segunda edición ampliada de los *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie* (= GA) de Auerbach, a cargo de Matthias Bormuth y Martin Vialon, en Tubinga, Narr Francke Attempto, 2018, pp. 361-376. La primera edición de estos ensayos fue a cargo de Gustav Konrad y Fritz Schalk en Berna/Múnich, Francke, 1967.

B.2. «Giambattista Vico» (1922), *Der neue Merkur. Monatshefte*, VI, julio de 1922, Múnich-Berlín, pp. 249-252. Reeditado en GA, 377-380. [Vid. D.1]

B.3. «Vico», *Vossische Zeitung*, Berlín, 5 de junio de 1929, p. 11. Reedit. en GA, pp. 381-382. [Vid. D.2]

B.4. «Vico und Herder» (1932), *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, X, 1932, pp. 671-686. Reeditado en GA, pp. 216-225.

B.5. «Giambattista Vico und die Idee der Philologie» (1936), en *Homenatge a Antoni Rubio i Lluch. Miscel·lànea d'Estudis literaris, històrics i lingüístics*, Estudis Universitaris Catalans, Barcelona, 1936 (3 volúmenes.), vol. I, pp. 293-304. Reed. en GA, pp. 226-234.

B.6. «Sprachliche Beiträge zur Erklärung der *Scienza Nuova* von G. B. Vico» (1937), *Archivum romanicum: nuova rivista di filologia romanza*, XX, 1937, pp. 173-184. Reeditado en GA, pp. 243-250.

B.7. «Vico and Aesthetic Historicism» (1948), *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, VIII, 1949, pp. 110-118. Reeditado en GA, pp. 257-264.

B.8. «Vico und der Volksgeist» (1955), en GOTTFRIED EISERMANN (ED.), *Wirtschaft und Kultursystem: Alexander Rüstow zum 70. Geburtstag*, Erlenbach-Zürich-Stuttgart, Rentsch Verlag, 1955, pp. 40-60; y en CHARLES BRUNEAU; PETER M. SCHON (EDS.), *Studia romanica: Gedenkschrift für Eugen Lerch*, Stuttgart, Port Verlag, 1955, pp. 82-95. Reeditado en GA, pp. 235-242.

B.9. «Vico's Contribution to Literary Criticism» (1958), en ANNA GRANVILLE HATCHER; K. L. SELIG (EDS.), *Studia philological et litteraria in honorem L. Spitzer*. Berna, Francke, 1958, pp. 31-37. Reeditado en GA, pp. 251-256.

C. Reseñas destacadas

C.1. Reseña del libro de RICHARD PETERS, *Der Aufbau der Weltgeschichte bei Giambattista Vico* (Stuttgart, Cotta, 1929), en: *Deutsche Literaturzeitung*, vol. 50, 1929, pp. 358-360.

C.2. Reseña de la edición de la *Scienza nuova* a cargo de F. Nicolini, en: *Deutsche Literaturzeitung*, vol. 52, 1931, pp. 1213-1216. Reeditado en GA, pp. 321-323.

C.3. Reseña de G. VICO, *The New Science*, trad. al inglés por T. G. Bergin y Max H. Fisch, en: *Modern Language Notes*, LXIV, 1949, pp. 196-197.

D. Artículos en diarios y publicaciones no académicas

D.1. «Giambattista Vico», *Der neue Merkur. Monatshefte*, VI, julio de 1922, Múnich-Berlín, pp. 249-252. [Vid. B.2]

D.2. «Vico», *Vossische Zeitung*, Berlín, 5 de Junio de 1929, p. 11. [Vid. B.3]

E. Literatura secundaria

E.1. BAHTI, THIMOTY, «Vico, Auerbach and Literary History», *Philological Quarterly*, nº 60, 1981, pp. 239-255; y en GIORGIO TAGLIACCOZZO (ED.), *Vico: Past and Present*, Atlantic Highlands (N.J.), Humanities Press, 1981, vol. II, pp. 97-114.

E.2. BATTISTINI, ANDREA, «Limpide voci dello spirito europeo: Il Vico di Croce e il Vico di Auerbach», en *Tra storia e simbolo, Studi dedicati a Ezio Raimondi*, Biblioteca di Lettere Italiane: Studi e Testi 46, Florencia, 1994, pp. 253-279.

E.3. BUSCH, WILHELM, «Geschichte und Zeitlichkeit in 'Mimesis'. Probleme der Vico-Rezeption Erich Auerbachs», en *Wahrnehmen Lesen Deuten: Erich Auerbachs Lektüre der Moderne*, ed. Walter Busch y Gerhart Pickerodt, (Analecta Romanica, Heft 58), Frankfurt del Meno, 1998, pp. 85-121.

E.4. DELLA TERZA, DANTE, «Auerbach e Vico», en *Critica e storia letteraria. Studi offerti a M. Fubini*, Padua, 1970, vol. II, pp. 820-841; reed. en ID., *Forma e memoria. Saggi e ricerche sulla tradizione letteraria da Dante a Vico*, Roma, 1979, pp. 296-321 y en ID., *Da Vienna a Baltimora. La diaspora degli intellettuali europei negli Stati Uniti d'America*, Roma, Editori Riuniti, 1987, cap. III, pp. 53-72.

E.5. DELLA TERZA, DANTE, «Preistoria degli itinerari americani di Erich Auerbach Vico e Dante da Berlino a Wallingford», *Moderna: semestrale di teoria e critica della letteratura*, vol. 11, nº 1-2, 2009, pp. 77-88.

E.6. GILBHARD, TOMAS, «La versión auerbachiana de la *Scienza nuova* en una reciente reimpresión», *Cuadernos sobre Vico*, nº 15-16, 2003, pp. 359-360 [res.].

E.7. LUCCHINI, G., «Auerbach e lo storicismo tedesco», *Carte Romanze*, 4 / 2, 2016, pp. 259-302.

E.8. PÖGGELER, OTTO; CAIANIELLO, SILVIA, «*Philologiam ad Philosophiae Principia Revocare*: La recezione di Vico in Auerbach», *Bollettino del Centro di Studi*

Vichiani, XXII-XXIII, 1992-1993, pp. 307-324.

E.9. TESSITORE, FULVIO, «Su Auerbach e Vico», *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, II, 1972, pp. 81-88.

E.10. VIALON, MARTIN, «Philologie als kritische Kunst: Ein unbekanntes Vico-Typoskript von Erich Auerbach über Giambattista Vicos Philosophie (1948) im Kontext von “Mimesis” (1946) und im Hinblick auf “Philologie der Weltliteratur” (1952)», en: HELGA SCHRECKENBERGER (ED.), *Die Alchemie des Exils. Exil als schöpferischer Impuls*, Viena, Präsens, 2005, pp. 227-251.

E.11. WELLEK, RENÉ, «Auerbach and Vico», *Lettere Italiane*, vol. 30, n° 4, octubre-diciembre 1978, pp. 457-469; reed. en GIORGIO TAGLIACOZZO (ED.), *Vico: Past and Present*, Atlantic Highlands (N.J.), Humanities Press, 1981, vol. II, pp. 85-96.



VICO Y EL HISTORICISMO ESTÉTICO (1949)

Erich Auerbach
(1892-1957)

Los críticos modernos de arte o de literatura consideran y admiran, con la misma disposición para comprenderlos, a Giotto y a Miguel Ángel, a Miguel Ángel y a Rembrandt, a Rembrandt y a Picasso, a Picasso y a una miniatura persa; o a Racine y a Shakespeare, a Chaucer y a Alexander Pope, a las letras chinas y a T. S. Eliot.

La preferencia que pueden conceder a uno u otro de los distintos períodos o de los diferentes artistas ya no les viene impuesta por ciertas reglas estéticas o por juicios que dominaran los sentimientos de todos nuestros contemporáneos, sino que estas preferencias son meras predilecciones personales, originadas por el gusto individual o por experiencias particulares. Un crítico que condenase el arte de Shakespeare o de Rembrandt, o incluso los dibujos de los hombres primitivos de la Edad de Hielo, como de mal gusto, por no ajustarse a los estándares estéticos establecidos por la teoría clásica griega o romana, no sería tomado en serio por nadie.

El texto de Auerbach, aparecido originalmente en 1949 y ahora traducido del inglés en castellano por el prof. Manuel Barrios Casares, se publica con la licencia de Oxford University Press y la autorización de Copyright Clearance Center otorgada para la traducción española y edición impresa y digital en *Cuadernos sobre Vico*, habiendo sido realizado el abono de la tasa solicitada por los derechos para su publicación.

Esta amplitud de nuestro horizonte estético es consecuencia de nuestra perspectiva histórica; está basada en el historicismo, es decir, en la convicción de que toda civilización y cada período tienen sus propias posibilidades de perfección estética; de que las obras de arte de los diferentes pueblos y épocas, así como sus formas generales de vida, deben entenderse como productos de condiciones individuales variables, y cada una de ellas debe ser juzgada según su propio desarrollo, no por reglas absolutas de belleza y fealdad. El historicismo general y el estético son una adquisición preciosa (y muy peligrosa también) de la mente humana; se trata de algo relativamente reciente. Antes del siglo XVI, el horizonte histórico y geográfico de los europeos no era lo bastante amplio como para semejantes concepciones; e incluso en el Renacimiento, en el siglo XVII y a comienzos del siglo XVIII, los primeros pasos hacia el historicismo resultaron faltos de equilibrio, debido a las corrientes intelectuales que trabajaron en su contra; en especial, debido a la admiración hacia las civilizaciones griega y romana, que puso el foco de atención en el arte y en la poesía clásicos; éstos se convirtieron en modelos a imitar, y nada resulta más contrario al historicismo estético que la imitación de modelos. La imitación promueve estándares y reglas de belleza absolutos, y crea un dogmatismo estético como el que logró admirablemente la cultura francesa del período de Luis XIV. Además, hubo otra corriente en los siglos XVI y XVII que actuó en contra de la perspectiva histórica: el resurgimiento del antiguo concepto de una naturaleza humana absoluta. La repentina ampliación del horizonte, el descubrimiento de la variedad y la relatividad de las religiones, leyes, costumbres y gustos humanos que tuvo lugar en el Renacimiento, no condujo, en la mayoría de los casos, a una perspectiva histórica, es decir, a un intento de comprenderlos a todos y reconocer sus méritos relativos; condujo, por el contrario, al rechazo de todos ellos, a una lucha contra la variedad de formas históricas, a una lucha contra la historia y a un poderoso resurgir del concepto de una naturaleza humana absoluta, verdadera, original o incorrupta, en contraposición a la historia. La historia parecía no consistir más que en «las acciones e instituciones de los hombres», arbitrarias, erróneas, perniciosas e incluso fraudulentas. La inutilidad de tales instituciones parecía demostrarse suficientemente por su variedad; y la tarea de la humanidad parecía consistir en reemplazarlas a todas por normas absolutas conformes a la ley de la naturaleza. De hecho, hubo opiniones muy diferentes sobre la naturaleza de esta naturaleza; entre quienes identifi-

caban la naturaleza humana con los orígenes primitivos incivilizados de la humanidad y quienes, por el contrario, la identificaban con la razón ilustrada, existía todo tipo de matices y gradaciones. Pero el carácter estático y absoluto de esta naturaleza humana, frente a los cambios de la historia, resulta común a todas estas teorías de la naturaleza humana y la ley natural. Montesquieu introdujo una cierta perspectiva histórica al explicar la variedad de formas humanas de gobierno por el clima y otras condiciones materiales; con las ideas de Diderot y Rousseau, el concepto de naturaleza general y humana se volvió fuertemente dinámico; pero siguió siendo el de una naturaleza opuesta a la historia.

El historicismo estético, seguido del historicismo general, se originó prácticamente en la segunda mitad del siglo XVIII, como reacción contra el predominio europeo del clasicismo francés; las corrientes prerrománticas y románticas lo crearon y difundieron por toda Europa. El impulso más vigoroso vino de Alemania, del grupo llamado *Sturm und Drang* de la década de 1770, de las primeras obras de Herder y Goethe y sus amigos; y, más tarde, de los hermanos Schlegel y los demás románticos alemanes. Herder y sus seguidores partieron de la concepción del genio originario del pueblo como creador de la verdadera poesía; en fuerte oposición a todas las teorías que basaron la poesía y el arte en civilizaciones altamente desarrolladas, en el buen gusto y la imitación de modelos y reglas bien definidas, creían que la poesía es obra del instinto y la imaginación libres, y que es más espontánea y genuina en los primeros períodos de la civilización, en la juventud de la humanidad, cuando el instinto, la imaginación y la tradición oral eran más fuertes que la razón y la reflexión, cuando «la poesía era el lenguaje natural de los hombres»; de ahí su predilección por las canciones y los cuentos populares, su teoría de que la poesía épica antigua (partes de la Biblia, Homero, la poesía épica de la Edad Media) no fue compuesta de manera consciente por determinados individuos, sino que fue creciendo y se sintetizó inconscientemente a partir de numerosas contribuciones anónimas —cantos o cuentos— provenientes de la profundidad del genio del pueblo; de ahí, finalmente, su convicción de que incluso en los tiempos modernos la verdadera poesía solo puede renacer a partir de un regreso a su fuente eterna, al genio del pueblo, con su desarrollo inconsciente e instintivo de las tradiciones. Estos hombres concibieron la historia, no como una serie de hechos exteriores y acciones conscientes de los seres humanos, no como una serie de erro-

res y fraudes, sino como una lenta y orgánica evolución subconsciente de “fuerzas”, que fueron consideradas como manifestaciones de la divinidad. Admiraron la variedad de formas históricas como la realización de la infinita variedad del espíritu divino, manifestándose a través del genio de los diversos pueblos y períodos. La divinización de la historia condujo a una investigación entusiasta de las formas históricas y estéticas individuales, al intento de comprenderlas todas por sus propias condiciones individuales de crecimiento y desarrollo, así como a un rechazo desdeñoso de todos los sistemas estéticos basados en estándares absolutos y racionalistas. De este modo, el movimiento prerromántico y romántico fue prácticamente el origen del historicismo moderno y de las ciencias históricas modernas: historia de la literatura, del lenguaje, del arte, pero también de las formas políticas, del derecho, etc., concebidas como una evolución orgánica de distintas formas individuales. El origen del historicismo moderno se halla, por lo tanto, estrechamente vinculado a la admiración prerromántica y “nórdica” hacia las formas primitivas y tempranas de civilización, y, por supuesto, fuertemente influido por el concepto rousseauiano de una naturaleza humana original; los orígenes de la humanidad se conciben ahí con una cierta connotación idílica, lírica y panteísta. Pero, mientras que la concepción de Rousseau fue, en su conjunto, revolucionaria —una naturaleza dirigida contra la historia, porque la historia era la responsable de la desigualdad entre los hombres y de la corrupción de la sociedad—, los románticos introdujeron la concepción de la evolución natural y orgánica en la historia misma; desarrollaron un conservadurismo evolucionista, basado en las tradiciones del genio del pueblo, dirigido tanto contra las formas racionalistas del absolutismo como contra las tendencias racionalistas al progreso revolucionario. Su conservadurismo orgánico resultó de su interés preferente por las raíces y formas individuales del genio popular, por el folclore, las tradiciones nacionales y la individualidad nacional en general. Aunque este interés se extendió a las formas nacionales extranjeras en las actividades literarias y científicas de los románticos, llevó a muchos de ellos, especialmente en Alemania, a una actitud extremadamente nacionalista hacia su propia patria, a la que consideraban como la síntesis y suprema realización del genio del pueblo. Las circunstancias y los acontecimientos contemporáneos —la disgregación política de Alemania, la Revolución Francesa, el dominio de Napoleón— contribuyeron al desarrollo de semejantes sentimientos.

Ahora bien, es uno de los hechos más asombrosos en la historia de las ideas el que, medio siglo antes de su primera aparición prerromántica, principios muy similares hubiesen sido concebidos y publicados por parte de un viejo erudito napolitano, Giambattista Vico (1668-1744), en su *Scienza Nuova*, que apareció por primera vez en 1725 —i.e., por parte de un hombre desconocedor por completo de todas las condiciones ambientales que, cincuenta años después, fomentaron y promovieron dichas ideas—. La influencia de Shaftesbury y Rousseau, la tendencia vitalista de ciertos biólogos del siglo XVIII, la poesía de la sensibilidad francesa e inglesa, el culto a Ossian y el pietismo germano —todas estas influencias y movimientos que crearon el *milieu* prerromántico— se desarrollaron mucho después de la muerte de Vico. Él ni siquiera conoció a Shakespeare; su educación fue clásica y racionalista, y no tuvo oportunidad de interesarse por el folclore nórdico. El movimiento del *Sturm und Drang* fue en su configuración algo específicamente nórdico: se originó en un entorno de libertad juvenil, fue promovido por todo un grupo de jóvenes unidos por los mismos sentimientos entusiastas. Vico era un viejo profesor de la Universidad de Nápoles, que había enseñado figuras retóricas latinas a lo largo de toda su vida y había escrito elogios hiperbólicos para los diversos virreyes napolitanos y otras personalidades importantes. Tampoco tuvo una influencia apreciable sobre los movimientos románticos y prerrománticos. Las dificultades de su estilo y la atmósfera barroca de su libro, una atmósfera totalmente diferente a la del romanticismo, lo cubrieron de una nube de impenetrabilidad. Incluso los pocos alemanes que, en la segunda mitad del siglo XVIII llegaron a saber de él y hojearon sus textos, hombres como Hamann, Friedrich Heinrich Jacobi y Goethe, erraron a la hora de reconocer su importancia o de penetrar en sus principales ideas. Es verdad que los continuos esfuerzos de los estudiosos modernos por establecer un vínculo entre Vico y Herder han tenido finalmente cierto éxito, ya que el profesor Robert T. Clark ha establecido con suma probabilidad el que Herder hallara inspiración para algunas de sus ideas sobre el lenguaje y poesía en las notas de Denis a la traducción alemana de Macpherson. Denis se había apropiado de estas notas de Cesarotti, un traductor italiano de Ossian, que conocía bien las ideas correspondientes de Vico.¹ El descubri-

1. ROBERT T. CLARK, JR., «Herder, Vico and Cesarotti» (*Studies in Philology*, XLIV, 1947, pp. 645-671).

miento del profesor Clark es ciertamente interesante e importante, pero un contacto tan casual, indirecto e incompleto —Herder ni siquiera menciona el nombre de Vico, que no significaba nada para él— resulta casi trágicamente incongruente con la importancia generalizada que Vico debería haber tenido para los escritores románticos y prerrománticos. Debería haber sido uno de sus precursores reconocidos y admirados, al igual que Shaftesbury y Rousseau, o todavía más. Pero incluso en el propio país de Vico, en Italia, nadie entendió realmente sus ideas. Por decirlo con las palabras de Max Harold Fisch en la excelente introducción a su reciente (y de Th. G. Bergin) traducción estadounidense de la *Autobiografía* de Vico: ninguno de «quienes tomó prestado esto o aquello de Vico durante el periodo prerrevolucionario fue capaz de liberarse por completo del temperamento racionalista imperante, de captar el pensamiento de Vico como un todo integral, o incluso de situarlo como su centro viviente».²

Vico llegó muy tarde a la madurez de sus ideas. Ni las tendencias epicúreas de su juventud ni el cartesianismo imperante en Nápoles durante su vida posterior, al que se opuso apasionadamente sin lograr liberarse de su poderosa atracción —ni, en fin, las teorías racionalistas del derecho natural— fueron un trasfondo favorable para su acercamiento a la historia. Durante gran parte de su vida trató de encontrar una base epistemológica para sus ideas, frente al desprecio cartesiano de la historia. Tenía cincuenta y tantos años cuando logró encontrar al fin una forma para su teoría de la cognición que le satisfizo e incluso le llenó de entusiasmo. En esta forma última, la teoría dice que no hay conocimiento sin creación; que solo el creador tiene conocimiento de lo que él mismo ha creado; el mundo físico —*il mondo della natura*— ha sido creado por Dios; por tanto, solo Dios puede entenderlo; pero el mundo histórico o político, el mundo de la humanidad —*il mondo delle nazioni*— puede ser entendido por los hombres, porque son los hombres quienes lo han creado. No tengo tiempo ahora para discutir las implicaciones teológicas de esta teoría tan debatida, considerada en sus relaciones con la concepción viquiana de la Divina Providencia. Para nuestro propósito, es suficiente resaltar el hecho de que Vico había logrado con esta teoría el predominio de las ciencias históricas, basado en la certeza de que

2. *The Autobiography of Giambattista Vico*, traducida del italiano por Max Harold Fisch y Thomas Goddard Bergin. Ithaca, New York, Cornell University Press, 1944, p. 64.

los hombres pueden comprender a los hombres, de que todas las formas posibles de vida y pensamiento humanos, tal como fueron creadas y experimentadas por los seres humanos, deben encontrarse en las potencialidades de la mente humana (*dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana*); y de que, por tanto, somos capaces de re-memorar la historia humana desde lo más profundo de nuestra propia conciencia.

El impulso hacia esta teoría de la cognición le fue dado a Vico, sin duda, por sus propios descubrimientos históricos. No tenía ningún conocimiento científico de las civilizaciones primitivas y nada más que un conocimiento muy vago e incompleto de la Edad Media; se apoyó únicamente en su erudición en filología clásica y derecho romano. Es casi un milagro que un hombre, al comienzo del siglo XVIII en Nápoles, con tan somero material para su investigación, pudiera crear una visión de la historia mundial basada en el descubrimiento del carácter mágico de la civilización primitiva. Ciertamente, se inspiró en las teorías del derecho natural de Spinoza, Hobbes y, especialmente, Grocio; o mejor, se inspiró en la oposición a sus teorías. Aun así, hay pocos ejemplos similares, en la historia del pensamiento humano, de una creación aislada como esa, debido en gran medida a la cualidad singular de la mente del autor. Combinó una fe casi mística en el orden eterno de la historia humana con un tremendo poder de imaginación productiva a la hora de interpretar el mito, la poesía y el derecho antiguos.

Desde su punto de vista, los primeros hombres no fueron seres inocentes y felices que vivieron de acuerdo a una ley idílica de la naturaleza, ni tampoco bestias terribles, movidas tan solo por el instinto puramente material de autoconservación. Asimismo, rechazó el concepto de una sociedad primitiva fundada por la razón y el sentido común en forma de mutuo acuerdo por contrato. Para él, los hombres primitivos fueron al principio nómadas solitarios que vivieron en una promiscuidad sin orden, dentro del caos de una naturaleza misteriosa y por ello mismo horrible. No tenían facultades de razonamiento; solo poseían sensaciones muy fuertes y una fuerza de la imaginación que a duras penas son capaces de comprender los hombres civilizados. Cuando, tras el diluvio, estalló la primera tormenta, una minoría de ellos, aterrorizada por los truenos y relámpagos, concibió una primera forma de religión, que los estudiosos modernos llamarían animista: personificaron a la naturaleza, su imaginación creó un mundo de personificaciones mágicas, un mundo de deidades vivientes que expresaban su poder y su voluntad a tra-

vés de los fenómenos naturales; y esta minoría de hombres primitivos, para comprender la voluntad de los dioses, para apaciguar su ira y ganarse su favor, creó un sistema de ceremonias, fórmulas y sacrificios fantásticos y mágicos que gobernaron toda su vida. Fundaron santuarios en ciertos lugares fijos y se hicieron sedentarios; al ocultar sus relaciones sexuales como si fuesen un tabú religioso, se volvieron monógamos, fundando así las primeras familias: la religión mágica primitiva constituye de este modo la base de las instituciones sociales. También es el origen de la agricultura: los colonos fueron los primeros que cultivaron la tierra. La sociedad primitiva de familias aisladas es fuertemente patriarcal; el padre es sacerdote y juez; por su conocimiento exclusivo de las ceremonias mágicas, tiene poder absoluto sobre todos los miembros de su familia; y las fórmulas sagradas según las cuales los gobierna son de extrema severidad; estas leyes se hallan estrictamente ligadas a la literalidad de su formulación ritual, ignorando toda flexibilidad y toda consideración de circunstancias especiales. Vico llamó a la vida de estos padres primitivos un poema severo; tenían cuerpos enormes, y se llamaban a sí mismos *gigantes*, hijos de la tierra, porque fueron los primeros en enterrar a sus muertos y adorar su memoria: la primera nobleza. Sus concepciones y expresiones se inspiraron en personificaciones e imágenes; el orden mental en el que concibieron el mundo circundante y crearon sus instituciones no era racional, sino mágico y fantástico. Vico lo llama «poético»; eran poetas por su propia naturaleza; su sabiduría, su metafísica, sus leyes, toda su vida fue “poética”. Esta es la primera edad de la humanidad, la edad de oro (dorada por las cosechas), la edad de los dioses.

El desarrollo de la primera edad a la segunda, a la edad heroica, es principalmente de signo político y económico. La vida sedentaria y la constitución de la familia habían dado a la minoría de colonos una superioridad de riqueza, poder material y prestigio religioso sobre el remanente de nómadas, quienes finalmente se vieron obligados a recurrir a las familias de los padres para obtener protección y mejores condiciones de vida; fueron aceptados como esclavos laborales, como miembros dependientes de la familia de los primeros padres o “héroes”; no eran admitidos en las ceremonias rituales y, en consecuencia, no tenían derechos humanos, ni matrimonio legal, ni hijos legítimos, ni propiedad. Pero después de cierto tiempo los esclavos o *famuli* comenzaron a rebelarse; se desarrolló un movimiento revolucionario,

tanto religioso como social, por la participación en las ceremonias, en los derechos legales y la propiedad. Este movimiento obligó a los padres aislados a unirse en su defensa y a constituir las primeras comunidades, las repúblicas heroicas. Estas fueron estados oligárquicos, donde el poder religioso, político y económico estaba enteramente en manos de los héroes; al mantener el secreto y la inviolabilidad de los misterios divinos, se opusieron a todas las innovaciones en religión, ley y estructura política. Durante este segundo período (que todavía era mentalmente “poético”, en el sentido en que Vico emplea este término) mantuvieron su virtud de mente estrecha, su disciplina cruel y su formalismo mágico, incapaces aún y reacios a actuar por consideraciones racionalistas, simbolizando su vida y sus instituciones en conceptos míticos, y creyendo firmemente que eran de una naturaleza más elevada a la del resto de los hombres. Pero las formas racionalistas de la mente, promovidas por los líderes revolucionarios de los plebeyos (los antiguos *famuli*), se fueron desarrollando cada vez más. Paso a paso los plebeyos arrancaron a los héroes sus derechos y prerrogativas. Con la victoria final de los plebeyos comienza el tercer período de la historia, la edad de los hombres, un período racionalista y democrático, donde la imaginación y la poesía han perdido su poder creativo, donde la poesía es solo un adorno de la vida y un elegante pasatiempo, donde todos los seres humanos son considerados iguales y se rigen por religiones y leyes elásticas y liberales.³

No cabe duda de la sorprendente similitud entre las ideas de Vico y las de Herder y sus seguidores. El irracionalismo poético y la imaginación creadora de los hombres primitivos son conceptos comunes a ambos; ambos dicen que los hombres primitivos fueron poetas por su propia naturaleza, que su lenguaje, su concepción de la naturaleza y de la historia, su vida toda, fue poesía; ambos consideraban que el racionalismo ilustrado era im-poético. Pero el concepto de poesía, el concepto básico, es completamente diferente. Vico admiraba a sus gigantes y héroes primitivos tanto o quizás incluso más

3. Esta revisión de los dos primeros períodos de la *storia ideale eterna* de Vico es muy incompleta; y para el propósito de este artículo, el desarrollo ulterior del tercer período y el «ricorso delle cose umane» (la teoría de los ciclos históricos) no son necesarios. Las mejores fuentes de información para el lector inglés interesado en la filosofía de Vico son la traducción de la monografía de BENEDETTO CROCE (*The Philosophy of Giambattista Vico*, Nueva York, 1913) y la introducción del profesor Fisch a la *Autobiografía*, citada en nuestra nota segunda. Se ha publicado la primera traducción inglesa de *Scienza Nuova* (también a cargo de Bergin y Fisch, Ithaca y Nueva York, 1948); es el logro admirable de una tarea sumamente difícil.

de lo que Herder amaba y cultivaba el genio del pueblo. Su poder de imaginación y expresión, el realismo concreto de su sublime lenguaje metafórico, la unidad de concepto que impregna toda su vida se convirtió para este pobre profesor en modelo de grandeza creativa. Incluso admiró —con una admiración tan abrumadora que resultó ser más fuerte que su horror— la terrible crueldad de su formalismo mágico. Estas últimas palabras —la terrible crueldad de su formalismo mágico— ilustran bien la inmensa discrepancia entre sus concepciones. La concepción herderiana de la juventud de la humanidad se forjó sobre la base de la teoría de Rousseau de una naturaleza original; se nutrió y fue inspirada por canciones y cuentos populares; no era política. El motivo del animismo mágico no está ausente por completo de sus conceptos, pero no domina y no se desarrolla en sus implicaciones y consecuencias concretas. Herder veía el estado original de la humanidad como un estado de naturaleza, y la naturaleza, para él, era libertad: libertad de sentimiento, de instinto ilimitado, de inspiración, ausencia de leyes e instituciones, en marcado contraste con las leyes, convenciones y reglas de una sociedad racionalizada. Jamás habría concebido la idea de que la imaginación primitiva creó instituciones más severas y feroces, unas fronteras más estrechas e insuperables de lo que cualquier sociedad civilizada puede hacer. Pero esa es la idea de Vico; es la esencia misma de su sistema. A su modo de ver, el objetivo de la imaginación primitiva no es la libertad, sino, por el contrario, el establecimiento de límites fijos, como protección psicológica y material contra el caos del mundo circundante. Y más tarde la imaginación mítica sirve como base de un sistema político y como arma en la lucha por el poder político y económico. Las edades de los dioses y los héroes, con su “poesía” omnipresente, no son en absoluto poéticas en el sentido romántico, aunque en ambos casos poesía signifique imaginación opuesta a la razón. La imaginación del genio del pueblo produce folclore y tradiciones; la imaginación de los gigantes y héroes produce mitos que simbolizan instituciones según la ley eterna de la Divina Providencia. En el sistema viquiano, el viejo contraste entre la ley natural y la positiva, entre *phýsis* y *thémis*, entre naturaleza original e instituciones humanas pierde sentido. La edad poética en Vico, la edad dorada, no es una época de libertad natural, sino una época de instituciones. Es cierto que al conservadurismo romántico también le gustaban mucho las instituciones desarrolladas lenta y “orgánicamente” por las tradiciones del genio del pueblo, pero estas eran de otro tipo y tenían una atmósfera diferente a la del formalismo mágico de los héroes.

Es fácil mostrar que Vico, mucho antes que Herder y los románticos, descubrió su concepto estético más fértil, el concepto de genio del pueblo. Fue el primero que intentó demostrar que la poesía primitiva no fue obra de artistas individuales, sino que fue creada por toda la sociedad de los pueblos primitivos, que eran poetas por propia naturaleza. En el libro tercero de la *Ciencia Nueva*, titulado «Del descubrimiento del verdadero Homero», mucho antes de que lo hiciera el filólogo alemán Friedrich August Wolf, Vico desarrolló la teoría de que Homero no había sido un poeta individual, sino un mito, o, como él dice, un «carácter poético», que vino a simbolizar a los rapsodas o cantores populares que deambulaban por las ciudades de Grecia cantando las hazañas de dioses y héroes; y que la *Ilíada* y la *Odisea* no fueron originariamente obras completas y coherentes, sino que fueron compuestas a partir de numerosos fragmentos pertenecientes a diferentes periodos de la historia temprana de Grecia, que nos han sido transmitidos en una forma ya alterada y corrompida, pero que, a quienes sean capaces de interpretarlos, les cuentan la historia de la civilización primitiva griega. Vico anticipó así la famosa teoría romántica de la poesía épica popular como producto del genio del pueblo, una teoría que dominó la investigación filosófica durante gran parte del siglo XIX y que sigue siendo todavía muy influyente.

Pero Vico no mostró un interés especial en el genio popular de los distintos pueblos. Su intención era establecer leyes eternas, las leyes de la Divina Providencia, que gobiernan la historia: una evolución de la civilización humana a través de distintas etapas bien diferenciadas, una evolución que se desarrollaría una y otra vez, en ciclos eternos, dondequiera que los hombres vivieran. Su sugerente análisis de los diferentes periodos enfatiza su aspecto individual solo para demostrar que son etapas típicas de esta evolución; y aunque en ocasiones admitió que existen algunas variantes dentro del desarrollo de los diferentes pueblos y sociedades, el estudio de estas variantes le habría parecido una cuestión de menor importancia. Los románticos, por el contrario, estaban interesados principalmente en las formas individuales de los fenómenos históricos; trataron de comprender el espíritu particular, de saborear el sabor específico de las diferentes épocas, así como de los diversos pueblos. Estudiaron el «genio del pueblo» escocés, inglés, español, italiano, francés, alemán y muchos otros; la comprensión de los desarrollos orgánicos de cada pueblo constituyó el centro mismo de sus actividades críticas. Fue este impulso centrado en las formas individuales de vida y arte

el que resultó tan fértil para las ciencias históricas en el siglo XIX y el que introdujo en ellas el espíritu de la perspectiva histórica, como traté de explicar en las primeras páginas de este artículo.

En este movimiento del historicismo europeo temprano, las ideas de Vico no jugaron un papel importante; su trabajo no era suficientemente conocido. Me parece que esto se debe no solo a una combinación casual de circunstancias desfavorables, sino principalmente al hecho de que su visión de la historia humana carecía de algunos de los elementos más importantes del historicismo romántico y poseía otros que difícilmente podían entenderse y apreciarse en el período prerromántico y temprano-romántico. El lento proceso de su descubrimiento gradual en Europa comenzó en la década de 1820; en el resto del siglo XIX, su influencia siguió siendo esporádica y muchos de los principales libros de texto de historia de la filosofía ni siquiera mencionaban su nombre. Pero en los últimos cuarenta años, esto ha cambiado; su nombre y sus ideas se han vuelto importantes y familiares para un número cada vez mayor de estudiosos y autores europeos y estadounidenses; la admirable actividad de Croce y Nicolini, dedicada a la edición e interpretación de su obra, tuvo un éxito considerable y sigue en constante crecimiento. Algunas de sus ideas fundamentales parecen haber adquirido todo su peso solo para nuestro tiempo y nuestra generación; hasta donde yo sé, ningún gran autor ha quedado tan impresionado por su trabajo como James Joyce. Hay, a mi parecer, tres ideas principales en Vico que son y pueden resultar en el futuro de gran importancia para nuestras concepciones de la estética y la historia.

Primero, su descubrimiento del formalismo mágico de los hombres primitivos, con su poder para crear y mantener instituciones simbolizadas por el mito; este incluye una concepción de la poesía que, sin duda, tiene alguna relación con las formas modernas de expresión artística. La plena unidad de “poesía” mágica o mito con la estructura política en la sociedad primitiva, la interpretación de los mitos como símbolos de luchas y desarrollos políticos y económicos, la idea de un realismo concreto en el lenguaje primitivo y en el mito son extremadamente sugerentes para ciertas tendencias modernas. Con la palabra “tendencias” no me refiero a determinados partidos o países, sino a las corrientes de pensamiento y de sentimiento esparcidas por todo el mundo.

El segundo punto es la teoría de la cognición de Vico. Todo el desarrollo de la historia humana, tal como la hicieron los hombres, está potencial-

mente contenido en la mente humana y, por tanto, mediante un proceso de investigación y re-memoración, puede ser entendido por los hombres. La re-memoración no es solo analítica; ha de ser sintética, como una comprensión de cada etapa histórica como un todo integral, de su genio (su *Geist*, como habrían dicho los románticos alemanes), un genio que impregne todas las actividades y expresiones humanas del período en cuestión. Mediante esta teoría, Vico creó el principio de comprensión histórica, completamente desconocido para sus contemporáneos; los románticos conocían y practicaban este principio, pero nunca encontraron una base epistemológica tan poderosa y sugestiva para él.

Finalmente, quiero destacar su particular concepción de la perspectiva histórica; puede explicarse mejor por medio de su interpretación de la naturaleza humana. Contra todos los teóricos contemporáneos, que creían en una naturaleza humana absoluta e inmutable a diferencia de la variedad y los cambios de la historia, Vico creó y mantuvo apasionadamente el concepto de la naturaleza histórica del hombre. Identificó la historia humana y la naturaleza humana, concibió la naturaleza humana en función de la historia. Hay muchos pasajes en la *Scienza Nuova*⁴ donde la palabra «natura» debería traducirse mejor por “desarrollo histórico” o “etapa de desarrollo histórico”. La Divina Providencia hace que la naturaleza humana cambie de un período a otro, y en cada uno de ellos las instituciones se hallan en plena consonancia con la naturaleza humana de dicho período; la distinción entre naturaleza humana e historia humana desaparece; como dice Vico, la historia humana es un estado platónico permanente. Esto suena bastante irónico en un hombre que no creía en el progreso, sino en un movimiento cíclico de la historia. Sin embargo, Vico no era irónico; lo decía en serio.

Traducción del inglés por Manuel Barrios Casares, 2020

4. Por ejemplo, párrafos 246, 346, 347 de la edición de Nicolini en 2 vols. (Bari, 1928).

CRITERIO DE VICO **(1846)**

JAIME L. BALMES
(1810-1848)

Edición del texto y nota a cargo de
José Manuel Sevilla Fernández
(Universidad de Sevilla)

RESUMEN: No por conocidos dejan de ser importantes en la tradición decimonónica de los estudios sobre Vico los dos capítulos que Jaime Balmes le dedicó en su *Filosofía Fundamental* (1846), en los que, además de reconocer el genio de Vico, expone en extenso las doctrinas del *De antiquissima* acerca del criterio de verdad y critica su relación con el escepticismo.

PALABRAS CLAVE: G. Vico, J.L. Balmes, J.M. Sevilla, *verum-factum*, escepticismo, *Filosofía Fundamental*, criterio de verdad, *De antiquissima Italorum sapientia*.

ABSTRACT: The two chapters that Jaime Balmes devoted to Vico in his *Fundamental Philosophy* (1846) and not only well-known, but very important. He recognized Vico's genius in them, he extensively exposed the doctrines about the criterion of truth in *De Antiquissima's* and he criticized their relation to skepticism.

KEYWORDS: G. Vico, J.L. Balmes, J.M. Sevilla, *verum-factum*, skepticism, *Fundamental Philosophy*, criterion of truth, *De antiquissima Italorum sapientia*.

Publicado originalmente en *Filosofía Fundamental* (1846), libro I, caps. XXX y XXXI.

Obra en DOMINIO PÚBLICO. Texto preparado a partir de las ediciones de 1848 (2ª) y 1852 (ed. "corregida", París).

Más que por pares ciegos, el texto de Jaime L. Balmes sobre Vico ha pasado la revisión crítica e histórica de estudios histórico-filosóficos y metafísicos durante casi dos siglos de historia del pensamiento.



©BNE. Original a color.

Jaime L. Balmes. Obra de dominio público.

NOTA PRELIMINAR

A «CRITERIO DE VICO» DE JAIME L. BALMES

José Manuel Sevilla Fernández
(Universidad de Sevilla)

No nos entretendremos en esta Nota de presentación más que con un breve apunte, pues sobre la recepción de Vico en Balmes y sobre su aportación a los estudios viquianos ya hemos tratado en otros lugares, a los cuales remitimos al lector interesado. Entre estos tratamientos, están los que ya hemos ofrecido en: «Giambattista Vico nella cultura spagnola (1735-1985)», en el *Bollettino del Centro di Studi Vichiani* (XIX, 1989, pp. 162-192; sobre Balmes en especial pp. 180-182); «La presencia de Giambattista Vico en la cultura española I (siglos XVIII y XIX)», en *Cuadernos sobre Vico* (nº 1, 1991, pp. 11-42; especialmente pp. 26-28); «Imágenes de la modernidad de Vico reflectadas en el siglo XIX español», en *Giambattista Vico nel suo tempo e nel nostro*, a cargo de Mario Agrimi (Nápoles, CUEN - Pubblicazioni dell'Istituto Suor Orsola Benincasa, 1999, pp. 109-150; de modo principal el apdo. 3 en pp. 128-133); y de manera más completa y relacional ha sido tratada por nosotros en los apartados de nuestro volumen, publicado en 2007 en Nápoles por La Città del Sole, *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico en la cultura hispánica (1737-2005)*; a saber: el apartado 4, «La recepción

del *De antiquissima* en Jaime L. Balmes», en páginas 89-96 del capítulo I de la parte II; y en el subapartado 3.1., «El sistema de Vico “revela un pensador profundo” (J.L. Balmes)», páginas 134-138 del capítulo II de la misma parte II. En esas publicaciones se da cuenta también, a título de literatura secundaria, de otros —ya clásicos— apuntes, notas y estudios, como los llevados a cabo por Franco Amerio (1948), Ramón Ceñal (1968), Ciriaco Morón Arroyo (1968), José Faur (1987, 1994), Giuseppe Martano (1988), etc.

El principal rasgo que, a primera vista, destacan los dos capítulos que Balmes dedica a Vico en su *Filosofía Fundamental* (1847) es que prestan atención al “criterio” gnoseológico de Vico formulado en su *De antiquissima* (1710), en vez de recalcar el valor de Filosofía de la Historia que los publicistas de la época, tras la estela de Michelet, atribuían a la *Scienza nuova*, obra en cartelera y ciencia en candelero decimonónico. Así, por ejemplo, coetáneos de Balmes como el también filósofo-publicista católico Juan Donoso Cortés (autor de la famosa serie de once artículos periodísticos dedicados en 1838 a «La filosofía de la Historia: J.B. Vico»), los literatos-filosofantes Juan Valera y Ramón de Campoamor o el polígrafo Alfredo Adolfo Camus, se centran en la divulgación de ideas de la Ciencia nueva. Lo mismo que, salvo excepciones como el metafísico Antonio Benavides o el jurista Manuel Durán y Bas, las apreciaciones y atenciones prestadas por importantes historiadores y hombres de letras, como Nicolás M. Serrano, fray Zeferino González, Fermín Gonzalo Morón, Facundo Goñi, José Moreno Nieto, Eduardo Benot, Antonio Pérez de la Mata, José de Castro y Castro, entre otros, desde diferentes y opuestos sesgos ideológicos van en el siglo español dirigidas a la “filosofía de la historia” de Vico. Balmes, en cambio, se centra en el criterio viquiano de verdad, en el análisis pormenorizado y crítico de las supuestas consecuencias del principio de convergencia *verum et factum*. No es poca la importancia si, además, consideramos en primer lugar que el resultado de la crítica al criterio gnoseológico de la doctrina viquiana supondría, por efecto, un torpedo en la línea de flotación de la Ciencia nueva, que no es otra que la del principio epistemológico de identificación entre *fare* y *conoscere*, y de la indeleble interrelación fundamental entre criterios de *il certo* e *il vero*, y así entre historia (filología) y filosofía. A lo que debe añadirse, en segundo lugar, la consideración hecha por el propio Balmes en su Prólogo, de que no pretende «fundar» filosofía sino «examinar sus cuestiones fundamentales», de ahí el título de la obra: «Filosofía Fundamental». Se trata, por tanto, el *criterio de Vico*, de

un asunto fundamental a examinar por parte de la filosofía moderna. He ahí una clave de la importante recepción de Vico en la cultura hispánica.

Y así lo hace el filósofo de Vich, que opera en *el sistema* de Vico como un cirujano: destacando ordenadamente la exposición de las líneas del sistema gnoseológico del *De antiquissima*, e incluso citando largos párrafos del mismo, para a continuación enjuiciarlo críticamente y valorar el sistema. Desde su posición crítica y de disenso metafísico (protomista) hacia las ideas del napolitano, Balmes, sin embargo, no ahorra en elogios llenos de admiración hacia el ingenio de Vico, al que no una sino dos veces define como «profundo pensador». Pero no transije su espíritu tomista en que el principio de que «*La inteligencia solo conoce lo que ella hace*» implique la posibilidad del conocimiento de la verdad. Si la inteligencia estuviese «condenada a no conocer sino lo que ella misma hace», ¿cómo comenzaría, entonces, el acto de entender?, viene a preguntarse Balmes; «¿qué entenderá en el primer momento, cuando aún no ha hecho nada?» La consecuencia que tiene en mente el filósofo afecta a la conciencia del teólogo que también es el pensador y clérigo catalán. Y así, aunque el argumento venga a plantearse en los ámbitos de la teoría del conocimiento y de la metafísica estricta, el problema sobrepasa sus márgenes: porque el filósofo napolitano *generaliza* su sistema «a todas las inteligencias, incluso a la divina», de modo que cuando Vico aplica su sistema de lógica basada en el principio *verum-factum* a la concepción del «Verbo» divino, según se cita del librito metafísico de Vico, lo que estaría haciendo sería lo mismo que afirmar que dicho Verbo «*se forma*» resultante «de los elementos conocidos y contenidos en la omnipotencia divina», o lo que es igual: que solo es concebido por el conocimiento de lo contenido en la todopoderosidad divina. Es decir, que de la aplicación del principio viquiano *verum-factum* del *De antiquissima* a la «inteligencia divina» se colige la proposición, inaceptable para el católico Balmes, de que «Dios entiende porque engendra»; mientras que el supuesto tomista es al contrario: «que engendra porque entiende».

En resumen, la importante atención que Balmes dedica a Vico ofrece de él, en modo negativo o inverso, una imagen de filósofo *moderno*, que sobrepasa los dogmas religiosos y abraza el escepticismo —que, presuntamente, pretendería combatir con su sistema—. Un sistema que atrae al Balmes filósofo ecléctico (o al menos no rigurosa o escolásticamente dogmático) especialmente por su ingeniosa y profunda habilidad en el «orden puramente ideal»; pero que rechaza en cuanto excede esos límites de las verdades idea-

les y entra en los dominios de la verdad revelada tanto como en los de la verdad fáctica. Lo que le repele, pues, a Balmes, no es en sí «el criterio de Vico», sino el que este haya «exagerado el valor de su criterio». Y si Balmes admite en los dominios de la pura idealidad abstracta la afirmación que atribuye a Vico acerca de «El conocimiento por el espíritu, de la obra misma del espíritu», quizás también habría debido de admitir la traducción del mismo principio en el § 331 de la *Scienza nuova* (ed. 1744): «questa verità, la quale non si può a patto alcuno chiamar in dubbio; che *questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini*, onde se ne possono, preché se ne debbono, ritrovare i principi *dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana.*»

En la distinción bipolarizante entre “filósofos católicos” y “filósofos racionalistas” planteada por Croce en *La filosofía di Giambattista Vico* (1911), siendo la de Balmes, dentro de la *Filosofía Fundamental*, la interpretación de un «*Vico dei cattolici liberali*», sin embargo la imagen que escapa fuera tras esa interpretación es, justa y contrariamente, aunque inadvertida, como la imagen reflejada en el espejo: la criticada de «*il Vico dei razionalisti*». Esta tesis la hemos articulado y desplegado de manera extensa y profunda en *El espejo de la época*, como médula dorsal de la modernidad de Vico en la cultura española de los siglos XVIII y XIX.

*

Hemos preparado la presente edición del texto de Balmes de la edición original publicada en 1846 (tomando la 2ª ed. de 1848 en Barcelona), cotejada con la «Nueva Edición», así anunciada revisada y corregida, de París en 1852. Textos: JAIME BALMES, *Filosofía Fundamental* [1846], segunda edición, Barcelona, Imprenta de A. Brusi, 1848 [4ª ed. 1868, Imprenta del Diario de Barcelona, Barcelona]. JAIME BALMES, *Filosofía Fundamental*, «Nueva Edición corregida con esmero», París, Librería de Garnier Hermanos, 1852.

En la Bibliografía Balmesiana se anota, acerca de la 2ª ed. 1848, lo siguiente: «Edición cuidadosamente corregida por Balmes en cuanto al vol. I por lo que se refiere a la expresión, pues corrió el rumor de que se pensaba denunciar la obra a Roma. Los otros tres vols. no pudo corregirlos Balmes, impedido por su última enfermedad. Esta edición ha de considerarse como definitiva, al menos por lo que se refiere al vol. I, y es la que reproduce OCC, XVI-XIX. BN: -50335-8; SB:98-5-XIII-a; BNP:R.27476-27479.» («Las ediciones de Balmes», *Analecta Sacra Tarraconensia*, Fundación Balmesiana - Biblioteca Balmes, n. 33, 1960, p. 41, ítem 225 [Primera Parte de la Bibliografía Balmesiana (por Juan

de Mendoza); la 2ª se dedica en el mismo número a «Los estudios sobre Balmes»]).

Obra en Dominio Público, los ejemplares de base para el texto han sido tomados de sus ediciones digitales en GoogleBooks®, el texto de la ed. 1848; y de la Biblioteca Nacional de España - BNE Digital®, el de la ed. 1852. El texto lo hemos adaptado a la grafía actual y se han cursivado los títulos de obras y las expresiones latinas (que aparecen en redonda en los originales de las dos ediciones). Entre corchetes y en cuerpo menor se muestran en redonda los números de página correspondientes a la edición (1848) del texto base tomado, y en cursiva los números de las páginas del texto confrontado de la ed. de 1852, el cual muestra algunas diferencias en los signos de puntuación (, ; :) respecto de la edición anterior y que no siempre implican una “corrección con esmero”. Por defecto seguiremos la puntuación de la ed. 1848, salvo en caso de que consideremos conveniente admitir la corrección de 1852, lo que será advertido en nota. Se ha realizado una revisión del texto confrontado con el de *Obras Completas* ordenadas por el p. Casanovas en la BAC, Madrid, 1948, tomo II, pp. 173-189 (obra digitalizada en <https://archive.org/>).

* *

La ordenación del texto se corresponde con la siguiente paginación original:

– Segunda edición 1848: Libro I, caps. XXX y XXXI (pp. 273-298 del tomo I) y Notas al libro I en el tomo I ed. 1848 (Nota XXVII «Sobre los capítulos XXX y XXXI», en pp. 361-364).

– Nueva edición 1852: Libro I, caps. XXX y XXXI (pp. 200-212 y 212-219 del tomo I respectivamente) y Notas (pp. 503-540) al finalizar el tomo I ed. 1852 (Nota XXVII «Sobre los capítulos XXX y XXXI», en pp. 522-525).

ÍNDICE

CAP. XXX. - Criterio de Vico.

Su sistema. Su aplicación teológica. Examen. Objeciones, bajo el aspecto filosófico y el teológico. Doctrina de santo Tomas. El criterio de Vico y el escepticismo.

CAP. XXXI. — Continuación.

El criterio de Vico en el orden de las verdades ideales. Argumentos en su favor. Impugnación. Juicio del sistema de Vico. Hasta qué punto es aceptable. Su mérito. Sus inconvenientes. Dugald-Stewart, de acuerdo con Vico. Los escolásticos.

Nota XXVII: «Sobre los capítulos XXX y XXXI» (tomo I, pp. 522-525).

* * *

FISOLOFÍA FUNDAMENTAL.

por

D. JAIME BALMES,

PRESBITERO.

TOMO I.



Segunda edicion.

Barcelona :

IMPRENTA DE A. BRUSI.

Calle de las Librerías n.º 2.

1848.

CRITERIO DE VICO (1846)

Jaime L. Balmes
(1810-1848)

Edición a cargo de José M. Sevilla
(Universidad de Sevilla)

CAPÍTULO XXX. Criterio de Vico.

[273, ed. 1848] [200, ed. 1852]

294. Con las cuestiones de los capítulos anteriores relativas a la evidencia inmediata y a la mediata, está enlazada la doctrina de Vico sobre el criterio de la verdad. Cree este filósofo que dicho criterio consiste en haber hecho la verdad conocida; que nuestros conocimientos son completamente ciertos cuando se verifica dicha circunstancia; y que van perdiendo de su certeza a proporción que el entendimiento pierde su carácter de causa con respecto a los objetos. Dios, causa de todo, lo conoce perfectamente todo: la criatura, de causalidad muy limitada, conoce también con mucha limitación; y si en alguna esfera puede asemejarse a lo infinito, es en ese mundo ideal que ella propia se construye, y que puede extender a su voluntad, sin que sea dable señalarle un linde que no pueda todavía retirar.

[274] Dejemos hablar al mismo autor. «Los términos *verum et factum*, lo verdadero y lo hecho, se ponen el uno por el otro entre los latinos, o como dice la escuela, se convierten. Para los latinos *intelligere*, comprender, es lo

mismo que leer con claridad y conocer con evidencia. Llamaban *cogi*[201] *tare* lo que en italiano se dice *pensare e andar raccogliendo*; *ratio*, razón, designaba entre ellos una colección de elementos numéricos, y ese don que distingue al hombre de los brutos y constituye su superioridad. Llamaban ordinariamente al hombre un animal partícipe de la razón (*rationis particeps*) y que por tanto no la posee absolutamente. Así como las palabras son los signos de las ideas, las ideas son los signos y representaciones de las cosas. Así como leer, *legere*, es reunir los elementos de la escritura de los cuales se forman las palabras, la inteligencia, *intelligere*, consiste en reunir todos los elementos de una cosa, de lo que resulta la idea perfecta. Por donde podemos conjeturar que los antiguos italianos admitían la doctrina siguiente sobre lo verdadero: lo verdadero es lo hecho mismo; y por consiguiente Dios es la verdad primera porque es el primer hacedor (*factor*), la verdad infinita porque ha hecho todas las cosas; la verdad absoluta pues que representa todos los elementos de las cosas tanto internos como externos, porque los contiene. Saber es reunir los elementos de las cosas; de donde se sigue que el pensamiento (*cogitatio*) es propio del espíritu humano, y la inteligencia lo [275] es del espíritu divino: porque Dios reúne todos los elementos de las cosas internos y externos a causa de que los contiene, y él propio es quien los dispone; mientras el espíritu humano limitado como es, y fuera de todo lo que no es él mismo, puede aproximar los puntos extremos, mas no reunirlos todo; de manera que puede pensar sobre las cosas, pero no comprenderlas; y he aquí por qué participa de la razón, mas no la posee. Para aclarar estas ideas con una comparación, lo verdadero divino es una imagen sólida de las cosas, como una figura plástica; lo verdadero humano es una imagen plana sin profundidad, como una pintura. Así como lo verdadero divino lo es, porque Dios en el acto mismo de su conocimiento dispone y produce, lo verdadero humano es para las cosas en que el hombre dispone y crea de una manera [202] semejante. La ciencia es el conocimiento del modo con que la cosa se hace; conocimiento en el cual el espíritu mismo hace el objeto, pues que recompone sus elementos. El objeto es un sólido para Dios que comprende todas las cosas; una superficie para el hombre que no comprende sino lo exterior. Establecidos estos puntos, para ponerlos mas fácilmente en armonía con nuestra religión, conviene saber[] que los antiguos filósofos de Italia identificaban lo verdadero con lo hecho, porque creían el mundo eterno: así los filósofos paganos adoraron un Dios que obraba siempre *ad extra*, cosa

desechada por nuestra teología. Por cuyo motivo [276] en nuestra religión, en la cual profesamos que el mundo ha sido criado de la nada en el tiempo, es necesario establecer una distinción, identificando lo verdadero criado con lo hecho, y lo verdadero increado con el *engendrado* (*genito*). Así la Sagrada Escritura con una elegancia verdaderamente divina, llama Verbo a la sabiduría de Dios que contiene en sí las ideas de todas las cosas y los elementos de las ideas mismas. En este Verbo, lo verdadero es la comprensión misma de todos los elementos de este universo, la cual podría formar infinitos mundos. De estos elementos conocidos y contenidos en la omnipotencia divina, se forma el Verbo real absoluto, conocido desde toda la eternidad por el Padre y engendrado por él, también desde toda la eternidad.» (*De la antigua sabiduría de la Italia*, lib. 1, cap. 1).

295. De estos principios saca Vico consecuencias muy trascendentales, entre ellas la de explicar la causa de la división de nuestra ciencia en muchos ramos, y de los diferentes grados de certeza con que se distinguen. Las matemáticas son las más ciertas porque son una especie de creación del entendimiento, que partiendo de la unidad y de un punto, se construye un mundo de formas y de números, prolongando las líneas y multiplicando la unidad hasta lo infinito. Así conoce lo que él mismo produce, resultando que los mismos teoremas tenidos vulgarmente [203] como objetos de pura contemplación, han menester acción como los problemas. La mecánica ya es me[277]nos cierta que la geometría y la aritmética, porque considera el movimiento realizado en las máquinas: y la física lo es todavía menos, porque no considera como la mecánica el movimiento externo de las circunferencias sino el movimiento interno de los centros. En las ciencias del orden moral hay todavía menos certeza, porque no se ocupan de los movimientos de los cuerpos, los cuales dimanarían de un origen cierto y constante que es la naturaleza, sino de los movimientos de las almas que se realizan a grandes profundidades y con frecuencia nacen del capricho.

«La ciencia humana, dice, ha nacido de un defecto del espíritu humano, que en su extrema limitación está fuera de todas las cosas, no contiene nada de lo que quiere conocer, y por consiguiente no puede hacer la verdad a la cual aspira. Las ciencias más ciertas son las que expían el vicio de su origen, y se asimilan como creación a la ciencia divina, es decir, aquellas en que lo verdadero y lo hecho son mutuamente convertibles.

»De lo que precede se puede inferir que el criterio de lo verdadero y

la regla para reconocerle, es el *haberle hecho*; por consiguiente la idea clara y distinta que tenemos de nuestro espíritu, no es un criterio de lo verdadero, y no es ni aun un criterio de nuestro espíritu; porque el alma conociéndose, no se hace a sí misma; y pues que no se hace, no sabe la manera con que se cono[278]ce. Como la ciencia humana tiene por base la abstracción, las ciencias son tanto menos ciertas cuanto más se acercan a la materia corporal.

.....

»Para decirlo en una palabra, lo verdadero es convertible con lo bueno, si lo que es conocido como verdadero tiene su ser del espíritu que lo conoce, imitando la ciencia humana a la divina, por la cual Dios conociendo lo verda[204]dero lo engendra *en lo interior* en la eternidad, y lo hace *en lo exterior* en el tiempo. En cuanto al criterio de verdad, es para Dios el comunicar la bondad a los objetos de su pensamiento (*vidit Deus quod essent bona*): y para los hombres el haber *hecho lo verdadero que conocen*.» (*Ibidem*, §1.)

296. No puede negarse que el sistema de Vico revela un pensador profundo que ha meditado detenidamente sobre los problemas de la inteligencia. La línea divisoria en cuanto a la certeza de las ciencias es sobre manera interesante. A primera vista nada más especioso que la diferencia señalada entre las ciencias matemáticas y las naturales y morales. Las matemáticas son absolutamente ciertas porque son obra del entendimiento, son como el entendimiento las ve, porque él mismo las construye; al contrario, las naturales y morales versan sobre objetos independientes de la razón, que tienen por sí mismos una existencia propia, y de aquí es que el entendimiento conoce poco de ellos; y en esto se engaña con tanta más facilidad cuanto más penetra [279] en la esfera donde su construcción no alcanza. He llamado especioso a este sistema, porque examinado a fondo se le encuentra destituido de cimiento sólido; al paso que he reconocido en su autor un pensamiento profundo, porque efectivamente lo hay en considerar las ciencias bajo el punto de vista que él las considera.

297. La inteligencia solo conoce lo que hace. Esta proposición que resume todo el sistema de Vico, no puede afianzarse en nada; y el filósofo napolitano se encontraría detenido en sus primeros pasos con solo pedirle la prueba de lo que afirma. ¿Por qué¹ la inteligencia solo conoce lo que hace?

1. En la ed. 1852 dice siempre “porqué”, pero en la ed. 1848 aparece siempre “por qué”. [N. del E.]

¿por qué el problema de la representación no ha de tener solución posible sino en la causalidad? Creo haber demostrado que a más de este origen se encuentra otro en la identidad, y también en la idealidad enlazada del modo debido con la causalidad.

298. Entender no es causar: puede haber, y la hay en efecto[,] una inteligencia productora; pero en general el acto de entender y el de causar ofrecen ideas distintas. La inteligencia supone una actividad, porque sin esta no se concibe aquella vida íntima que distingue al ser inteligente: pero esta actividad no es productora de los objetos conocidos, se ejerce de un modo inmanente sobre estos objetos, presupuestos ya en unión con la inteligencia, mediata o inmediatamente. [205]

299.² Si la inteligencia estuviese condenada a no conocer sino lo que ella misma hace, no es fácil [280] concebir cómo el acto de entender pudiera comenzar; colocándonos en el momento inicial, no sabremos cómo explicar el desarrollo de esta actividad: porque, si no puede entender sino lo que ella hace, ¿qué entenderá en el primer momento cuando aún no ha hecho nada? En el sistema que nos ocupa, no hay otro objeto para la inteligencia que el que ella misma se produce; por otra parte, entender sin objeto entendido es una contradicción; así, en el momento inicial, no habiendo nada producido, no puede haber nada entendido; y por consiguiente la inteligencia es inexplicable. No cabe suponer que la actividad se despliega ciegamente; no hay nada ciego cuando se trata de representación, y la actividad productiva se refiere esencialmente a cosas representadas en cuanto representadas. El que estas sean producidas en lo exterior con existencia distinta de la representación intelectual, es indiferente para el problema de la inteligencia. Así, como explica el mismo Vico, la razón humana conoce lo que ella construye en un mundo puramente ideal, y Dios conoce al Verbo que engendra, no obstante de que este Verbo no está fuera de la esencia divina sino identificado con ella.

300. No se contenta el filósofo napolitano con aplicar su sistema a la razón humana; lo generaliza a todas las inteligencias, incluso la divina; bien que procurando, con [206] loable religiosidad, conciliar sus doctrinas ideológicas con los dogmas del cristianismo. Y en verdad que los problemas [281]

2. Errata de numeración: “399.” en la ed. 1852. [N. del E.]

de la inteligencia no pueden resolverse cumplidamente sino encumbrándose a tanta altura. Para conocer al entendimiento humano, no basta seguir los pasos de la humana razón; es necesario proponerse además el problema general de la inteligencia misma, ora se limite como la nuestra a flacas vislumbres, ora se dilate por las regiones de la infinidad en un piélago de luz. Las sublimes palabras con que san Juan comienza su Evangelio, encierran, a más de la verdad augusta enseñada por la inspiración divina, doctrinas trascendentales, que aun miradas bajo un punto de vista puramente filosófico, son de una importancia mayor de la que encontrarse pudiera en las palabras de ningún hombre.

Al identificar lo verdadero con lo hecho, advierte Vico que según el dogma de nuestra religión, es necesario distinguir entre lo creado y lo increado. A lo primero se le debe llamar hecho, a lo segundo engendrado. Pondera la elegancia divina con que la Escritura santa llama Verbo a la sabiduría de Dios, en la cual se contienen las ideas de todas las cosas, y los elementos de las ideas mismas; sin embargo, sus palabras son muy inexactas, cuando al explicar la concepción de dicho Verbo, parecen dar a entender que solo resulta de los elementos conocidos y contenidos [282] en la omnipotencia divina. «En este Verbo, dice, lo verdadero es la comprensión misma de todos los elementos de este universo, la cual podría formar infinitos mundos; de estos elementos conocidos y contenidos en la omnipotencia divina, se *forma* el Verbo real, absoluto, conocido desde toda la eternidad por el Padre, y engendrado por él desde toda la eternidad.» (*De la antigua sabiduría de la Italia*, lib. 1. cap. 1). Si el autor quiere significar que el Verbo es concebido por solo el conocimiento de lo contenido en la omnipotencia divina, su aserción es falsa: si no quiso significar esto, su locución es inexacta. [207]

Santo Tomás (1ª parte, cuest. 34, art. 3) pregunta si en el nombre del Verbo se contiene alguna relación a la criatura[,] «*utrum in nomine Verbi importetur respectus ad creaturam*», y allí resuelve la cuestión con admirable laconismo y solidez. «Respondo que en el Verbo se contiene relación a la criatura. Dios conociéndose a sí mismo, conoce a toda criatura. El Verbo pues, concebido en la mente, es representativo de todo aquello que actualmente se entiende. Así en nosotros hay diversos verbos según son diversas las cosas entendidas. Pero como Dios con un solo acto se conoce a sí y a todas las cosas, su único Verbo es expresivo no solo del Padre sino también de las criaturas. Y así como la ciencia de Dios en cuanto a Dios es solo cono-

cimiento, pero en cuanto a las criaturas es conocimiento y causa, así el Verbo de Dios con respecto a Dios Padre, es solo expresivo, pero con relación a las criaturas es expresivo y productivo, por cuya razón se dice en el salmo 32: dijo, y las cosas fueron he[283]chas, porque en el Verbo se contiene la razón productiva de las cosas que Dios hace» (1).

Por este pasaje se echa de ver que según la doctrina de santo Tomás, el Verbo expresa también a las criaturas, pero que él es concebido no solo por el conocimiento de [208] estas, sino y primariamente, por el conocimiento de la esencia divina: «el Padre, dice en otra parte el santo Doctor, entendiéndose a sí y al Hijo y al Espíritu Santo y a todas las cosas contenidas en su ciencia, concibe al Verbo de manera que toda la Trinidad es *dicha* en el Verbo y también toda criatura» (2).

301. Hay también otra doctrina de santo Tomás que se opone al sistema de Vico. Según este, la inteligencia conoce lo que hace, y solo lo que hace, y solo porque lo hace; pues que lo hecho y lo verdadero son convertibles, siendo lo hecho el único criterio de verdad. Esta doctrina la aplica [284] Vico a la inteligencia divina sustituyendo a *hecho*, *engendrado*; con lo cual invierte el orden de las ideas, pues que ni según nuestro modo de concebir, Dios entiende porque engendra, sino que engendra porque entiende; no se concibe la generación del Verbo sin concebir antes la inteligencia. «En quien entiende, dice santo Tomás, por lo mismo que entiende, procede alguna cosa dentro de él, lo cual es el concepto de la cosa entendida, y proviene de la fuerza intelectual y de su noticia» (3).

Esta doctrina de santo Tomás confirma la opinión expuesta más arriba, sobre la imposibilidad de explicar el acto intelectual por sola la producción. Es evidente que para producir en el orden intelectual, es necesario

(1) *Respondeo dicendum, quod in Verbo importatur respectus ad creaturam. Deus enim cognoscendo se, cognoscit omnem creaturam. Verbum igitur in mente conceptum est repraesentativum omnis eius*, quod acta intelligitur. Unde in nobis sunt diversa verba, secundum diversa, quae intelligimus. Sed quia Deus uno actu et se, et omnia intelligit, unicum verbum eius est expressivum, non solum Patris sed etiam creaturarum. Et sicut Dei scientia, Dei quidem est cognoscitiva tantum, creaturarum autem cognoscitiva et factiva; ita verbum Dei, eius quod in Deo Patre est, est expressivum tantum, creaturarum vero est expressivum,** et operativum, et propter hoc dicitur in Psal. 32. Dixit, et facta sunt, quia importatur in verbo ratio factiva eorum quae Deus facit.**** [* En la ed. 1852 siempre "ejus". **En la ed. 1852 desaparece la coma. *** Ed. 1852: "dicitur in Psal. 32: Dixit et facta sunt,..." (N. del E.)]

(2) *Pater enim intelligendo se et Filium et Spiritum Sanctum et omnia alia quae eius scientia continentur, concipit Verbum, ut sic tota Trinitas Verbo dicatur, et etiam omnis creatura.* (1 part., q. 34, art. 1, ad 3.).

(3) *Quicumque autem intelligit ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae ex vi intellectiva proveniens et ex eius notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur verbum cordis, significatum verbo vocis.* (1 p., q. 27, art. 1.).

entender ya: y por consiguiente en el momento inicial de toda in[209]teligencia, no puede ponerse la acción productiva sino la intuición del objeto. En este mismo sentido habla santo Tomás, en el modo que hablar puede el hombre de las cosas divinas: no funda en la generación del Verbo la inteligencia divina; antes por el contrario, en la inteligencia funda la generación del Verbo. Dios, según santo Tomás, engendra al Verbo porque entiende, no entiende porque engendra;³ y si bien en este Verbo pone [285] el santo Doctor la expresión de todo cuanto está contenido en Dios, es presuponiendo la inteligencia divina, con la cual se hace posible decir o proferir el Verbo. El orden de los conceptos, pues, es el siguiente: entendimiento, objeto entendido, verbo procedente de la acción de entender por el cual el ser inteligente se expresa, se dice a sí propio la misma cosa entendida. Aplicadas estas ideas a Dios, serán: Dios Padre inteligente; esencia divina con todo lo que ella contiene, entendida; Verbo o Hijo engendrado por este acto intelectual, y expresivo de todo lo que se encierra en este acto generador.

302. No es mi ánimo inculpar a Vico, solo he querido hacer notar la inexactitud de sus palabras, haciéndole por otra parte la justicia de creer que él entendía las cosas del mismo modo que las he explicado, aunque no acertó a expresarse con la debida claridad. Pasemos ahora a considerar el sistema de Vico bajo puntos de vista menos delicados.

Es fácil notar que admitiendo lo hecho por único criterio de verdad, la inteligencia queda incomunicada con todo lo que no sean sus obras. Ni a sí misma se puede conocer, porque no se hace. «El alma, conociéndose, dice Vico, no se hace, y por lo mismo no sabe la manera con que se conoce»; de suerte que prescindiendo del problema de la inteligibilidad que se ha ventilado más arriba (cap. XII), niega Vico a nuestra alma el criterio de sí propia por la única razón de que [286] no se causa a sí misma. Entonces, la [210] identidad lejos de ser un origen de representación,⁴ como se ha probado (cap. XI), es incompatible con ella; nada podrá conocerse a sí mismo porque nada se hace a sí mismo.

3. “:” en la ed. del 48; “;” en la del 52. (Como ya ha sido advertido, usamos por defecto la puntuación gramatical de la 2ª ed. de 1848 —corregido el tomo 1 por Balmes—. A pesar de los variados cambios en signos de puntuación que se dan en la ed. 1852, no damos cuenta de ellos por numerosos, salvo en el caso de que, como ahora, optemos por la puntuación corregida.) [N. del E.]

4. “:” en ed. 1852, la coma no figura en la de 1848. [N. del E.]

De esto resulta un gravísimo error; pues que se infiere que tampoco Dios puede conocerse a sí mismo; porque no se causa a sí mismo. Ni baste decir que se conoce en el Verbo, pues que si no se supone la inteligencia, el Verbo es imposible.

303. Todo el mundo de la realidad distinto del ser intelectual, será desconocido para siempre; de donde se deduce que el sistema de Vico lleva al escepticismo más riguroso. ¿Qué admite el filósofo napolitano? El conocimiento por el espíritu, de la obra misma del espíritu; en esto se comprenden los actos de conciencia y todos los objetos puramente ideales que en ella nos creamos: esto también lo admiten los escépticos, ninguno de ellos dejará de convenir que hay en nosotros conciencia, que hay un mundo ideal, obra de esta conciencia misma o atestiguado por ella.

Si pues no admitimos otro criterio de verdad que lo hecho, abrimos la puerta al escepticismo, abandonamos el mundo de las realidades para establecernos en el de las apariencias. No obstante, ¡singularidad de las opiniones humanas! Vico pensaba todo lo contrario; él creía que solo con su sistema era posible rebatir a los escép[287]ticos. Es curioso oírle decir con admirable seriedad[:] «el único medio de destruir el escepticismo es tomar por criterio de verdad, que cada cual está seguro de lo verdadero que hace». ¿En qué puede fundarse tamaña extrañeza? Oigamos al filósofo, que dice cosas muy buenas, pero que no se alcanza cómo pueden conducir a la destrucción del escepticismo. «Los escépticos van repitiendo siempre que las cosas les *parecen*, pero que ignoran lo que ellas son en realidad; [211] confiesan los efectos y conceden por consiguiente que estos efectos tienen sus causas; pero afirman que no conocen a estas porque ignoran el género o la forma según la cual las cosas se hacen. Admitid estas proposiciones, y retorcedlas contra ellos de la manera siguiente: esta comprensión de causas que contiene todos los géneros o todas las formas bajo las cuales son dados todos los efectos, cuyas apariencias confiesa ver el escéptico, pero cuya esencia real asegura ignorar; esta comprensión de causas se halla en la primera verdad que las comprende todas, y donde todas están contenidas hasta las últimas. Y pues que esta verdad las comprende todas, es infinita, y no excluye ninguna, y tiene la prioridad sobre el cuerpo que no es más que un efecto. Por consiguiente esta verdad es alguna cosa espiritual, en otros términos[,], es Dios, el Dios que confesamos nosotros los cristianos; sobre esta verdad debemos medir la verdad humana, pues que la verdad humana es aquella cuyos ele-

mentos hemos [288] ordenado nosotros mismos, aquello que contenemos en nosotros y que por medio de ciertos postulados podemos prolongar y seguir hasta lo infinito. Ordenando estas verdades las conocemos, y las hacemos a un mismo tiempo; y he aquí por qué en este caso poseemos el género o la forma según la cual hacemos» (*Ibid.*, 3).

En esta refutación de los escépticos nada encuentro que pueda destruir el escepticismo. Aun suponiendo que todos admiten el principio de causalidad, lo que no es exacto, ¿qué se puede sacar de este principio cuando se señala por único criterio la obra del mismo entendimiento que ha de emplear el principio? Si no hay más criterio que el de causalidad, el entendimiento se encuentra aislado, sin poder ir más allá en el orden de los efectos⁵ que hasta donde llegan los producidos por él mismo; y en el de las causas, no puede subir más arriba que de sí propio; porque si sube, ya conoce cosas que él no ha hecho, a saber, la causa que le ha producido a él. En este supuesto los escépticos [212] quedan triunfantes; el conocimiento se reduce al mundo interior, a las simples apariencias; cuando de estas se quiera salir,⁶ se tropieza con el obstáculo del criterio único, el cual se opone al conocimiento de todo lo *no hecho* por el entendimiento mismo. Entonces la realidad nos está vedada y nos hallamos separados de ella por un vallado insalvable. El mundo en sí, será lo que se quiera suponer; mas para nosotros no será nada. Esta ley se apli[289]cará a todas las inteligencias, de manera que la realidad solo podrá ser conocida por la causa primera.

Estas consecuencias son inadmisibles en no arrojándose sin reserva al campo del escepticismo, y no obstante son inevitables en el sistema de Vico. Original ocurrencia la de querer combatir el escepticismo con un sistema que le abre la más anchurosa puerta.

5. Sin coma en la ed. del '52; con ella en la del '48. [N. del E.]

6. Con coma en la ed. del '52; sin ella en la del '48. [N. del E.]

CAPÍTULO XXXI.

Continuación.

304. Si en algún terreno pudiera ser admitido el criterio del filósofo napolitano, sería en el de las verdades ideales. Como estas prescinden absolutamente de la existencia, puede suponérselas conocidas hasta por un entendimiento que no las produzca en la realidad. En cuanto conocidas por el entendimiento nada envuelven de real, y por consiguiente no entrañan ninguna condición que exija fuerza productiva, a no ser que esta se refiera a un orden de pura idealidad. En este orden parece que la razón humana produce efectivamente: porque, tomando por ejemplo la geometría, es fácil de notar que aun en su parte más ele[213]vada y de mayor complicación, no [290] es más que una especie de construcción intelectual donde solo se halla lo que la razón ha puesto.

Esta razón es la que a fuerza de trabajo ha ido reuniendo los elementos y combinándolos de distintas maneras hasta llegar al asombroso resultado del cual pueda decir con verdad: esto es mi obra.

Sígase con atenta observación el desarrollo de la ciencia geométrica, y se echará de ver que la dilatada serie de axiomas, teoremas, problemas, demostraciones, resoluciones, arranca de unos cuantos postulados, y que continúa siempre con la ayuda o de estos mismos o de otros que la razón excogita, conforme lo exige la necesidad o la utilidad.

¿Qué es la línea? Una serie de puntos. La línea pues es una construcción intelectual, no envuelve otra cosa que las fluxiones sucesivas de un punto. ¿Qué es el triángulo? Una construcción intelectual en que se reúnen los extremos de tres líneas. ¿Qué es el círculo? Es otra construcción intelectual, el espacio encerrado por la circunferencia, formada a su vez por el extremo de una línea que gira al rededor de un punto. ¿Qué son todas las demás curvas? Líneas marcadas por el movimiento de un punto con arreglo a una cierta ley de inflexión. ¿Qué es la superficie? ¿No se engendra su idea con el movimiento de una línea, así como el sólido con el movimiento de una superficie? ¿Qué son todos los objetos de la geometría sino líneas, superficies, y [291] sólidos de varias especies y con diversas combinaciones?

La aritmética universal es una creación del entendimiento, ora la consideremos en la aritmética propiamente dicha, ora en el álgebra. El número

es un conjunto de unidades; el entendimiento es quien las reúne: el dos no es más que uno más uno, el tres es dos más uno, y de esta suerte se forman todos los valores numéricos. Por consiguiente las ideas expresivas de estos valores contienen una [214] creación de nuestro espíritu, son su obra, nada encierran sino lo que él mismo ha puesto en ellas.

Ya se ha notado que el álgebra es una especie de lenguaje. Sus reglas tienen una parte de convencionales, y las fórmulas más complicadas se resuelven en un principio convencional. Tomemos una muy sencilla: $a^0 = 1$; ¿por qué? porque $a^0 = a^{n-n}$; ¿por qué? La razón es porque se ha convenido en señalar la división por la resta de los exponentes; y por consiguiente a^n/a^n que evidentemente que es igual a uno, se puede expresar por $a^n/a^n = a^{n-n} = a^0$.

305. Estas observaciones parecen probar que en realidad es verdadero el sistema de Vico en lo que concierne a las matemáticas puras, es decir,⁷ a una ciencia del orden puramente ideal. Aunque tal vez podría ensayarse lo mismo con relación a otras ciencias, por ejemplo a la metafísica, no [292] lo haré, porque en saliendo de las matemáticas, ya es difícil encontrar un terreno donde no haya opiniones opuestas. Además, que en habiendo manifestado hasta qué punto es admisible el sistema de Vico en las ciencias matemáticas, quedarán también resueltas las dificultades que puede haber en lo que concierne a otros ramos.

306. El entendimiento construye en un orden puramente ideal, es innegable; y en esto convienen todas las escuelas. Nadie duda de que la razón supone, combina, compara, deduce: operaciones que no pueden concebirse sin una especie de construcción intelectual. En este caso el entendimiento sabe lo que hace, porque su obra le está presente; cuando combina sabe lo que combina, cuando compara y deduce, sabe lo que deduce y compara, cuando estriba en ciertas suposiciones que él mismo ha⁸ establecido, sabe en qué consisten, pues se apoya en ellas.

307. El entendimiento conoce lo que hace, pero conoce [215] más de lo que hace; hay verdades que no son ni pueden ser su obra, pues que son el cimiento de todas sus obras: por ejemplo, el principio de contradicción. ¿Puede decirse que la imposibilidad de ser y no ser una cosa a un mismo

7. Con “,” en la ed. del ‘52; sin ella en la del ‘48. [N. del E.]

8. Errata en la ed. del ‘52: dice “al” en vez de “ha”. [N. del E.]

tiempo, sea obra de nuestra razón? No ciertamente. La razón misma es imposible si el principio no está supuesto ya; el entendimiento le encuentra en sí propio como una ley absolutamente necesaria, como una condición *sine qua non* de todos sus actos. He aquí fallido el criterio [293] de Vico: «el entendimiento sólo conoce la verdad que hace»; sin embargo, la verdad del principio de contradicción, el entendimiento la conoce y no la hace.

308. Los hechos de conciencia son conocidos por la razón, no obstante de que no son su obra. Estos hechos a más de estar presentes a la conciencia son objeto de las combinaciones de la razón; he aquí otro caso en que falla el criterio de Vico.

309. Aun en las cosas que son obra puramente intelectual, el entendimiento conoce lo que hace, pero no hace lo que quiere; de lo contrario sería menester decir que las ciencias son absolutamente arbitrarias; en vez de los resultados geométricos que tenemos ahora, podríamos tener tantos otros cuantos son los hombres que piensan en líneas, superficies y sólidos. ¿Esto qué indica? Que la razón está sometida a ciertas leyes, que sus construcciones están ligadas a condiciones de que no se puede prescindir: una de ellas es el principio de contradicción, al cual no se puede faltar nunca so pena de anonadar todo conocimiento. Es verdad que se llega a sacar el volumen de una esfera por medio de una serie de construcciones intelectuales; pero yo pregunto, ¿pueden dos entendimientos llegar a dos valores diferentes? No, esto es absurdo; seguirán quizás diversos caminos, expresarán sus demostraciones y sus resultados de distintas maneras, pero el valor es el mismo; si hay diferencia, hay error por una u otra parte. [294] [216]

310. Profundizando la materia se echa de ver que la construcción intelectual de que nos habla Vico, es una cosa generalmente admitida. Lo que hay de nuevo en el sistema de este filósofo son dos cosas, una buena y otra mala: la buena, es el haber indicado una de las razones de la certeza de las matemáticas y demás ciencias de un orden puramente ideal; la mala es el haber exagerado el valor de su criterio.

He dicho que el sistema del filósofo napolitano expresaba un hecho generalmente reconocido, mas que por su parte lo había exagerado. No cabe duda que el entendimiento crea en algún modo las ciencias ideales, ¿pero de qué manera? No de otra sino tomando postulados, y combinando los datos de varias maneras. Aquí se acaba su fuerza creatriz; porque en esos postulados y en esas combinaciones encuentra verdades necesarias que él no ha puesto.

¿Qué es el triángulo en el orden puramente ideal? Una creación del entendimiento: él es quien dispone las líneas en forma triangular, él es quien⁹ salva esa misma forma, la modifica de infinitas maneras. Hasta aquí no hay más que un postulado y diferentes combinaciones del mismo. Pero las propiedades del triángulo dimanar por absoluta necesidad de las condiciones del mismo postulado; estas propiedades el entendimiento no las hace, las encuentra. El ejemplo del triángulo es aplicable a toda la geometría; el entendimiento toma un postulado, esta es su obra libre, con tal [295] que no se ponga en lucha con el principio de contradicción; de este postulado dimanar consecuencias absolutamente necesarias, independientes de la acción intelectual, que encierran una verdad absoluta conocida por el entendimiento mismo. Por consiguiente con respecto a ellas, es falso el decir que las hace. Un hombre pone un cuerpo en tal disposición, que abandonado a su gravedad cae al suelo; ¿es el hombre quien le da la fuerza de caer?[,] no por cierto, sino la naturaleza. Lo que el hombre hace es poner [217] la condición bajo la cual la fuerza de gravedad pueda producir sus efectos: desde que la condición existe, la caída es inevitable. He aquí una semejanza que manifiesta con claridad y exactitud lo que sucede en el orden puramente ideal: el entendimiento pone las condiciones, pero de estas dimanar otras verdades, *no hechas* por el entendimiento, sino conocidas; esta verdad es absoluta, es como si dijéramos la fuerza de gravedad en el orden de las ideas. He aquí deslindado lo que hay de admisible e inadmisible en el sistema de Vico. Admisible, la fuerza de combinación, hecho generalmente reconocido; inadmisible, la exageración de este hecho extendido a todas las verdades, cuando solo comprende los postulados en sus varias combinaciones.

En las reglas algebraicas hay una parte de convencional, en cuanto se refieren a la *expresión*; porque es evidente que esta podría haber sido diferente. Pero supuesta la expresión, el des[296]arrollo de las reglas no es convencional, sino necesario. En la misma expresión a^n/a^n , claro es que el número de veces que la cantidad a entra por factor, podía haberse expresado de infinitas maneras; pero supuesto que se ha adoptado la presente, no es convencional la regla sino absolutamente necesaria; pues que sea cual fuere la expresión, siempre es cierto que la división de una cantidad por sí misma con distintos exponentes, da por resultado la disminución del número de veces

9. Suprimimos la coma que está en las dos ediciones. Doce líneas abajo incluimos “;” entre corchetes. [N. del E.]

que entra por factor; lo que se significa por la resta de los exponentes; y por tanto, si el número de veces es igual en el dividendo y en el divisor, el resultado ha de ser = 0. Por donde se echa de ver, que aun en el álgebra, lo que hace el entendimiento es poner las condiciones, y expresarlas como mejor le parece: mas aquí se concluye su obra libre, pues de estas condiciones resultan verdades necesarias; él no las hace, solo las conoce. [218]

El mérito de Vico en este punto consiste en haber emitido una idea muy luminosa sobre la causa de la mayor certeza en las ciencias puramente ideales. En estas el entendimiento pone él propio las condiciones bajo las cuales ha de levantar el edificio; él escoge, por decirlo así, el terreno, forma el plan, y levanta las construcciones con arreglo a este; en el orden real este terreno le es previamente señalado, así como el plan del edificio y los materiales con que lo ha [297] de levantar. En ambos casos está sometido a las leyes generales de la razón; pero con la diferencia de que en el orden puramente ideal, ha de atender a esas leyes y a nada más; pero en el real, no puede prescindir de los objetos considerados en sí, y está condenado a sufrir todos los inconvenientes que por su naturaleza le ofrecen. Aclaremos estas ideas con un ejemplo. Si quiero determinar la relación de los lados de un triángulo bajo ciertas condiciones, me basta suponerlas y atenerme a ellas; el triángulo ideal es en mi entendimiento una cosa enteramente exacta y además fija: si le supongo isósceles con la relación de los lados a la base como de cinco a tres, esta razón es absoluta, inmutable, mientras yo no altere el supuesto; en todas las operaciones que haga sobre estos datos puedo engañarme en el cálculo, pero el error no provendrá de la inexactitud de los datos. El entendimiento conoce bien, porque lo conocido es su misma obra. Si el triángulo no es puramente ideal sino realizado sobre el papel o en el terreno, el entendimiento vacila; porque las condiciones que él fija con toda exactitud en el orden ideal, no pueden ser trasladadas de la misma manera al orden real: y aun cuando lo fuesen, el entendimiento carece de medios para apreciarlo. He aquí por qué dice Vico con mucha verdad, que nuestros conocimientos pierden en certeza a proporción que se alejan del orden ideal y se engolfan en la realidad de las cosas.

311.¹⁰ Dugald Stewart se aprovecharía proba[298]blemente de [219] esta doctrina de Vico al explicar la causa de la mayor certeza de las ciencias

10. La ed. de 1852 coloca el número del párrafo 311 en el párrafo anterior «El mérito de Vico...» (y numera los dos siguientes como 312 y 313). Hemos dejado el orden de la ed. de 1848, que además aparece igual en la 4ª ed. en 1858 (p. 188); y así también en la ed. de las OC de la BAC (1948). [N. del E.]

matemáticas. Dice que esta no se funda en los axiomas sino en las definiciones; es decir que con corta diferencia¹¹ viene a parar al sistema del filósofo napolitano de que las matemáticas son las ciencias más ciertas, porque son una construcción intelectual fundada en ciertas condiciones que el mismo entendimiento pone, y que están expresadas por la definición.

312. Esta diferencia entre el orden puramente ideal y el real no se había escapado a los filósofos escolásticos. Era común entre ellos el dicho de que de los contingentes y particulares no hay ciencia, que las ciencias solo son de las cosas necesarias y universales: sustituid a la palabra contingente la de realidad, pues toda realidad finita es contingente; en vez de universal poned ideal, pues lo puramente ideal es todo universal; y encontraréis expresado lo mismo con distintas palabras. Difícil es deslindar hasta qué punto se hayan aprovechado los filósofos modernos de las doctrinas de los escolásticos en lo tocante a la distinción entre los conocimientos puros y los empíricos; pero lo cierto es que en las obras de los escolásticos se hallan sobre estas cuestiones, pasajes sumamente luminosos. No fuera extraño que hubiesen sido leídos por algunos modernos, particularmente por los alemanes, cuya laboriosidad es proverbial, especialmente en lo que toca a las materias de erudición (XXVII). [299]

* * *

“NOTAS”¹²

[361] [522]

(SOBRE LOS CAPÍTULOS XXX y XXXI)

(XXVII) He indicado que quizás Dugald-Stewart se había aprovechado de las doctrinas de Vico; sin que por esto quiera hacerle el cargo que se dirigió contra su maestro Reid, de quien se dijo que resucitaba las doctrinas del P. Buffier,¹³ jesuita. No obstante, para que el lector pueda juzgar con pleno

11. Sin coma (ed. 1852). [N. del E.]

12. Tras finalizar el tomo I, Balmes realiza unas Notas sobre el contenido de los capítulos. [N. del E.]

13. Sin coma en ed. del '48; sí en la del '52.[N. del E.]

conocimiento de causa, pongo a continuación un notable pasaje del filósofo escocés, por el cual se verá la coincidencia de algunas de sus observaciones con las del filósofo napolitano. Me inclino a creer que si Dugald-Stewart hubiese leído a Vico, no se quejaría de la *confusión* con que explicaron esta doctrina varios autores antiguos y modernos.

«El carácter particular de esta especie de evidencia llamada demostrativa, y que tan marcadamente distingue las conclusiones matemáticas de las de otras ciencias, es un hecho que debe haber llamado la atención de cualquiera que conozca los elementos de la geometría; y sin embargo yo dudo que su causa haya sido señalada de una manera satisfactoria». Locke nos dice: «lo que constituye la demostración es la evidencia intuitiva de cada paso del raciocinio»; convengo en que si esta evidencia faltase en un solo punto, toda la demostración se arruinaría; mas no creo que la evidencia demostrativa de la conclusión dependa de esta circunstancia, aun cuando añadiésemos esta otra condición sobre la cual Reid insiste mucho: «que para la evidencia demostrativa es necesario que los primeros principios sean intuitivamente ciertos». Al tratar de los axiomas, hice notar la inexactitud de esta observación, manifestando además que en las matemáticas, los primeros principios de nuestros raciocinios no son los axiomas sino las definiciones. Sobre esta última circunstancia, es decir, sobre esta condición de discurrir partiendo de definiciones, se [523] debe fundar la verdadera teoría de la demostración matemática. Voy a desenvolver aquí extensamente esta doctrina, indicando al mismo tiempo algunas de las consecuencias más importantes que de ella dimanar. «Como no quiero reclamar injustamente los honores de la invención, debo comenzar por declarar que la idea matriz de esta doctrina ha sido manifestada y aun desenvuelta con extensión por diversos autores tanto antiguos como modernos; pero en todos ellos se la encuentra de tal modo confundida con otras consideraciones del todo extrañas al punto de la discusión, que la atención del autor y del lector se distrae del único principio del cual depende la solución del problema.

.....

.....

.....

Hemos visto ya en el primer capítulo de esta parte que mientras en las demás ciencias las proposiciones que se han de establecer expresan siempre hechos reales o supuestos, las demostradas en las matemáticas enuncian sim-

plemente una conexión entre ciertas suposiciones y ciertas consecuencias. Así en las matemáticas nuestros raciocinios tienen un objeto muy diferente del que nos sirve en los otros usos de las facultades intelectuales; pues que se proponen no consignar verdades relativas a existencias reales, sino determinar la filiación lógica de las consecuencias que dimanen de una hipótesis dada. Si partiendo de esta hipótesis raciocinamos con exactitud, es claro que nada puede faltar a la evidencia del resultado, pues que este se limita a afirmar un enlace necesario entre la suposición y la conclusión; en las otras ciencias, aun suponiendo evitada la ambigüedad del lenguaje, y rigurosamente exactos todos [363] los pasos de la deducción, nuestras conclusiones serían siempre más o menos inciertas, pues que en definitiva estriban sobre principios que pueden corresponder o no corresponder con los hechos». (P. 2, Cap. 2, Secc. 3). Esta es exactamente la doctrina de Vico sobre la causa de la diferencia en los grados de evidencia y certeza; bien que este filósofo eleva a un sistema general, para explicar el problema de la inteligencia, lo que el escocés solo consigna como un hecho para señalar la razón de la evidencia matemática. El P. Buffier (*Trat. de las primeras verdades*, P. 1, Cap. 11) explica lo mismo con mucha claridad.

He dicho también que atendida la infatigable laboriosidad que [524] distingue a los alemanes, no fuera extraño que hubiesen leído a los escolásticos: esto se confirma, si se advierte que Leibnitz recomienda mucho esta lectura; y no es regular que se hayan olvidado del consejo de un autor tan competente, los alemanes más modernos.

Entre los varios pasajes de Leibnitz sobre los escolásticos, prefiero aducir el siguiente que me parece sumamente curioso. «La verdad está más difundida de lo que se cree; pero con harta frecuencia se la halla envuelta, debilitada, mutilada, corrompida con adiciones que la echan a perder, o la hacen menos útil. Notando esas huellas de verdad en los antiguos, o para hablar más generalmente, en los *anteriores*, se sacaría oro del fango, el diamante de su mina, luz de las tinieblas; y esto sería en realidad *perennis quaedam philosophia*. Hasta se puede decir que se notaría algún progreso en los conocimientos. Los orientales tienen ideas grandes y hermosas sobre la divinidad; los griegos añadieron el raciocinio y una forma científica; los Padres de la Iglesia desecharon lo que había de malo en la filosofía de los griegos: pero los escolásticos trataron de emplear útilmente para el cristianismo lo que había de aceptable en [364] la filosofía de los paganos. Repetidas veces he dicho:

*aurum latere in stercore illo scholastico*¹⁴ barbarico; y desearía que se pudiese encontrar algún hombre hábil, versado en esta filosofía irlandesa y española, que tuviese inclinación y capacidad para sacar lo que en ella hay de bueno. *Estoy seguro que su trabajo sería recompensado con muchas verdades bellas e importantes*. En otro tiempo hubo en Suiza un escritor que *matematizó* en la escolástica; sus obras son poco conocidas; pero lo que de ellas he visto me ha parecido profundo y digno de consideración». (Carta 3 a M. Remond de Montmort).¹⁵

Así habla Leibnitz, uno de los hombres más eminentes de los tiempos modernos, y de quien Fontenelle ha dicho con razón, que «conducía de frente todas las ciencias». Véase pues si anduve descaminado al recomendar el estudio de aquellos autores, a quien desee adquirir en filosofía conocimientos profundos. Aun prescindiendo de la utilidad intrínseca, sería conveniente dicho estudio para poder juzgar con conocimiento de causa¹⁶ unas escuelas que, valgan lo que valieren, ocupan una página en la historia del espíritu humano. [525]



14. Con “h” en la ed. de 1852; en las otras ediciones referidas aparece “*scholastico*”.

15. Cita de Leibniz que Balmes recoge de su carta 3 a Remond de Montmort: «Lettre a Rémond, 26 agosto 1714» (*Die Philos. Schr.*, ed. de C.J. Gerhardt, t. III, pp. 424-425). Cfr. G.W.F. LEIBNIZ, *Pensamientos*, s.l., 1934, vol. 72 de Nueva Biblioteca Filosófica, p. 160. La conocida sentencia de Leibniz «*aurum latere in stercore illo scholastico barbariei*» se contextualiza así en esta tercera carta tematizada sobre las utilidades del estudio de las antiguas filosofías: «La vérité est plus répandue qu'on ne pense; mail elle est très souvent fardée, et très souvent aussi enveloppée, et même affoiblie, mutilée, corrompue par des additions qui la gâtent, ou la rendent Moniz utile. En faisant remarquer ces traces de la vérité dans les Anciens, ou, pour parler plus généralement, dans les antérieurs, ont tireroit l'or de la boue, le diamante de sa mine, el la lumière des ténèbres; et ce seroit en effet *perennis quaedam Philosophia*. On peut même dire, qu'on y remarqueroit quelque progrès dans les connoissances. Les Orientaux ont de belles et de grandes idées de la Divinité. Les Grecs y ont ajouté le raisonnement et une forme de science. Les Pères de l'Eglise ont rejeté ce qu'il y avoit de mauvais dans la Philosophie des Grecs; mais les Scolastiques ont tâché d'employer utilement pour le Christianisme, ce qu'il y avoit de passable dans la Philosophie des Payens. J'ai dit souvent *aurum latere in stercore illo scholastico barbariei*; et je souhaiterois qu'on pût trouver quelque habile homme versé Dans cette Philosophie Hibernoise et Espagnole, qui eut de l'inclination et de la capacité pour en tirer le bon. Je suis sùs qu'il trouveroit sa peine payée par plusieurs belles et importantes vérités. Il y a eu autrefois un Suisse qui avoit mathématisé dans la Scolastique. Ses ouvrages sont peu connus; mai ce que j'ai vu m'a paru profond et considerable.» (*Pensées de Leibniz sur la religion et la morale*, 2^a ed., Paris, V. Nyon Libraire – Librairie de la Société Typographique, 1803, tomo II, pp. 443-444). La carta completa, más extensa, y la respuesta de Remond del 2 de septiembre de 1714, pueden cotejarse en la correspondencia entre «Leibnitz und Remond. 1713-1716», en *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. de C.J. Gerhardt, Berlín, 1887, t. III, pp. 624-625 (vii) y 626-629 (viii). En español, la correspondencia Leibniz-Remond está proyectada como parte III (27 cartas) en el vol. 19 de la edición “Leibniz en español” (2007 y ss.): *Correspondencia. IV*, a cargo de Juan A. Nicolás y M. Mendoza en la Editorial Comares (Granada). [N. del E.]

16. Suprimida la coma en ed. 1852. [N. del E.]

[ALGUNAS PÁGINAS SOBRE VICO EN LA IDEA DE PROGRESO (1920)]

APDOS. 4-5 DEL CAP. 14

JOHN BAGNEL BURY
(1861-1927)

Traducción del inglés y Nota a cargo de
José Manuel Sevilla Fernández
(Universidad de Sevilla)

RESUMEN: Según expone John B. Bury en el apdo. 4 del cap. XIV de *La Idea de Progreso* (1920), pese a que Vico no propusiera ninguna teoría del progreso, su especulación «contenía principios los cuales parecían predestinados a formar la base de tal doctrina». La explicación de las edades conforme al desarrollo del espíritu humano asemejaría dicha especulación de Vico a la del idealismo alemán; y la teoría cíclica del movimiento histórico —teoría de ciclos históricos y no doctrina de repetición circular—, concebida dicha dinámica como un «movimiento en espiral», sería una doctrina fácilmente adaptable a la teoría del Progreso. La traducción española constituye un homenaje por el centenario de la publicación de *The Idea of Progress*.

PALABRAS CLAVE: G. Vico, J.B. Bury, J.M. Sevilla, *La Idea de Progreso*, Filosofía de la Historia, idealismo alemán, Jouffroy-Cousin-Guizot.

ABSTRACT: According to John B. Bury, although Vico did not propose any theory of progress, his speculation «contained principles which seemed predestined to form the basis of such a doctrine» (*The Idea of Progress*, 1920, ch. XIV, par. 4). Vico's speculation regarding the development of human spirit across the ages would resemble German idealism; and the cyclical theory of historical movement —as a theory of historical cycles, and not as a doctrine of circular repetition—, whose dynamics is understood as a «spiral movement», would be a doctrine easily 'adaptable' to the theory of Progress. This Spanish translation is a commemoration of the Centenary of *The Idea of Progress*.
KEYWORDS: G. Vico, J.B. Bury, J.M. Sevilla, *The Idea of Progress*, Philosophy of History, German Idealism, Jouffroy-Cousin-Guizot.

Publicado originalmente en J.B. BURY, *The Idea of Progress. An Inquiry Into Its Origin and Growth* (Londres, Macmillan and Co., 1920). Cap. XIV (pp. 260-277), apdos. 4-5 en pp. 267-273.

OBRA EN DOMINIO PÚBLICO. Texto preparado en español traducido a partir de la citada edición inglesa de 1920.

Más que por pares ciegos, las páginas de J.B. Bury sobre Vico han pasado la revisión crítica de estudios histórico-filosóficos durante un siglo completo en la historia de las ideas y de la filosofía.

CENTENARIO DE LA PUBLICACIÓN
1920-2020

THE
IDEA OF PROGRESS

AN INQUIRY INTO ITS ORIGIN
AND GROWTH

BY

J. B. BURY

REGIUS PROFESSOR OF MODERN HISTORY, AND FELLOW OF KING'S COLLEGE,
IN THE UNIVERSITY OF CAMBRIDGE

MACMILLAN AND CO., LIMITED
ST. MARTIN'S STREET, LONDON
1920

PRIMERA EDICIÓN DE J.B. BURY, *The Idea of Progress. An Inquiry Into Its Origin and Growth* (Londres, Macmillan and Co., 1920).

NOTA

A «ALGUNAS PÁGINAS SOBRE VICO EN *LA IDEA DE PROGRESO* (1920) DE J.B. BURY»

José M. Sevilla Fernández
(Universidad de Sevilla)

Recogemos aquí traducidos al español expresamente para esta ocasión y en honor al Centenario de la publicación, los dos apartados —el cuarto y el quinto— del capítulo catorce de *The Idea of Progress*, original inglés de 1920, en los que John Bagnel Bury presta atención a Giambattista Vico dentro del contexto de las «Corrientes de pensamiento en Francia tras la Revolución».

A propósito del tratamiento de Bury otorgado a Vico, y de la relación de este con la idea de progreso, reproduzco a continuación una extensa explicación ya ofrecida, recogida entre las muchas páginas de nuestra obra *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico en la cultura hispánica (1737-2005)*, al recepcionar los tratamientos viquianos en el ámbito hispánico y, aunque traducidos, en lengua española en la década de los años setenta (véase en la obra citada la Parte III «La recepción de Vico en la cultura hispánica en el siglo xx», cap. II, apdo. 3).¹

1. El texto reproducido en el párrafo a continuación procede básicamente de las pp. 256-258 de nuestro libro *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico en la cultura hispánica (1737-2005)*, Nápoles, La Città del Sole, 2007. Un apunte más magro fue inicialmente presentado en nuestro estudio básico «La presencia de Giambattista Vico en la cultura española II», *Cuadernos sobre Vico*, n.º 1, 1991, pp. 97-132 (vid. pp. 111-112).

La relación del pensamiento de Vico con las ideas de *progreso* y *evolución*, como innovadoras categorías históricas, toma nuevo sentido orientador con la edición en español de *The Idea of Progress. An inquiry into its origin and Growth*, el clásico estudio de John B. Bury (1861-1927); y, poco después, ya en la década de los ochenta, será definido por la traducción de dos obras singulares sobre la historia de las ideas: la *Historia de la idea de progreso* de Robert Nisbet y *Contra la Corriente* de Isaiah Berlin (1909-1998).² Antes, ya había abierto hueco en el tema —dentro del ámbito hispano— la traducción de la obra de Jean Touchard (1918-1971), donde el historiador francés plantea —en *Histoire des idées politiques*— la noción de «Historia y progreso según Vico» con idéntico criterio al de Bury (esta obra de Bury, como se sabe, está escrita en el primer cuarto de siglo, publicada en Londres en 1920, pero editada en castellano medio siglo más tarde). En su *Historia de las ideas políticas* (ed. esp. en 1961), Touchard retoma una concepción «idealista y cíclica del progreso» en Vico «muy diferente del progreso tal y como lo conciben los enciclopedistas».³ No obstante, le admite al napolitano una idea de “progreso” aunque este no sea considerado el rectilíneo y lineal, sino más bien, en cambio, figuradamente espiral. La imagen que también ofrece Bury implica una adaptación progresista. Para Bury, pese a que Vico no propusiera ninguna teoría del progreso —según el conocido historiador inglés—, la especulación viquiana poseía «principios que parecían predestinados a ser la base de semejante doctrina». La explicación de las edades conforme al desarrollo del espíritu humano asemejaría dicha especulación al idealismo alemán; y la teoría cíclica del movimiento

2. [Nota 53 en *op. cit.* p. 257] «J. BURY, *La idea del progreso*, trad. esp. de E. Díaz y J. Rodríguez Aramberri, Alianza Ed., Madrid, 1971 (espec. pp. 241-144). R. NISBET, *Historia de la idea de progreso*, trad. esp. de E. Hegewicz, Gedisa, Barcelona, 1981 (espec. pp. 228-239), publicado en castellano solo un año después de su edición en inglés. I. BERLIN, *Contra la Corriente. Ensayo sobre historia de las ideas*, compilado por H. Hardy, trad. esp. de H. Rodríguez Toro, FCE, México, 1983 (espec. caps. I, III, IV y V).»

3. [Nota 54 en *op. cit.* p. 257] «J. TOUCHARD, *Historia de las ideas políticas*, trad. esp. de I. Pradera (1961), Ed. Tecnos, Madrid, 1976 (6ª reimpr.; vid. pp. 313-314), 2004 5ª ed. (10ª reimpr.); cit. a p. 314 de la 6ª reimpresión. Touchard le admite a Vico esa idea de “progreso”, a pesar de tildar al napolitano de “filósofo profundamente cristiano” y calificar su obra como “característica de una época de transición” (*ibid.*, p. 313): “La historia se le presenta como una evolución continua” de la que el progreso “es la ley”; lo que ocurre según la interpretación de Touchard es que “la evolución de la humanidad no adopta, según Vico, la forma de una línea recta, sino la de una serie de círculos en espiral; por lo tanto, la historia nunca se acaba” (*ibid.*, p. 314). Es esta figura de la espiralidad una concepción que —con independencia de la interpretación de Touchard— nos parece muy justa y acertada (como hemos postulado en nuestro libro *Giambattista Vico: metafísica de la mente e historicismo antropológico. Un estudio sobre la concepción viquiana del hombre, de su mundo y de su ciencia*, ya citado).»

histórico —que hay que entender como teoría de ciclos históricos y no como doctrina de la repetición circular—, concebida esta dinámica histórica como un «movimiento en espiral», sería una doctrina fácilmente adaptable —en términos de Bury— «a la teoría del Progreso». ⁴ Como veremos más adelante [...], de forma semejante a Bury —aunque desde una perspectiva epistemológica totalmente distinta— también Nisbet sitúa a Vico en la historia de la idea de progreso; mientras que, por su lado, Berlin, cuantitativamente más estudioso de Vico y verdaderamente influenciado por él, ⁵ desvela una concepción viquiana del progreso ligada al desarrollo de la mente humana (lo que nosotros hemos definido como “historicismo antropológico y antropologismo historicista” ⁶: doctrina opuesta radicalmente a la del “progreso sostenido” mantenida por los ilustrados sobre la base de un criterio de progreso absoluto. La doctrina viquiana, desde la perspectiva de Berlin, supondría una teoría de los progresos históricos de las naciones, y no del Progreso indeterminado y con mayúsculas. En cualquier caso, desde muy diversas y variadas interpretaciones en relación con esta idea, se está de acuerdo en que Vico no participa de la dieciochesca idea de “progreso” rectilíneo e indefinido, radicada y defendida sobre todo en el ámbito histórico y filosófico francés.

* * *

El texto que viene a continuación ha sido traducido directamente del inglés, tomando como fuente base la edición londinense en 1920 de *The Idea of Progress. An Inquiry Into Its Origin and Growth*. [†] Han sido traducidos al castellano, expresamente para su publicación en *Cuadernos sobre Vico*, los dos apartados 4 y 5 (pp. 267-273 de la citada edición) —extraídos de los siete apartados de que consta el capítulo XIV «Currents of Thought in France after the Revolution» (pp. 260-277)— que tratan expresamente sobre Vico. Entre corchetes y en cuerpo menor se muestran los números de página correspondientes a la edición (1920) del texto base para la traducción.

[†]Obra de Dominio Público. Texto inglés en The Project Gutenberg: www.gutenberg.org. Reproducción digital de la edición inglesa de 1920 en: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.187026>. Book Source: Digital Library of India Item 2015.187026.

4. [Nota 55 en *op. cit.* p. 258] «J. BURY, *op. cit.*, p. 242 y p. 243.»

5. [Nota 56 en *op. cit.* p. 258] «Cfr. J.M. SEVILLA, “La insumisión al dilema. Berlin y Vico”, cit., pp. 324-405; e ID., “La vía Vico como pretexto en I. Berlin: contracorriente, antimonismo y pluralismo”, *Cuadernos sobre Vico*, n. 5/6, (Sevilla) 1995-96, pp. 261-282.»

6. [Nota 57 en *op. cit.* p. 258] «Cfr. J.M. Sevilla, *Giambattista Vico: metafísica de la mente e historicismo antropológico*, cit.,* espec. Parte Segunda, cap. I, apdo. 5.2.» *Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1988.

[ALGUNAS PÁGINAS SOBRE VICO EN LA IDEA DE PROGRESO (1920)]

«Corrientes de pensamiento en Francia tras la Revolución», cap. 14 de
La Idea de Progreso (ed. orig. 1920), apartados 4-6.

J.B. Bury
(1861-1927)

[267] [...]

4

Bajo la Restauración borbónica comenzó entonces Francia a buscar una nueva luz en las oscuras profundidades de la especulación alemana proclamada por Madame de Staël. Las *Ideas* de Herder fueron traducidas por Edgar Quinet, la *Educación* de Lessing por Eugène Rodrigues. Cousin se postró a los pies de Hegel. Al mismo tiempo era descubierto en Italia un nuevo maestro, lleno de sugerencias para aquellos que estaban interesados en la filosofía de [268] la historia. La *Scienza nuova*¹ de Vico fue traducida por Michelet.

El libro de Vico tenía ahora cien años. No hice mención de él en su lugar cronológico² porque no ejerció una influencia inmediata en el mundo. Su pensamiento constituyó un anacronismo en el siglo dieciocho, porque apelaba al diecinueve. Él no anunció ni concibió ninguna teoría del Progreso, aunque su especulación, bastante desconcertante y confusa en su exposición, contenía

1. En italiano en el texto inglés. [N. del T.]

2. “Cronológicamente” le habría correspondido, probablemente, estar en los capítulos 6 y 7. [N. del T.]

principios los cuales parecían predestinados a formar la base de tal doctrina. Su objetivo era, como el de Cabanis y los ideólogos, establecer el estudio de la sociedad sobre la misma base de certeza que había sido asegurada para el estudio de la naturaleza mediante el trabajo de Descartes y Newton.

Su idea fundamental era que la explicación de la historia de las sociedades ha de ser hallada dentro de la mente humana. En un principio el mundo es más sentido que pensado; esta es la condición de los salvajes en el estado de naturaleza, quienes no tienen organización política. El segundo estado mental es el del conocimiento imaginativo, la «sabiduría poética»; a este le corresponde la más alta barbarie de la edad heroica. Finalmente, llega el conocimiento conceptual, y con ello la edad de la civilización. Estas son las tres fases por las que toda sociedad pasa, y cada uno de estos tipos determina el derecho, las instituciones, el lenguaje, la literatura y el carácter de los hombres.

Las extenuantes investigaciones de Vico en el estudio de Homero y sobre los comienzos de la historia romana fueron llevadas a cabo para entender el punto de vista de la edad heroica. Él insistía en que esta no podría comprenderse bien a menos que trascendiéramos nuestros propios modos abstractos de pensar [269] y mirásemos el mundo con ojos primitivos, mediante un imperioso esfuerzo de la imaginación. Estaba convencido de que la historia había quedado viciada por el hábito de ignorar las diferencias psicológicas, por la incapacidad para recuperar el punto de vista antiguo. Aquí estaba muy por delante de su propia época.

Concentrando su atención sobre todo en la antigüedad romana, adoptó —no plenamente con ventaja para su sistema— las revoluciones de la historia de Roma como norma característica del desarrollo social. La sucesión de aristocracia (puesto que la primitiva realeza de Roma y la realeza homérica son meras formas de aristocracia, según la perspectiva de Vico), democracia y monarquía es la secuencia necesaria de los gobiernos políticos. La monarquía (el Imperio Romano) se corresponde con la más alta forma de civilización. ¿Qué ocurre cuando esta es alcanzada? Pues que la sociedad decae a un estado anárquico de naturaleza, desde el cual vuelve a pasar otra vez a una mayor barbarie o época heroica, para ser seguida una vez más por la civilización. La disolución del Imperio Romano y las invasiones bárbaras van seguidas de la Edad Media, en la que Dante interpreta el papel de Homero; y el periodo moderno, con sus fuertes monarquías, se corresponde

con el del Imperio Romano. Este es para Vico el principio del reflujo. Si fuera correcta la teoría, eso significaría que la civilización de su época debería de recaer otra vez en la barbarie y comenzar de nuevo el ciclo. Él mismo no expresó esta conclusión directamente, ni se aventuró acerca de ninguna predicción.

Resulta obvio cuán fácilmente su doctrina podría ser adaptada a la concepción del Progreso como un movimiento en espiral. Evidentemente, los períodos correspondientes a sus ciclos no son idénticos ni realmente homogéneos. Cualesquiera que puedan ser los puntos de semejanza descubiertos [270] entre las primeras sociedades griegas o romanas y la medieval, más numerosos y manifiestos siguen siendo aún los puntos de diferencia. La civilización moderna difiere, de maneras fundamentales y de largo alcance, de la griega y la romana. Es absurdo pretender que el movimiento general trae de vuelta al hombre una y otra vez al punto del cual había partido, y por tanto, si hay algún valor en el reflujo de Vico, solamente puede significar que el movimiento de la sociedad debe de considerarse como un ascenso en espiral, tanto que cada etapa de un progreso ascendente se corresponda, en ciertos aspectos generales, con una etapa la cual haya sido ya atravesada, debiéndose esta correspondencia a la naturaleza psíquica del hombre.

Una concepción de este tipo no podría haber sido apreciada en los tiempos de Vico, ni por la siguiente generación. La *Scienza nuova* estaba en la biblioteca de Montesquieu, y no la usó. Mas era natural que despertase interés en Francia en un momento en que las nuevas filosofías idealistas de Alemania estaban atrayendo atención, y cuando los franceses, de la escuela ideológica, al igual que Vico andaban buscando un principio sintético para explicar los fenómenos sociales.

Aunque Vico era diferente de los idealistas alemanes tanto en su punto de partida como en sus métodos, sin embargo sus especulaciones tenían algo en común con las de ellos. Ambos por igual explicaron la historia mediante la naturaleza de la mente, la cual necesariamente determinaba las etapas del proceso; Vico, como Fichte o Hegel, apenas tenía en cuenta las consideraciones eudemónicas. La diferencia fue que los pensadores alemanes buscaron su principio en la lógica y lo aplicaron *a priori*, mientras que Vico buscó el suyo en la psicología concreta y se dedicó a una laboriosa investigación para establecerlo *a posteriori* a partir de los datos efectivos de la historia. [271] Pero ambas conjeturas sugirieron que el curso del desarrollo humano se corresponde

con el carácter fundamental de los procesos mentales y no está redirigido ya sea por intervención providencial ni por libres actos de la voluntad humana.

5

Estas influencias extranjeras cooperaron en el determinar las tendencias de la especulación francesa durante el periodo de la monarquía restaurada, en el que la idea de Progreso fue colocada sobre nuevas bases y se convirtió en la lápida de nuevas “religiones”. Antes de que consideremos a los fundadores de las sectas, podemos dar una rápida ojeada a las opiniones de algunos eminentes sabios que se habían ganado el oído del público antes de la Revolución de Julio: Jouffroy, Cousin y Guizot.

Cousin, la luminaria más brillante en la esfera de la filosofía pura en Francia durante la primera mitad del siglo XIX, sacó su inspiración de Alemania. Se declaraba ecléctico, pero en general su filosofía era hegeliana. Aunque podía dotar a Dios de conciencia y hablar de la Providencia, sin embargo consideraba el proceso del mundo como una necesaria evolución del pensamiento, y vio no en la religión sino en la filosofía la máxima expresión de la civilización. En 1828 impartió un curso de conferencias sobre filosofía de la historia. Dividió la historia en tres periodos, cada uno regido por una idea maestra: el primero por la idea de infinito (el Oriente); el segundo por la de lo finito (la antigüedad clásica); y el tercero por la de la relación entre finito e infinito (la edad moderna). Al igual que con Hegel, el futuro queda ignorado, y el progreso está confinado dentro de un sistema cerrado; ya ha sido alcanzado el círculo más alto.

[272] Como un oponente de los ideólogos y de la filosofía sensacionista en la que éstos fundaban sus especulaciones, Cousin apeló a los ortodoxos y a todos aquellos a quienes el volterianismo era una cosa maldita, y durante una generación ejerció una considerable influencia. Pero su obra —y este es el punto de importancia para nosotros— ayudó a difundir la idea —que los ideólogos habían difundido por líneas muy diferentes— de que la historia humana ha sido un desarrollo progresivo.

El tema del despliegue progresivo fue también el de Jouffroy en su breve pero sugerente introducción a la filosofía de la historia (1825),³ donde

3. «Réflexions sur la philosophie de l'histoire», in *Mélanges philosophiques*, 2ª ed., 1838. [N. del A.]

planteaba el mismo problema que, como veremos, Saint-Simon y Comte intentaban resolver a la vez. No había sucumbido al encanto del idealismo alemán, y sus resultados tenían más afinidad con los de Vico que con los de Hegel.

Él empieza con unas simples consideraciones conducentes a la dudosa conclusión de que los cambios históricos en la condición del hombre se deben a la operatividad de su inteligencia. La labor del historiador es la de rastrear la sucesión de los cambios efectivos. La empresa del filósofo de la historia es la de trazar la sucesión de las ideas y estudiar la correspondencia entre los dos desarrollos. Esta es la verdadera filosofía de la historia: «la gloria de nuestra época está en comprenderlo».

Ahora se admite hoy día, dice él, que la inteligencia humana obedece a leyes invariables, de manera que un problema añadido sigue persistiendo. La sucesión real de las ideas ha de ser deducida desde esas leyes necesarias. [273] Cuando esa deducción sea efectuada —dentro de largo tiempo— la historia desaparecerá; se fusionará con la ciencia.

Jouffroy presentó entonces al mundo lo que él llama *la fatalidad del desarrollo intelectual*, para sustituir a la Providencia o al Destino. Según se encarga de explicar cuidadosamente, es una fatalidad que, lejos de comprometer la libertad individual, la presupone. Porque no es como la fatalidad del impulso sensual que guía la creación bruta. Lo que implica es esto: si un millar de hombres tienen la misma idea de qué es bueno, esta idea gobernará sus conductas pese a sus pasiones, porque, al ser ellos razonables y libres, no están sumisos ciegamente a la pasión, sino que pueden deliberar y elegir.

Esta explicación de la historia como un desarrollo necesario de la sociedad, que se corresponde con una sucesión necesaria de ideas, difiere en dos importantes puntos de las explicaciones de Hegel y Cousin. La sucesión de ideas no se concibe como una lógica trascendente, sino que está determinada por las leyes de la mente *humana* y pertenece al dominio de la psicología. Aquí Jouffroy está en el mismo terreno que Vico. En segundo lugar, no es un sistema cerrado; sino que queda en él campo libre para un desarrollo indefinido en el futuro.

6

Mientras Cousin andaba disertando de filosofía en París en los días del último rey Borbón, Guizot llegaba a una numerosa audiencia con sus

conferencias sobre la historia de la civilización europea,⁴ y cuya tónica de estas charlas era el Progreso. [274] Se acercó a él con mente despejada y sin compromiso con ninguna de las teorías filosóficas que le habían asistido y contribuido a su crecimiento.

[... Continúa]

* * *

Selección y traducción del inglés por José M. Sevilla, 2020

4. *Histoire de la civilisation en Europe*. [N. del A.]

**«TRES ESTUDIOS SOBRE VICO.
Extraídos y traducidos de
La filosofía di G.B. Vico (1911)»**

**BENEDETTO CROCE
(1866-1952)**

CAPS. XIII, XIX, XX DE LA FILOSOFÍA DI G.B. VICO (NÁPOLES, 1911)

Traducción del italiano y nota a cargo de
José Manuel Sevilla Fernández
(Universidad de Sevilla)

RESUMEN: Traducción al castellano de tres capítulos de *La filosofía di G.B. Vico* (Bari, Laterza, 1911) de Benedetto Croce, con permiso de la Fondazione “Biblioteca Benedetto Croce” para la presente edición. Cap. XIII: «El pasaje a la historiografía. Carácter general de la historiografía vichiana»; XIX: «Vico contracorriente de la cultura de su tiempo»; y XX: «Conclusión. Vico y el desarrollo posterior del pensamiento filosófico e histórico». Con una «Nota» de José M. Sevilla.

PALABRAS CLAVE: G. Vico, B. Croce, J.M. Sevilla, *La filosofía di G.B. Vico* (1911), historicismo, hegelianismo, historiografía.

ABSTRACT: Summary: Spanish translation of three chapters of *La philosophia di G.B. Vico* (Bari, Laterza, 1911) by Benedetto Croce, with permission from the Fondazione “Biblioteca Benedetto Croce” for this edition. Chap. XIII: «The passage to historiography. General character of Vichian historiography»; chap. XIX: «Vico against the mainstream in the culture of his time»; and chap. XX: «Conclusion. Vico and the later development of philosophical and historical thought». With a «Note» by José M. Sevilla.

KEYWORDS: G. Vico, B. Croce, J.M. Sevilla, *The Philosophy of G.B. Vico* (1911), historicism, Hegelianism, historiography.

Los textos de los tres capítulos han sido traducidos de *La filosofía di G.B. Vico* de B. Croce (a partir de la segunda edición de 1922, revisada por el Autor) y publicados en la revista *Cuadernos sobre Vico* con la autorización gratuita de la Fondazione “Biblioteca Benedetto Croce” para dicha publicación. La Dirección de la Revista agradece a la Fundación y a los herederos de Croce el habersele facilitado tan generoso permiso de traducción y publicación.

Más que por pares ciegos, las páginas de B. Croce sobre Vico han pasado la revisión crítica e histórica de estudios histórico-filosóficos y metafísicos durante un siglo completo, tratándose de un filósofo universal y él mismo uno de los mayores críticos.

Testi tradotti e pubblicati nella rivista *Cuadernos sobre Vico* con l'autorizzazione gratuita della *Fondazione "Biblioteca Benedetto Croce"* alla pubblicazione in trad. spagnola di alcuni capitoli dell'opera di B. Croce *La filosofia di G.B. Vico* (a partire della seconda edizione in 1922, corretta dall'Autore).

Ringraziamenti *Fondazione "Biblioteca Benedetto Croce"*, e anche agli Eredi di B. Croce, dalla Direzione della rivista *Cuadernos sobre Vico*, per la generosa autorizzazione per tradurre e pubblicare questi testi.

© Heirs of Benedetto Croce. All rights reserved.

Texts translated and published in the journal *Cuadernos sobre Vico* with the non-profit authorization from the *Fondazione "Biblioteca Benedetto Croce"* for the publication in Spanish of some chapters of *La philosophia di G.B. Vico* by B. Croce (second edition, 1922, revised by the Author). The Editorial Board of the Journal would like to express its gratitude towards the Foundation and the Croce heirs for their generous authorization for the translation and publication of these texts.

© Heirs of Benedetto Croce. All rights reserved.

La Dirección de Cuadernos sobre Vico

NOTA

sobre «TRES ESTUDIOS SOBRE VICO, extraídos y traducidos de *La filosofía di G.B. Vico* (1911)», de BENEDETTO CROCE

José M. Sevilla
(Universidad de Sevilla)

Con Benedetto Croce, reconocido seguidor del magisterio de Francesco De Sanctis (sobre todo en su moral y erudición, aunque le critique el no haber querido plenamente advertir que «una erudición separada de la filosofía no es crítica ni historia»),¹ culmina el movimiento filosófico que diluye el hegelismo en el pensamiento filosófico italiano y el cual llegará a ser subsumido críticamente en la base de un peculiar *storicismo*, apertura y paso a la posterior —así denominada y superadora de la croceana— “Escuela historicista napolitana” a partir de Pietro Piovani (1922-1980)², y cuyas líneas ya fueran definidas por Piovani en *La Scuola di Croce*, escrito a la muerte del filósofo napolitano, al que Piovani —a decir de su discípulo Fulvio Tessoro— parece que «estimaba pero no amaba», debiéndose filtrar ese historicismo, por medio de la filología y de la

1. B. CROCE, *Aportaciones a la crítica de mí mismo*, ed. de Giuseppe Galasso y trad. esp. de Isabel Verdejo, Valencia, Pre-Textos, 2000, p. 47. Con postfacio de Anotaciones de Galasso en pp. 95-134.

2. Se vea, si fuera de interés este tema, de GIOVANNI MORRONE, *La scuola napoletana di Pietro Piovani. Lettura critica e informazione bibliografica*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2015, con «Premessa» de Fulvio Tessoro.

tradición jurídica, de todo resquicio metafísico-idealista-neohegeliano. Mas, hasta iniciado no hace mucho tiempo ese *nuevo curso* de los estudios viquianos (Tessitore), sin necesidad de establecer absurdos “precursorismos”, conviene, sin embargo, no negar la existencia histórica —me atrevería a decir que hasta historicista— de que el elemento común y nexa permanente en el devenir constitutivo de ese *storicismo* italiano, más universal y quizás ya no solo napolitano, que navega desde el historicismo alemán al historicismo problemático y crítico con puertos abiertos como los de De Sanctis, Croce, Piovani, Tessitore, Cacciatore, Lomonaco... es, precisamente, Vico. Se trata del Vico emergido a la luz crítica por la influyente tradición filogermana (especialmente hegeliana) de Spaventa, De Sanctis, Croce, e incluso más idealista de Rosmini y de Gentile, que al crecer, como sucede a los hijos con los padres, hace necesaria su separación de ellos. Así sucede con el piovaniano «Vico *senza* Hegel», mas no necesariamente *contro* ese Hegel “sureñizado” por el espíritu historiador, jurídico, literario, filológico de De Sanctis y de Croce. Repetimos: se trata del Vico que, disolvente de filosofías anejas y a la vez aglutinante de perspectivas nuevas, mas configurado en o *dentro de* un proceso dialéctico histórico (no metafísicamente impuesto desde fuera), asume en su devenir constitutivo cuanto supera en su proceder de afirmación y negación. Un proceso *problemático y crítico*, no hay duda alguna sobre ello, pero, quizás, también *resolutivo* y sintético, no simplemente antitético.

Así resulta que una fecha clave, como es la de 1968, hito del tercer centenario del nacimiento de Vico, que hizo despegar un sinfín de estudios y ensayos viquianos a nivel internacional —revisionistas unos, innovadores otros; rehabilitadores algunos, pero todos reivindicativos del pensamiento y de la obra de Vico—, es también un año principalísimo en importancia en el devenir historiográfico de la imponente, en su momento, y potente interpretación croceana de Vico, pues a partir de ese significativo momento del ‘68 viquiano y del nacimiento del Centro de Studi Vichiani, así como de su *Bollettino* en 1971, se comenzó a prescindir ya «de la clásica monografía de Croce como paradigma no superado de una interpretación, que consistía justamente en la magistral operación de inserción de la obra viquiana en la línea de la filosofía moderna que conducía a Hegel».³

3. F. BOTTURI, «Mi perspectiva viquiana», *Cuadernos sobre Vico*, 32, 2018, p. 46. (Volumen especial por el 350 aniv. de Vico).

Dentro de esta propia tradición historicista napolitana, italiana, meridional o “sureña” —en definitiva—, Croce y su teórica-crítica *filosofia di Giambattista Vico* han de ser reivindicados como un imprescindible tramo histórico-filosófico asumible, además, en la perspectiva de una filosofía meridional, sin motivaciones ideológicas, cuyo pasillo de tránsito en el movimiento idealista decimonónico italiano, y ya historiográfico filogermano a comienzos del siglo xx, abre puertas e incluso ventanas externas a unas habitaciones en las que se acomoda el *individuo* que ha sido descubierto y es reivindicado, cierto que primero como hiciera solipsistamente Hegel, como la individualidad subjetiva de la conciencia, pero posteriormente como antes que el prusiano había *ritruovato* Vico: el individuo como ser histórico concreto (hombre, “nación”, cultura), no metafísicamente volcado desde la mente a la realidad, sino, a la inversa, del *factum* de lo real a la mente humana que en sus *modificaciones* es capaz de conocer la verdad de lo hecho y, por tanto, de gestionar no solo su conciencia histórica sino también, y principalmente, su responsabilidad moral, ética, civil, política y filosófica. El *hacer* que no es una imposición metafísica en función de *lo hecho* —con Hegel en función de la verdad de la idea que ha de realizarse (el resultado puesto al inicio)—, sino que más bien se trata de un ‘hacer problemático’, una apertura de sendas de la razón en el drama de la vida, caminos de bosque (de *selva*, nunca mejor dicho con Vico) y de lucos y claridades en las posibilidades angulares de *lo probable* y en los confines del *sentido común*. Por tanto, de lo que se trata es de un *conocer* a partir de la *certeza* de lo hecho (y, así, de la conciencia de hacer) y, junto a ello, de la responsabilidad de lo verdadero respecto del hecho conocido.

El mundo es inseparable de la razón (sea poética, sea reflexiva, nos enseña Vico). Tan indeleble como se presenta la certeza del yo en la circunstancia acontece ante la conciencia la verdad de lo hecho, de lo creado (insiste en ello la *Scienza nuova*). En su monografía *La filosofia di G.B. Vico* (1911), Croce nos muestra que a inicios del siglo xviii Vico advierte con originalidad inaudita cómo acontece el drama de la razón en la historia: no cual mero ser en sí y para sí, sin ser por sí en su propio *hacerse*; e incluso, frente a la presuntuosa pureza del en sí, la apariencia, la similitud y la tentativa del *como sí* (categoría viquiana de *il verosimile* e *il probabile*). Ciertamente, del indeleble vínculo entre mundo histórico humano (*mondo civile*) y razón (poética, civil, histórica, filosófica, etc.) da cuenta Vico, de modo que para asumir y entender el drama de la razón, el problematismo de la vida huma-

na concreta, resulta necesario llevar a cabo previamente una hermenéutica de la razón del drama: una interpretación del verdadero sentido del despliegue de la mente humana en sus obras, en la cultura, en ese *hacerse*, digamos —como gusta con sabor germánico a Croce—, del *espíritu*; hermenéutica de la configuración trágica de los orígenes de la humanidad, que requiere de una *fenomenología* del mito y de la fábula, de la poesía real. O por decirlo de otro modo: en la interpretación croceana, una fenomenología de la «ragione poetica» de una «sapienza poetica» es un momento previo y necesario —pero a la vez subsumible— al de una *hermenéutica* de la razón reflexiva en la «sabiduría oculta» de los filósofos. La *Scienza nuova* de Vico entona un canto a la rotunda y auténtica belleza de los orígenes históricos, recitativo de una verdad científica, mostrativa y argumentativa, sin mediaciones de cosméticos relatos o maliciosas retóricas ni concesiones al refinado gusto estético de su época (él, que es el fundador de la Estética, según dictamina el propio Croce: el «primer expositor de la ciencia estética»). Saber poético engranado incluso con cierta “nostalgia de los orígenes”; amor filosófico —en pugna a veces con sus débitos religiosos, también según Croce— por la cruda belleza de los crueles comienzos, por la lógica simple de los toscos orígenes, por la emergente naturaleza de los auténticos poetas nacidos (pues por *debolezza* de la razón no sabían fingir maliciosamente ni podían mentir conscientemente) *primi uomini del gentilesimo, semplici e rozzi*.⁴ La belleza y la verdad de aquel «tiempo en que los primeros hombres, como niños del naciente género humano»,⁵ creían lo que imaginaban y, fantaseando, creaban y conocían. Un conocimiento verdadero, como bien dice Ortega y refrendará Zambrano, «la poesía es un modo de conocimiento»; «lo dicho por la poesía es verdad».⁶ Cosa que, gracias a Vico, Croce tuvo muy claro en su revolucionaria *Estetica*, como además nos lo advirtió Unamuno a los españoles.⁷ Puede oírse a Vico recalcar su tesis primordial acerca de la «sabiduría poética»: *toda creación es conocimiento, y la luminosidad de lo verdadero se convierte, aprehendida en la mente humana la belleza de lo creado, en sabiduría del género humano*.

4. Cfr. *SN44* § 214 y § 216; y *SN44* § 3.

5. *SN44* § 4.

6. Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *OC*, VII, p. 132. J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente* (1949-1950), en *Obras Completas*, Madrid, Ed. Taurus & Fundación José Ortega y Gasset, t. X, 2010, p. 188.

7. Cfr. más adelante en este mismo número de *Cuadernos sobre Vico* el «Prólogo» de Unamuno, en p. 347 en adelante.

Así se crea el mundo y es recreado en las mentes cuantas veces haga falta para mantenerlo. Al hacer y al conocer está vinculada directamente —como hemos apuntado antes— *la responsabilidad*; tanto hacer como conocer implican acción y generan consecuencias. Croce lo tiene tan claro como que la historiografía se equipara a una ciencia práctica, como la estética o la moral (y completa Croce, así, ahora invirtiéndolo, aquel lema clásico de *nulla ethica sine aesthetica*): toda estética comporta una ética (*nulla aesthetica sine ethica*); y Vico también tenía claro, con esa claridad del meridiano, que sin moral no hay sabiduría (tal concluye en el último párrafo de la *Scienza nuova* 1744). Por eso, para Vico también la moral tiene sus orígenes poéticos, lo mismo que la política y la lógica, la metafísica y la física poéticas. Y por ello la historia es, como el devenir mismo de la vida (sea de individuos particulares, sea de pueblos o “naciones”), un movimiento pendular (al igual que el existencial histórico, que oscila del nacimiento a la vejez; o bien como el procesal jurídico, que procede mediante “cursos” y “recursos”): un proceso en espiral que avanza con movimiento serpentino desde el nacimiento al progreso y de este a la decadencia, fin y nuevo nacimiento, renacimiento, recurso, reinicio. Por eso la «ciencia nueva» se erige sobre un axioma cuasi matemático (no en vano este ha sido puesto en relación tantas veces con la Proposición 7ª de la Parte II de la *Ética* de Spinoza), la dignidad LXIV «De los Elementos»: «L'ordine dell'idee dee procedere secondo l'ordine delle cose.»⁸ Y ese *orden de las cosas humanas* u «orden de las cosas civiles» acorde al cual deben relatarse, como la historia de las ideas, también «las historias de las voces de las lenguas nativas»,⁹ traza la secuencia de selvas-chozas-poblados-ciudades-academias,¹⁰ en relación con el orden de la “mente humana”, con la naturaleza individual de cada hombre, y con la naturaleza misma de los pueblos: ruda-severa-benigna-delicada-disoluta.¹¹ Así deviene el mundo, desde el «desordenado *estado sin ley*» hasta el «Estado de las ciudades», luego coronado por la consecución de las refinadas Academias, cuya ilustración de este último ‘equilibrio’ está condenada tarde o temprano a «la barbarie de la reflexión» y a la disolución por la conformidad de la sociedad con el lujo, la despreocupación y el afán mismo de destrucción del Estado,¹² como a semejanza de

8. *SN*44, § 238.

9. *SN*44 § 240.

10. Cfr. *SN*44 § 239

11. Cfr. *SN*44 § 242, y vid. §§ 236-237, 241

12. Cfr. *SN*44 § 244 y § 1096; y vid. §§ 178, 248 y 1106.

Vico previó antes la imaginación del austero bereber Ibn Jaldún en su *Al-Muqadimah* (1377) o Prolegómenos a la Historia Universal. De ahí, por último, la secuencia ideal (no impuesta desde el orden racional, sino ideal por advertida en la mente en cuanto idea que sigue a la cosa y a la palabra) que dibujan en el tiempo *todas* las naciones; es decir, el «*mondo umano*». Dicha secuencia historiológica es archiconocida: «nacimientos, progresos, equilibrios [*stati*], decadencias y finales».¹³ Mas no acaba el mundo humano, que es continuo movimiento, nacimiento y final, cursos y recursos; acaban mundos y nacen otros nuevos entre sus ruinas o resurgen de las cenizas del anterior como «al retorno de la primera simplicidad del mundo».¹⁴ Piénsese, que en el último libro de la *Scienza nuova* acontece para Vico como una prehegeliana “astucia” providente de «una mente» («a menudo diversa y a veces del todo opuesta y siempre superior a los fines particulares que tales hombres se habían propuesto»)¹⁵. No nos parece de tanto interés esa concesión justificativa de una supuesta “filosofía de la historia”, como sí, en cambio, la indeleble interrelación advertida por Vico entre unidad y multiplicidad, entre lo universal y lo particular, entre mismidad y alteridad, edificación y ruinas, nacimiento y decadencia... Lo importante no es que Vico tenga al final de la obra la necesidad de justificar *teodiceicamente*, por así decir, o mediante una doctrina sobre la heterogonía de los fines esa dialéctica entre acciones particulares y fines/resultados universales; lo importante es la certeza del hecho de que las historias acaban pero no así la Historia, de que el mundo humano —o de las cosas civiles— es limitado, probable y finito, aunque también recurrible, recursivo y renovable en permanente *audiencia*. En definitiva, importa de Vico la constancia de que el mundo humano se despliega entre dos auroras, a semejanza de los días en nuestras vidas, siguiéndose a cada ocaso un nuevo amanecer que, más tarde o más temprano, finaliza en otro ocaso. *Mobilis in mobili*, según el lema verniano del Nautilus, que gustamos repetir con frecuencia para recrear la imagen de la realidad histórica que es un constante movimiento. Tal vez podamos apreciar, en este sentido, incluso una gran congruencia y, hasta cierto punto y manera, afinidad de Hegel con Vico (sin tener que forzar una inversión precursorista), una consonancia que se advierte, por

13. *SN* § 245.

14. *SN* § 1106.

15. *SN* § 1108; cfr. § 1107 y § 2.

ejemplo, al decir Hegel en su *Fenomenología del Espíritu* (1807): «Este paulatino desmoronarse, que no altera la fisonomía del todo, se interrumpe por el orto, que, como un rayo, produce de golpe la hechura del nuevo mundo.»¹⁶

En verdad, fue Vico —como bien apuntó Croce, pero sentenció nuestro filósofo exiliado en México, Eugenio Ímaz— quien reinterpreta la tradición del historicismo como vía para la interrelación entre lo individual concreto y lo universal abstracto, entre la existencia vital y la vida histórica. Como decía el filósofo donostiarra, de lo que se trata no es tanto «de *superar* el historicismo» de matriz hegeliana, como sí, en cambio, «más bien de hacer un buen historicismo que, a fin de cuentas, conciliase la filosofía y la historia, los filósofos y los historiadores, lo universal y lo concreto»; uno «que curase nuestra conciencia atormentada, estableciendo la unidad de la experiencia humana»; y ese no es otro que «el historicismo al que mira nuestro Dilthey, es el historicismo noble, generoso, heroico, de un Croce o de un Dewey».¹⁷ El historicismo cuya base se halla en las ideas y doctrinas de la *Scienza nuova*, como bien expone Ímaz en su *Introducción a Vico* (1942).¹⁸ Ímaz, que traduce para la editorial mexicana FCE a Dilthey, Cassirer, Auerbach, etc., aunque no traduce a Croce, siente gran pasión por él, de manera que ese entusiasmo —manifiesto p.e. en su homenaje «Conquista de la libertad» (1942), en *Cuadernos Americanos* en el mismo año, y dos meses antes, de su “Introducción”— acrecienta su interés por Vico, como sucede también mediante la intercesión de Collingwood —otro de los *autores* de Ímaz—, sabido es que gran conocedor de Croce, igualmente; no en vano Collingwood fue el traductor al inglés de la autobiografía de Croce y uno de los descubridores y seguidores anglosajones de Vico.

Si en el escrito sobre Croce reconoce Ímaz haberse «sentado muy cerca [...] de su heroico y grandioso mensaje», y si bien apreciaba «la insuficiencia teórica de su logicismo histórico», no es eso lo que le preocupa ni motiva discusión, pues:

16. *Fenomenología del Espíritu*, Prólogo, I, 3.

17. E. ÍMAZ, *El pensamiento de Dilthey. Evolución y sistema*, El Colegio de México, México, 1946, p. 345. Cfr. J.M. SEVILLA, «Vico e l'umanesimo storicista di Eugenio Ímaz», en *Vico nelle culture iberiche e lusitane*, G. CACCIATORE – M. MARTIRANO (EDS.), Nápoles, Guida, 2004, pp. 31-62; e ID., «Confluencia de historicismos. Vico en Eugenio Ímaz», en ID., *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico en la cultura hispánica (1737-2005)*, Nápoles, La Città del Sole, 2007, parte IV, cap. I.2 (pp. 487-514) y vid. pp. 224-228.

18. E. ÍMAZ, «Introducción a Vico», *Letras de México*, vol. III, México, 16 de abril de 1942. Reeditado en ID., *Topía y Utopía*, México, Tezontle, 1946, pp. 93-100. Y reed. por J.A. Ascunce en la edición de Obras de E. Ímaz en dos volúmenes de Cuadernos Universitarios - Colec. Peñaflores, San Sebastián, 1988 (II *Topía y Utopía*, cap. VIII, pp. 82-87).

de una manera o de otra habrá que ponerse de acuerdo para reconocer que el gran evolucionador de la filosofía, el que hizo girar definitivamente los 180 grados para que pudiera llamarse plenamente moderna, fue Vico al perpetrar la fabulosa hazaña de suplantar la milenaria teología natural o metafísica, por una teología civil o metahistoria, entregándole por primera vez al hombre su propio mundo.¹⁹

Así que su *Introducción a Vico* comienza, precisamente, preguntándose si no habrán «exagerado patrióticamente, Gentile y Croce, al insistir en la significación extraordinaria que en la historia de las ideas correspondería a Vico». Evidentemente que no, es su rotunda respuesta.²⁰ No parece que hayan exagerado. En ese carácter extraordinario coinciden con Croce las *visiones* de Vico que tienen Meinecke, Collingwood y el filósofo hispanoargentino Francisco Romero; descubrimientos historicistas, junto a Dilthey y Dewey, para el filósofo de *Topía y Utopía*, seguidor del duo historicista napolitano. Aquellos autores, en sus variados historicismos, (nos) recuerdan a Croce «con su venerado Vico», según Ímaz; quien no dudó en postular, hasta su muerte, frente a pseudohistoricismos relativistas extremos y disolutorios, la línea del *historicismo filosófico*, humanista constructivo e investigador del mundo histórico, que es el apuntado por Croce sobre su precedente en Vico: «La gran tradición humana, colectiva, universal, la mantiene con el mismo ardor que sus antepasados, el solitario de Nápoles: Croce».²¹ Resulta significativo que este “solitario” intelectual sea el promotor del otro gran solitario de casi dos siglos antes, divulgador en Europa pero, especialmente, en el ámbito cultural hispánico de la primera mitad del siglo xx. Como Croce, Ímaz también ve en Vico al primer autor consciente de una «consideración historicista de la problemática filosófica».²² El fervor que Croce siente por Vico se contagia al Ímaz devoto de Croce. No en vano representa el exiliado español la figura de uno de los principales historicistas *filosóficos* hispánicos del siglo xx. Ni que decir tiene la de Croce en su Italia, y aun fuera de ella.

*

En 1906 Croce publica en los tipos de Laterza su *Ensayo sobre Hegel* y, tras el boceto de su *Filosofía del Derecho en relación con la Economía* (1907), la edición completa de su *Filosofía de la Praxis* (1708) así como la

19. E. ÍMAZ, «Conquista de la libertad», en ID., *Luz en la caverna*, obras de E. ÍMAZ, cit., I, p. 26.

20. ID., «Introducción a Vico», en Obras II, *Topía y Utopía*, cit., p. 82.

21. ID., «El sentido histórico» (1943), en *ibíd.*, p. 111. Cfr. nuestro *El espejo de la época*, cit., pp. 505-506.

22. ID., *El pensamiento de Dilthey*, cit., p. 15.

Lógica de 1905 ampliada (1909), además de los *Problemas de Estética* (1910). En 1911 saca de las mismas prensas su libro *La filosofía di Giambattista Vico*, a juicio del propio Croce: «la monografía sobre el filósofo al que me unía mayor afinidad».²³ Obra sobre Vico publicada en plena época de *madurez* (es decir, «la de la conformidad conmigo mismo y con la realidad»²⁴) del autor, con una mayor dedicación desde 1912 tanto a la teoría como a la historia de la historiografía, igual que había hecho en relación a la teoría y a la historia de la estética. Si en la *Estética* Croce otorga a Vico la paternidad de esa primordial disciplina (que vincula los mundos del arte y de la filosofía, de la expresión y del pensamiento), en *La storia come pensiero e come azione* (1938), «libro filosófico» —a decir del autor— que se publica en castellano cuatro años después con el título *La historia como hazaña de la libertad*, Croce presenta a Vico como el único «precursor propio y verdadero» del historicismo en el siglo XVIII.²⁵ Pero previamente, en su época de *juventud*, reconoce Croce en su biografía crítica que antes de atreverse a abordar «a Hegel en el propio Hegel» (lo que no sucedió hasta 1905, resultando el ensayo *Lo vivo y lo muerto en la filosofía de Hegel*, 1906), lo había hecho por mediación de las *terroríficas* lecturas de Spaventa, añadiéndose a ello el que «la filosofía hegeliana de la historia turbaba mi pudor de erudito; así que, aun cuando la teoría desantistisiana del arte hubiera absorbido en mi sangre mucho y buen idealismo procedente de Vico y de Hegel», Croce se sentía «antihegeliano y antimetafísico en teoría de la historia y en la concepción general del mundo»:

El fermento del hegelianismo alcanzó bastante tarde mi pensamiento, y en primer lugar a través del marxismo y del materialismo histórico, los cuales, del mismo modo que habían acercado a mi maestro Labriola a Hegel y a la dialéctica, me hicieron notar a mí cuánta concreción histórica había [...] en la filosofía hegeliana. [...] De modo más directo me acerqué más a Hegel gracias a mi amistad y colaboración con Gentile, en quien renacía la tradición de Spaventa, con mayor flexibilidad, más

23. B. CROCE, *Aportaciones a la crítica de mí mismo*, ed. cit., p. 40. Al igual que Vico escribe su autobiografía (*Vita di G.V.*), también Croce expone la historicidad de su pensamiento en el *Contributo alla critica di me stesso* y a sus cincuenta y nueve años se plantea, ya desde la cornisa de la madurez de la vida, «esbozar la crítica y, por tanto, la historia de mí mismo, es decir, la del trabajo con el que como otro individuo cualquiera he contribuido a la tarea común: la historia de mi “vocación” o de mi “misión”».» (*Aportaciones...*, ed. cit., p. 13). La autobiografía de un filósofo, más aún tratándose de pensadores historicistas, no puede ser menos —como dijera Collingwood en la suya— que la historia, la prosa viva de su pensamiento.

24. *Ibid.*, p. 38.

25. *Id.*, *La historia como hazaña de la libertad*, trad. de E. Díez-Canedo, México, FCE, 1942 (1971 1ª r.), p. 60.

moderna, más abierta a crítica y a la autocrítica, más variada de intereses espirituales;

de tal modo que entre Croce y Gentile

comenzó así un recíproco enriquecimiento entre nosotros y un mutuo apoyo, a pesar de los caminos tan dispares seguidos por cada uno de nosotros.²⁶

Empiezan a converger en Croce el Vico desanctisianizado y el Hegel labriolizado y, a la vez, espaventizado moderna y críticamente por mediación del discípulo de Spaventa, Giovanni Gentile, fámulo también como Croce de la *familia viquiana*.

Estudioso del filósofo abruzzés, Pio Colonnello ha recordado no hace mucho aquella «imagen que Croce en otros lugares ha consignado de Vico, tratando sobre su honestidad moral y su incorruptible postura intelectual, soportes firmes de ese heroísmo de pensamiento que permitió al filósofo superar la potencia de lo negativo, siempre presente en su experiencia existencial», escribe el profesor de la Universidad de la Calabria, citando a continuación al propio Autor cuando, en el ensayo recogido en el Apéndice I *Intorno alla vita e al carattere di G.B. Vico*, de la monografía sobre Vico de 1911, dice que:

El heroísmo era, para él, la fuerza virgen y extrapotente, que aparece en los inicios y reaparece en los recursos de la historia. Él debía sentir esta fuerza en sí mismo, al trabajar por la verdad y al abrir, abatiendo toda suerte de obstáculos, nuevas vías a la ciencia. [...].²⁷

Croce ha visto en Vico al historicista heroico, humilde y sincero, a pesar de su conciencia desgarrada por algún que otro dilema religioso y a pesar de una presunta apoliticidad —polémica tesis de Croce muy cuestionada posteriormente por los estudios viquianos— en su compromiso epocal con la (nea)polis. Podría decirse, sin mucho riesgo de equivocación, que más allá del Vico ubica-

26. ID., *Aportaciones a la crítica de mí mismo*, ed. cit., pp. 51-52. Croce se refiere a Gentile en esta pretendida no-memoria y sí 'crítica' autobiográfica escrita a mediados de 1915; que es el escrito que se corresponde con la primera mitad de sus propiamente *Aportaciones*..., pues la segunda parte se corresponde con dos *Anotaciones autobiográficas*, una de 1934 y otra de 1941.

27. P. COLONNELLO, «De Croce a Vico: mi proceso de lectura», *Cuadernos sobre Vico*, 32, 2018, p. 76. Cfr. B. CROCE, *La filosofía di G.B. Vico*, Bari, Laterza, 1980 (4ª ed. econ.), p. 261. Vid. de P. COLONNELLO, *Storia, Esistenza, Libertà. Rileggendo Croce*, Roma, Armando Ed., 2009.

do en una esquina de su época, o del pensador adelantado a su tiempo, o del autor de una ciencia para el porvenir, está para Croce el Vico que *persigue los tiempos pretéritos para encarrilarlos significativamente hasta el presente*, aquel autor empeñado en desvelar los hechos del pasado a la verdad del presente para, sin más, dar constancia y coherencia a la historia y traer ante la eterna República de las Letras la rama de olivo del mundo histórico humano. Sirven para definirlo las preciosas palabras finales de Eugenio Ímaz, voluntario miembro de *la familia* de los dos filósofos napolitanos y pretendiente a su estirpe de pensamiento, en *El pensamiento de Dilthey* (1946): «el historicista verdadero no corre tras los tiempos para embaucarlos, sino que se adelanta a ellos para conducirlos.»²⁸ Así fue el espíritu profético no solo de Vico, descubierto por Croce, sino que se manifestó también, con afinidad electiva, en el propio descubridor. Al fin y al cabo, era la presencialidad activa de ese mismo “espíritu” que Croce se empeñó en ir fijando —el de las cosas humanas (o en un sentido muy amplio diríamos de la “cultura”)—, incluso sobre la base de la crítica de Hegel y del revisionismo histórico-filosófico, como una general *Filosofía como ciencia del espíritu* (en ese sentido germánico de las *Geisteswissenschaften* y con una Estética, una Lógica y una Práctica), que aunque muchos denominaran “neohegelianismo” igual podría haber sido llamada “nuevo viquismo”, sin que por ello abrazaran todo su sentido, pues en un cierto modo esa «Filosofía como ciencia del espíritu» no debería ser entendida cual continuación del sistema de *escalera* de Hegel (que va de la Lógica a la Fenomenología, que a su vez ha de preceder a la Lógica), sino más bien como «su total negación».²⁹ Eliminación del naturalismo y dirección hacia una sistemática (lo que Croce más que “sistema” denomina «serie de sistematizaciones») *unidad del espíritu* y, por tanto, de una verdad (emergente ya en la *Estética*) solo aprehensible en la unión de filosofía e historia, de crítica y filología, tras un —para Croce— depurado hegelismo y afirmativo viquismo, así como si de una dialéctica cohabitación entre afán de sistema general (filosófico) y conciencia de problematismo crítico (filológico-histórico) se tratase.³⁰ Entiéndase, de dialéctica entre lo particular y existente y lo universal e ideal. Mas esa *Filosofía (como ciencia) del espíritu* no pretende afirmar ninguna suerte de absolutista cierre sistemático, ni modelo racional de circularidad histórica (al

28. E. ÍMAZ, *El pensamiento de Dilthey*, cit., p. 345. Cfr. nuestro *El espejo de la época*, cit., pp. 512-513.

29. Cfr. B. CROCE, *Aportaciones a la crítica de mí mismo*, ed. cit., p. 55.

30. Cfr. *ibíd.*, p. 57.

modo hegeliano), sino que, croceanamente, significa problematismo del espíritu humano, que lo es en concreto de la vida y de la historia de hombres particulares en cada época (tal vez pudiera decirse —orteguianamente— problematismo raciovital), y compendio de “sistematizaciones” de su propia obra; filosofía, por tanto, directamente emparejada con la acción moral y a la eticidad de la praxis. Así es que la filosofía se despliega para Croce en la *crítica*, como posición crítica de hombres particulares, seres históricos enfrentados a problemas concretos y a circunstancias particulares. Vida histórica y vida pensada; vida humana hecha con certeza y conocida con verdad, de modo que es conocimiento de lo hecho y en la misma medida en que es también saber para (o saber cómo) hacer con verdad la realidad presente: conocimiento del pasado para saber a qué atenerse el hombre en su presente. Tal es la influencia teorética de Vico.

En ese contexto biobibliográfico del espíritu (particular) de Croce que se eleva hacia una filosofía (universal) del Espíritu, es en el que acontecen sus estudios y ensayos sobre Vico y, para otorgarles cierta unidad de sentido, o sea una lógica hermenéutica, aparece su libro *La filosofía di G.B. Vico* (1911), en danza con las disertaciones y escritos sobre *Teoría e Historia de la Historiografía*, la Ética, y otra serie de «nuevas “sistematizaciones”» en torno al estrecho vínculo conjuntivo entre filosofía e historia.³¹ La unidad indeleble que Vico postula entre filosofía (saber universal) y filología (historia) es asumida tanto por el Croce historiógrafo como por el Croce filósofo, si bien los dos van juntos, siameses hasta el punto de que es conocida la pretensión de Croce de diluir su propia biografía en historia de su pensamiento (ejemplo de ello, precisamente, son sus *Aportaciones para una crítica de mí mismo*).

* *

Hemos realizado la presente traducción tomando los textos originales en italiano de la Segunda Edición Revisada publicada en 1922³² (cotejándola, para

31. Es una constancia del propio pensador y autor realizada en 1931: «Debo hacer constar además que, tanto en mi historiografía como en mi filosofía, me ocupé siempre muy especialmente de la unidad de la filosofía y de la historia, [...]» (B. CROCE, *Aportaciones...*, ed. cit., Apéndice, p. 77). Giuseppe Galasso recuerda en sus Anotaciones a las *Aportaciones...* que con *Teoria e storia della storiografia* se cierra en 1915 el «primer gran ciclo» de la reflexión filosófica de Croce (cfr. ib. p. 106).

32. B. CROCE, *La filosofía di G.B. Vico*, Bari, Gius. Laterza & Figli, 1922 (Seconda edizione riveduta). Saggi Filosofici II. Vico. La 3ª ed. (1932) y la 4ª (1946) implicaron «deves retoques» al texto y a la bibliografía, si bien en la 4ª se añade una postila al ensayo sobre la vida y el carácter de Vico (recogido en el Apéndice I), en torno a la religiosidad. Y en la 6ª edición, en 1962, los editores avisan de que han usado las «correcciones y añadidos» preparados por Croce para su reimpresión.

cualquier corrección posterior, con el texto en *Opere di Benedetto Croce*, en los mismos *Saggi Filosofici* II, en edición económica).³³ Habría resultado de indudable interés ofrecer la traducción completa en castellano de *La filosofía di Giambattista Vico*, incompresiblemente aún inédita en español.³⁴ Nos conformamos por ahora con adelantar tres capítulos de la obra, que hemos seleccionado por su carácter historiográfico además de filosófico, y porque ofrecen una más clara interpretación de Croce sobre el papel de Vico dentro del contexto histórico de su época. Es curioso que hallándose traducidas al español buena parte de las obras de Croce ya en el cuarto inicial del siglo XX, no se tradujera en castellano su monografía sobre Vico. Más aún cuando Ímaz lo promociona en los años '40, y cuando antes Unamuno había prologado con interés la *Estética* y se había familiarizado con Vico; y, además, cuando Ortega había comentado la conveniencia de traer a conferenciar a España al interesante filósofo del sur de Italia. Lo contrario de lo que sucediera con Dilthey, que estando sus Obras traducidas al castellano en FCE casi antes de aparecer completas en Alemania, y de “descubrirlo” en España Ortega antes que muchos de sus propios compatriotas germanos, sin embargo tampoco fraguó su filosofía historicista lo suficiente como para producir un esperado revolucionario giro de ciento ochenta grados en la actividad filosófica hispánica. Quizás tuviera razón nuevamente Ímaz cuando advirtió, en *El pensamiento de Dilthey* (1946), que «la mejor preparación para entender a Dilthey hubiera sido el conocimiento de Croce». ¿Por qué motivo? Sencillamente por lo que algunos denominamos desde hace años la *sureñidad* de la filosofía.³⁵ Es decir, porque: «Su estilo está más cerca de nosotros, y su ciencia y su invectiva también. Pero no es sólo esto. Croce viene de más atrás que Dilthey, su historicismo tiene raíces más viejas: Vico».³⁶

Mas, por terminar ya esta prolongada Nota a la traducción y edición, expongamos por último esa magnífica percepción sobre Croce, digerible y regurgitiva de Vico, que compartimos con el filósofo historicista español:

33. *Ibid.*, cuarta edición económica en marzo de 1980 (Bari, Editori Laterza).

34. Y aunque no damos de lado dicho proyecto, que tenemos previsto realizar en el futuro, no podemos abordarlo de inmediato al menos hasta no haber finalizado la traducción y nueva edición crítica de la *Scienza nuova* (1744), empresa llevada a cabo desde hace años con Josep Martínez Bisbal, para el programa de las Obras de Vico en la Serie “Humanismo” de la editorial Anthropos, donde han venido ofreciéndose ediciones en castellano de toda la *opera latina* de Vico a cargo de Francisco J. Navarro Gómez.

35. Cfr., p.e., J.M. SEVILLA, «Ortega y el pensamiento sureño. Acerca del norte y el sur de la filosofía», en P. BADILLO O'FARRELL & J.M. SEVILLA FERNÁNDEZ (EDS.), *La brújula hacia el sur. Estudios sobre filosofía meridional*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016, pp. 157-199.

36. E. ÍMAZ, *El pensamiento de Dilthey*, cit., p. 322.

Croce tiene sus raíces bien italianas en Vico, pero se ha nutrido jugosamente del idealismo alemán, de Fichte y de Hegel, sobre todo. Ya el idealismo alemán se había tragado a Vico, a través de Herder. Mas, en general, el historicismo alemán hace grandes reverencias a Vico pero no le presta la debida atención al buscar sus propias raíces en Leibniz. La reivindicación viquiana de Croce ha sido, pues, muy justificada. [...] Pero a su paso por el idealismo alemán, Croce trae, como Dilthey, la preocupación por la unidad del espíritu.³⁷

Más que una obra divulgativa, la monografía de 1911 se trata de un libro ensayístico tendente a establecer una *nueva* interpretación de Vico, que ha sido paradigma de los estudios viquianos durante años, y una moderna línea de estudios. Así, manifiesta Croce en su “Advertencia” de septiembre de 1910 al inicio de *La filosofía di G.B. Vico* el hecho de que «le ha parecido necesaria una nueva exposición de la filosofía de Vico»; pero que no quiere que esta sea un mero resumen parte por parte de los escritos de Vico, sino que previamente «presupone el conocimiento de estos escritos» (y, por tanto, presupone la existencia de un lector-estudioso y no solo curioso). También se trata de un testimonio de «la reverencia que se debe al gran nombre de Vico». Mas, no solo está *su personal lectura* de este (en confrontación con otras interpretaciones que «constituyen la mejor literatura viquiana» hasta ese momento) y la idea general del libro que vertebra toda su interpretación; hay además una intencionalidad externa, pues Croce *espera*

que este libro tendrá el efecto no tanto de apagar sino de reavivar las discusiones en torno a la filosofía de Vico: de este *Altwater*, como lo llamó Goethe, que para un pueblo es una fortuna el poseer, y al que hará falta siempre referirse para sentir italianamente la moderna filosofía, incluso pensándola cosmopolíticamente.³⁸

Así, en el Aviso a la nueva edición, escrito el 27 de diciembre de 1921, expone Croce la invariabilidad acerca de «la concepción y el método del libro» respecto de la primera edición diez años antes, si bien aprovecha para aclarar la «fácil pero superficialísima crítica» que ha sufrido a veces durante esa década,

37. *Ibid.*, p. 323.

38. B. CROCE, *La filosofía di G.B. Vico*, 2ª ed. cit., pp. VII-VIII. Cfr. en 4ª ed. econ. cit., pp. 7-8.

achacándosele que su «interpretación de Vico se encuentra totalmente impregnada de mi propio pensamiento filosófico, y que por ello no es “objetiva”». Obviamente, el mejor modo de conocer a un autor es leer y estudiar sus obras; tal parece, ciertamente, la «única objetividad posible», y no la vana e ilusoria presunción de hacer desde *uno mismo* una «exposición objetiva».

La exposición, en cambio, histórica y crítica de un filósofo posee una diversa y más alta objetividad, y es necesariamente el diálogo entre un antiguo pensamiento y otro nuevo, en el que solamente viene a ser posible entender y comprender el pensamiento antiguo. Y tal es, o está destinado a ser, mi libro.³⁹

No cabría entender a Vico sin participar de problemas interrelacionados y con una honda preocupación por parte de su intérprete. Por eso justifica Croce el haber atendido no solo a interpretaciones afines, sino también a las opuestas o contrarias (en este caso las de «egregios escritores católicos»), porque atendiendo a aquellas opiniones contrapuestas a las propias, uno aprende más que reiterando las semejantes y afines —según le responderá también de modo parecido, décadas mas tarde, Isaiah Berlin a su interlocutor Ramin Jahanbegloo⁴⁰—; sencillamente porque mis contrarios «es natural que vean las cosas con ojos distintos a los míos»; máxime cuando el Vico de los intérpretes racionalistas y liberales se halla en las antípodas de las interpretaciones católicas empeñadas en «reducir a Vico a un pensador ortodoxo».⁴¹

* * *

39. *Ibid.*, p. X (Cfr. en 4ª ed. econ. cit., p. 9).

40. *Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo*, trad. de M. Cohen, Madrid, Anaya & M. Muchnick, 1993, pp. 97-98. Cfr. nuestro estudio «La insumisión al dilema. Berlin y Vico», en P. BADILLO & E. BOCARDO (EDS.), *Isaiah Berlin. La mirada despierta de la historia*, Madrid, Tecnos, 1999, pp. 324-405.

41. B. CROCE, *La filosofía di G.B. Vico*, 2ª ed. cit., p. X (cfr. en 4ª ed. econ. cit., p. 9).

AGRADECIMIENTOS

Agradecemos las facilidades y la autorización gratuita que para esta traducción y publicación en Cuadernos sobre Vico de los capítulos XIII («Passaggio alla storiografia. - Carattere generale della storiografia vichiana»), XIX («Il Vico contro l'indirizzo di cultura dei suoi tempi») y XX (Conclusione. «Il Vico e lo svolgimento posteriore del pensiero filosofico e storico») de La filosofia di G.B. Vico (1911) ha concedido la Fondazione “Biblioteca Benedetto Croce”, y la gentileza e interés que ha mostrado la Dott.ssa. Marta Herling en tramitar la respuesta positiva a nuestra petición realizada en nombre de la Dirección de la Revista de la Universidad de Sevilla, de carácter no venal y sin ánimo de lucro y que se publica también online en acceso abierto. La Dirección de la revista agradece también las gestiones realizadas en este trámite por el investigador y miembro del Programa de Doctorado en Filosofía de la US en el C.I.V., Alfonso Zúñica.

La Dirección de *Cuadernos sobre Vico*

ADVERTENCIA

Los tres textos seleccionados se presentan con una unidad y continuidad, de ahí su recopilación bajo un único y ocasional título de epítome indicador y clarificante: «Tres estudios sobre Vico, extraídos y traducidos de *La filosofia di G.B. Vico* (1911)»; y la atribución de un único D.O.I. a los tres textos así como a la «Nota» del traductor y editor en español. Entre corchetes y en cuerpo menor se muestran en el texto de la traducción los números de página correspondientes a la Segunda Edición Revisada (1922) tomada de base para la traducción: cap. XIII, pp. 149-159; cap. XIX, pp. 239-248; y cap. XX pp. 249-257.

«Tres estudios sobre Vico, extraídos y traducidos de *La filosofía di G.B. Vico* (1911)»

— 1º —

EL PASAJE A LA HISTORIOGRAFÍA. CARÁCTER GENERAL DE LA HISTORIOGRAFÍA VIQUIANA

Cap. XIII de *La filosofía di G.B. Vico* (1911)

Benedetto Croce
(1866-1952)

[149]

De las cosas anteriormente comentadas se entiende que la parte histórica de la Ciencia nueva no podía configurarse como una historia del género humano, en la que tanto a los pueblos como a los individuos se les reconociese la tarea propia y singular que cada uno de ellos ejerció durante el curso de los acontecimientos. A tal fin Vico tendría que haber cerrado su sistema de pensamiento, que en un punto quedaba quebrado y abierto a la concepción religiosa; y elevar su divinidad providente a divinidad progrediente, determinando los cursos y los recursos como el ritmo interno del progreso. Es decir, para alcanzar en la historia, en sentido diametralmente opuesto, la visión de la individualidad, tenía que abandonar su germinal filosofía idealista, eliminar la división entre providencia ordinaria y extraordinaria, entregarse de lleno a la fe y a la tradición religiosa, y trazar la historia de la huma-

nidad sobre la base del diseño que Dios habría revelado o que permitiría entrever. Como creyente, le repelía el primer caso, y como filósofo sentía aversión por el segundo caso; por lo que la historia reconstruida por él no podía ser, y no fue, historia universal.

En consecuencia, no fue tampoco aquello que se llama filosofía de la historia, si a esta denominación se le devuelve [150] el sentido originario de una “historia universal” (es decir, que tiene puesta la mirada en las mayores y más ocultas *iuncturae rerum*) “narrada filosóficamente” (o lo que es lo mismo, más filosóficamente de lo que se soliese hacer por cronistas, anecdotistas y por historiógrafos cortesanos, políticos y nacionales). La controversia acerca de si es a Vico o es a Herder a quien corresponde el haber fundado la filosofía de la historia, francamente debería resolverse a favor de Herder, porque la obra de este posee esa tendencia de “historia universal” que le falta a la Ciencia nueva; aunque, por otro lado, es posible encontrar un buen número de precursores a Herder, comenzando por los profetas hebreos y por el esquema de las cuatro monarquías, que persistió no solo en el Medievo sino mucho más allá en los tiempos modernos como el esquema constructivo de la historia universal. Tampoco estará fuera de lugar añadir que la así llamada filosofía de la historia en cuanto historia universal no constituye una especial ciencia filosófica o una historia netamente distinguible de otras formas de historia (salvo que, por ansia de hacerla autónoma, no se haga de ella el monstruo de una historia abstracta o de una filosofía historizada); y cuando se atribuye a Vico o a Herder el orgullo de haber creado con la filosofía de la historia una nueva ciencia, se les hace un dudoso cumplido, y que, en lo que particularmente concierne a Vico, ha sido causa de que no se le reconociese el verdadero valor de su obra. De hecho, la «Ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones», aquí entendida como la equívoca ciencia de la filosofía de la historia (*Philosophie de l'histoire* la tituló Michelet en su reducción francesa de la obra viquiana) no ha permitido dejar ver la Ciencia nueva como nueva filosofía del espíritu e inicial metafísica de la mente.

El desacuerdo que existía, en su concepción general, entre ciencia y creencia, reaparece en la historiografía de Vico como división y oposición entre la historia de los hebreros y [151] la historia de los gentiles, entre historia sagrada e historia profana. La historia hebrea no estaba sujeta a las leyes de las otras, tenía un curso totalmente propio, se explica

mediante principios del todo particulares, esto es: con la acción directa de Dios. La Ciencia nueva, que en su parte filosófica no daba los principios explicativos de ello, no habría tenido que tratarlo entonces de otra manera en su parte histórica. Y tal habría sido quizás el deseo de Vico. Pero al deseo se oponía (sin hablar de la necesidad en que estaba de resguardarse contra la acusación de impiedad, que no habría faltado) su escrúpulo de hombre de fe y de buena fe, que lo empujaba a buscar cierta armonía entre las dos historias, las cuales, por muy divididas que él las estableciera (recordando al respecto que también un autor gentil, Tácito, llamaba a los hebreos «hombres insociables»), ambas se habían desplegado sobre la tierra y habían tenido relaciones recíprocas, aunque no fuese más que en el origen de la humanidad y en su palingenesia por obra del cristianismo. Sucedió que Vico, quien quería y debía, por la dirección misma de su mente, evitar el relato de la historia universal y atenerse solo a los problemas tratables filosófica y filológicamente, no podía eximirse de romper su propósito y de intentar alguna conjunción entre las dos historias y, al mismo tiempo, alguna apología de la historia sagrada con argumentos ofrecidos por la ciencia y por la historia profana.

Esta parte es la más desafortunada pero a la vez altamente significativa de su obra. Él estaba obligado a admitir, en contraste con todos sus descubrimientos, con congoja de toda su mente, que los hebreos habían gozado del privilegio de conservar intactos sus recuerdos desde el principio del mundo, de cuya cosa las otras naciones presumían en vano, y que por ello era a la historia sagrada a la que se debía preguntar sobre el origen y sucesión cierta de la historia universal. Y la necesidad de conectar sus conceptos acerca de las civilizaciones primitivas [152] con la cronología bíblica, con el año que se solía asignar a la creación del mundo, con la tradición del diluvio universal y con la de los gigantes; de hallar (como él dice) «la perpetuidad de la historia sagrada con la profana», lo arrastró a imaginar las cosas más extravagantes. Por tanto, tras los estragos del diluvio en el año 1656 de la creación, y separados los hijos de Noé, mientras que los hebreos iniciaban o proseguían su historia sagrada con Abraham y los otros patriarcas, y luego, con las leyes dadas por Dios a Moisés, todos los demás semitas, camitas y jafetanos, los primeros más tarde y por menor tiempo, los segundos y los terceros antes y por más tiempo, cayeron en el estado ferino y vagaron por la tierra, bestiones estúpidos y fieros. Y mientras que los hebreos, sometidos al gobierno teocrático, severamente educados y practicantes de las abluciones,

permanecían en la estatura justa, los componentes de las otras razas, sin disciplina ni moral ni física, arrastrándose por el fango, los excrementos y la orina, absorbiendo sales nítricas (así como abonada con el estiércol y la orina la tierra se torna fértil) crecieron convirtiéndose en cuerpos monstruosos y gigantescos. Cien años duró el estado ferino para los semitas y doscientos para las otras razas; hasta que la tierra, empapada durante largo tiempo por la humedad del diluvio universal, al secarse mandó al aire emanaciones secas o materias encendidas, aptas para generar relámpagos. Y con los rayos, como ya sabemos, y con la mitología del cielo fulminante que es Júpiter, se despierta en los bestiones la conciencia de Dios y la conciencia de sí mismos, por lo que llegan a ser los hombres. Se abre así la edad de los dioses, que socialmente es aquella de las monarquías familiares donde el padre es el rey y el sacerdote y en el curso de la cual se va constituyendo el sistema de las deidades mayores, y los gigantes, merced a las espantosas religiones y a la educación doméstica que doma su carne y desarrolla en ellos el elemento espiritual, y por medio del lavado, poco a poco se degradan a la complexión justa que tienen los hombres que se encuen[153]tran en los comienzos de la edad heroica. Indicada a grandes rasgos tal es la rara construcción, hecha por Vico, de los comienzos de la historia humana sobre la tierra, armonizados con los relatos de la historia sagrada; y uno se habría reído o sonreído menos si se hubiese mirado al drama que hay debajo, a la atormentada conciencia del creyente que, luchando con el pensador, busca refugio en esas extravagancias. Con las que, a su modo, Vico cruzaba por encima de una serie de rocas inestables (el diluvio, los gigantes, las exhalaciones secas) el torrente de la tradición religiosa y alcanzaba el duro terreno de la historia crítica, en donde descubrió además el primer apoyo de su filosofía del espíritu, la ferinidad. Ha de observarse también que la relación con la historia hebrea —la única que ante él se impusiese como historia verdadera y apropiada, es decir, como un *unicum*, aunque de manera milagrosa, de ningún modo identificado— le sugirió las raras alusiones/referencias que se encuentran en sus escritos al asignar a los diversos pueblos una tarea o misión especial; por lo que le pareció tal vez que los hebreos representasen la *mens*, los caldeos la *ratio* y los jafetanos la *phantasia*.

En paralelo a esta historia fantástica acerca de los comienzos del género humano sobre la tierra, corren los tentativos de apologética bíblica. Vico no deja de aportar pruebas que deberían, profanamente, confirmar los relatos

de la historia sagrada. Confirma, por ejemplo, relatos semejantes del diluvio y de los gigantes en los griegos y en otros pueblos; el gobierno teocrático, del que ninguna historia profana tiene una noticia precisa y a la que oscuramente aluden los poetas en sus fábulas, porque vivían en directas relaciones con el verdadero Dios, mientras que los caldeos tenían la magia o adivinación según los movimientos de los astros y los pueblos de Europa la tendrían por los auspicios. Se advierte en todo ello, sin duda, algo querido, un [154] querer ver o un querer no ver, un darse en la voz, un emocionarse por la persuasión; como, por lo demás, es costumbre en muchos creyentes cultos y formados científicamente. Incluso escribirá Vico, al exponer la génesis histórica de las formas gramaticales y al afirmar que los verbos comenzaron por los imperativos y, por tanto, por las órdenes monosilábicas que los padres daban a las mujeres, hijos y fámulos (*es, sta, i, da, fac*, etc.), que de esto se recaba una demostración indirecta de la verdad de cristianismo, porque en hebreo la tercera persona masculino singular del perfecto es representada por la nuda raíz sin signo alguno de inflexión: prueba evidente de que los patriarcas debieron de dar en sus familias las órdenes en nombre de un solo Dios (*Deus dixit*). Este, a su juicio, era «un relámpago para aterrar a todos los escritores que han opinado que los hebreos habrían sido una colonia salida de Egipto, cuando, desde que comenzó a formarse, la lengua hebrea tuvo comienzo con un solo Dios». Son rayos, a decir verdad, que en vez de fulminar a los incrédulos, iluminan la pobreza de los argumentos sobre los cuales se apoya la apologética también en un hombre como Vico; y, considerándolo objetivamente, la división introducida por escrúpulos religiosos entre historia sagrada e historia profana, con el consiguiente tratamiento crítico de esta y dogmático de aquella, y con las consecuentes extrañas hipótesis y defensas, hacía y hace irresistiblemente pensar que el substraerse de la historia sagrada a la ciencia humana provenga no de la impotencia de la ciencia humana, sino de la impotencia de la historia sagrada, o sea, de la impotencia para mantenerse inalterada en la ciencia; así que raramente un escrupuloso religioso fue de tanto peligro para la causa de la religión.

Mas Vico poseía demasiado genuino y riguroso sentido científico como para ponerse a hacer, y a la vez por aversión natural, el Selden o el Bossuet; de ahí que la armonización con la historia sagrada o la apologética vienen a ser en él episodios de los cuales [155] se puede prescindir. Y puesto que, de otra parte, le estaba prohibido hacer del todo profana la filosofía y la

historia, y representar el movimiento histórico general llevando a cabo el concepto de progreso, no le quedaba más que mirar a los hechos desde el aspecto que su filosofía le permitía con libertad: el de los cursos y recursos, del eterno proceso y de las eternas fases del espíritu. Aquí estaba su fuerza, aquí podía reconocer el carácter específico, si no propiamente individual, de las leyes, las costumbres, poesías, fábulas, de completas formaciones sociales y culturales que hasta su época habían sido incomprendidas por la historiografía. Y por esta razón, él, en vez de narrar la historia, debía restringirse a iluminar los aspectos comunes de ciertos grupos de hechos, pertenecientes a distintos tiempos y diferentes naciones. En la Ciencia nueva se tiene (dice él) «explicada toda la historia, no ya la particular de una época de las leyes o los hechos de los romanos o de los griegos, sino a propósito de la identidad sustancial a entender y la diversidad de sus modos de explicarse» [SN44 § 1096]. «Se aportarán (dice todavía en otra ocasión) los hechos a modo de ejemplos para que se entiendan en razón de principios», ya que para «ver hechos realidad los principios en la casi innumerable multitud de consecuencias, se debe esperar a otras obras que para nosotros o ya nos han sido dadas o están a punto de salir de imprenta a la luz». O sea, y como sabemos, en esa Ciencia se tiene por una parte una filosofía y por la otra una descriptiva empírica, históricamente ejemplificada, en la que los romanos no están como romanos, sino por aquello que tienen en común con los griegos o puede que con los japoneses; la historia de Roma bajo los reyes o en los primeros tiempos de la república muestra sus afinidades con la de los primeros siglos del Medioevo; y Homero no está como Homero, sino como ejemplo de la poesía primitiva y que, a través de los siglos, encuentra y abraza a su hermano, Dante. Fuerza y límite juntos, porque la historia, ciertamente, en esencia [156] no consiste en estas semejanzas; pero ¿sin la percepción de las mismas cómo se llegarían a fijar las diferencias? Dante no es Homero, los barones no son los “*patres*”, el ateniense Solón no es el romano Publio Filón, el feudalismo de la edad carolingia y en general medieval no es la constitución social de las edades primitivas de Grecia y de Roma; pero en algunos aspectos, ciertamente, Dante está más cercano a Homero que a Petrarca, los barones de la primera época están más próximos a los “*patres*” que a la posterior nobleza cortesana. Solón se asemeja más a un tribuno o a un dictador romano que a cualquier otro de los siete sabios con quien se le suele con-

juntar, el feudalismo medieval se esclarece con el acercamiento a las sociedades fundadas sobre la economía agraria. Advertir estas semejanzas significa negar o rechazar otras más superficiales y abrir la vía al conocimiento de la individualidad, indicando la región más aproximada donde se halle la verdad plena. Vico, antes que narrar y representar, clasifica; pero hay clasificación y clasificación: la que se hace al servicio de un pensamiento superficial y aquella que se hace al servicio de un pensamiento profundo. Y la parte histórica de la Ciencia nueva es una gran sustitución de clasificaciones superficiales con clasificaciones profundas.

En este ámbito, que es donde se halla la fuerza de la historiografía viquiana, las deficiencias y los errores no provienen de fuera de los límites trazados, sino de las causas operantes dentro de esos mismos límites. En defensa de Vico ha sido alegado el que gran parte de sus errores han de atribuirse a los escasos e insuficientes materiales de que disponía; aunque escasos e insuficientes, respecto a nuestras ansias de saber, lo son siempre los materiales de estudio, y al juzgar a un historiador no puede tenerse en cuenta esto, pero sí el modo cauto o imprudente en que él utilice los materiales de que dispone. También ha sido dicho que Vico tuvo los defectos de su época; [157] y aquí se olvida que él nace en el siglo en que se desarrolla la filología muy crítica de Giuseppe Scaligero y de toda la escuela holandesa, y que sus contemporáneos fueron en Italia los Zeno, Maffei y Muratori. La verdad es que la forma mental de Vico, ya descrita por nosotros, perturbaba tanto el puro tratamiento filosófico, con las determinaciones de la ciencia empírica y de los datos históricos, como perturbaba la indagación histórica con la mescolanza de la filosofía y de la ciencia empírica. Vico se hallaba como en un estado de ebriedad, confundiendo categorías y hechos, se sentía a menudo tan seguro *a priori* de aquello que los hechos le habrían dicho que no los dejaba hablar, poniendo de repente en boca de ellos su respuesta. Una frecuente engañosa ilusión le hizo reconocer relaciones inexistentes entre cosas; cambiaba en certeza cada hipotética combinación; hacía leer en los autores, en vez de las palabras habidas, otras jamás escritas y que él mismo sin darse cuenta había pronunciado interiormente y proyectado en los escritos de otros. Era imposible para él la exactitud, y en esa excitación y exaltación suya de espíritu, casi la despreciaba; porque, de hecho, diez, veinte, cien errores particulares, ¿qué le habrían quitado a la verdad sustancial? La exactitud, la «diligencia» (dice él) «debe perderse en el trabajo en torno a argu-

mentos de importancia, porque ella es una minucia, y en cuanto minuciosa, también una virtud lenta».¹ Imaginativas etimologías, arriesgadas e infundadas interpretaciones mitológicas, cambios de nombres y de épocas, exageraciones de hechos, y citas erróneas se encuentran en todo momento en sus páginas, y muchas de ellas se pueden ver apuntadas en el comentario que [en la bella edición]² de la segunda *Scienza nuova* ha hecho Nicolini, y algunas de ellas las iremos anotando también nosotros, poco a poco, a manera de ensayo, pero cuidando de no darles la voz continuamente, y rectificando de modo tácito a veces sus citaciones. Así que, al igual que hablando de su filosofía hemos observado que [158] Vico no era un ingenio agudo, del mismo modo, hablando de su historiografía, debemos decir ahora que no tenía ingenio crítico. Pero así como, a pesar de negarle allá la agudeza a pequeña escala, le reconocíamos la agudeza a gran escala, cual es la profundidad, del mismo modo también aquí hemos de añadir que si a Vico le faltaba sentido crítico a pequeña escala, tenía abundancia del mismo a escala grande. Descuidado, enrevesado, hacinado en los detalles; circunspecto, lógico, penetrante en los puntos esenciales; descubre el flanco, y a veces toda la persona ante los golpes del más mezquino y mecánico erudito, e intimida y es apto para inspirar la reverencia de cualquier crítico o historiador, por grande que sea. Y así distendiéndose vagando siempre entre los universales y totalmente ocupado en sus geniales descubrimientos, muchas veces no dio tiempo al tiempo ni dio facilidad y alcance de explicarse a su fuerza indagadora y observadora, y en vez de historia en cambio inventó mitos y tejió novelas; donde más tarde permitió que esa fuerza se desplegara libremente, y logró incluso cosas milagrosas en el campo de la historia, como nos esforzaremos en ir mostrando en los capítulos que siguen.

Pero revisar las interpretaciones históricas viquianas para confrontarlas, como han hecho muchos y es una práctica común, con las de la historiografía moderna para en función de ello elogiarlas o censurarlas, sería poco

1. Texto de la *Aggiunta fatta dal Vico alla sua Autobiografia* (1734), de G. VICO, *L'Autobiografia, il carteggio e le poesie varie*, a cargo de B. CROCE – F. NICOLINI, Bari, Laterza, 1929, p. 74. [N. del T.]

2. En la Segunda edición revisada, de 1922, de *La Filosofia di Giambattista Vico*, en los Saggi Filosofici editados por Gius. Laterza & Figli dice «notate nella bella edizione della seconda *Scienza nuova*, curata dal Nicolini» (p. 157), mientras que en la Sexta edición (1962), en su impresión en la edición económica de Editori Laterza en 1980 (4ª ed. econ.), dice «notare nel commento che della seconda *Scienza nuova* ha fatto Nicolini» (p. 142). [N. del T.]

concluyente; porque donde existe acuerdo entre los dos términos de la confrontación, el acuerdo podría ser fortuito, y, donde hay divergencia, la doctrina más reciente podría resultar, no obstante, desarrollo o consecuencia del antiguo intento, y, en cualquier caso, el estado moderno de los conocimientos históricos no ofrece en ningún caso una medida absoluta. Y, por otra parte, estaría fuera de lugar (además de superar nuestras fuerzas) retomar todos los problemas que Vico trató y tocó para tratar de examinar aquello que de verdadero o falso hubiese en sus conclusiones, porque lo mismo valdría escribir una tercera *Scienza nuova*, más conforme a nuestros tiempos. Nosotros únicamente esperamos indicar los principales problemas históricos que él se propuso, resumir las soluciones que nos ofreció, y tener siempre a ojo el estado de la ciencia no ya de nuestro tiempo sino del suyo, para determinar qué progresos se deben a Vico en la historia de los estudios históricos.

Trad. del italiano por José Manuel Sevilla Fernández, 2020



BENEDETTO CROCE

LA FILOSOFIA

DI

GIAMBATTISTA VICO

SECONDA EDIZIONE RIVEDUTA



BARI

GIUS. LATERZA & FIGLI

TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI

1922

«Tres estudios sobre Vico, extraídos y traducidos de *La filosofía di G.B. Vico* (1911)»

— 2° —

VICO CONTRACORRIENTE DE LA CULTURA DE SU TIEMPO

Cap. XIX de *La filosofía di G.B. Vico* (1911)

Benedetto Croce
(1866-1952)

[239]

Y

a al contemplar en el curso de la historia, en la época que era la suya, a una humanidad esparcida sobre todas las naciones, Vico realiza una rápida descripción del mundo contemporáneo, y guarda silencio, si no satisfecho, dudoso o prudente. Así como no había ascendido a la Ciencia nueva por un directo impulso de problemas políticos (al menos en el significado que de ordinario tienen estas palabras), del mismo modo no desciende desde las contemplaciones de la Ciencia nueva a la vida activa, ni siquiera en la forma más obvia que se le presenta a un hombre de pensamiento, la del libro y la del opúsculo que critican las leyes e instituciones o proponen reformas.

Incluso cuando durante un tiempo concibió una “práctica” de su Ciencia,¹ no pensó que tal práctica, por parte de lo que él esperaba, pudiera moverse en otro lugar que «dentro de las academias».

La práctica² «dentro de las academias», o sea, en el campo de la cultura, por otro lado es también ella misma práctica y política, y ciertamente no entre las menos importantes. Y un historiador o un filósofo nunca puede abstenerse del todo, si además la acentúa con mayor o menor fuerza, la realiza con mayor o menor amplitud. [240]

Vico insistió en ello y la llevó a cabo ampliamente, de hecho su primera afirmación en la vida científica fue, precisamente, el examen de los métodos modernos de estudio y de educación, comparados con los de los antiguos: examen que (tras ensayos y tentativas en las primeras oraciones) tomó cuerpo en la disertación universitaria de 1708, *De nostri temporis studiorum ratione*.³ En los años que siguieron, volcado en trabajar en la Ciencia nueva, no dio otras manifestaciones públicas de su malestar con la dirección que prevalecía en los estudios; pero con mayor frecuencia y vivacidad se expresa sobre eso en las cartas privadas y en las conversaciones, y no quiso dejar pasar la ocasión en la autobiografía de recordar lo que él pensaba del tema. No hace falta entonces extraer su actitud polémica de las insinuaciones y de los incisos de su obra capital, porque él mismo dejó explícitas en más ocasiones esas implicaciones y cambió los incisos por proposiciones principales.

Esa polémica se movió en dos campos contiguos, que responden al doble aspecto de la Ciencia nueva, como filosofía del espíritu y como ciencia generalizadora. Bajo el primer aspecto, Vico había hecho valer los derechos de la fantasía, del universal fantástico, de lo probable, de lo cierto, de la experiencia, de la autoridad, y por tanto de la poesía, de la religión, de la historia, de la observación naturalista, de la erudición, de la tra-

1. Véase arriba, el cap. IX, pp. 103-106. [N. del A.]

2. Hay una traducción al castellano de la *Pratica* en *Cuadernos sobre Vico*, 5/6, 1995-1996, pp. 451-455, con trad. y notas de José M. Sevilla: «Práctica de la Ciencia Nueva». [N. del T.]

3. Hay traducción al castellano de la oración inaugural de 1708 en *Cuadernos sobre Vico*, 9/10, 1998, pp. 401-436, con trad. del latín por Francisco J. Navarro Gómez: «Del método de estudios de nuestro tiempo». También en traducción del mismo Dr. Navarro en su edición del volumen I de *Obras de G. VICO, Oraciones inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos*, Barcelona, Anthropos, 2002, pp. 73-126 y pp. 235-261 (Notas). [N. del T.]

dición. Bajo el segundo aspecto, había diseñado un esquema del despliegue natural del espíritu, tanto en la historia del género humano como en la vida individual, puesto por él en continua correspondencia con las fases de la historia. Por ello su examen había necesariamente de dirigirse, por una parte, a las disposiciones espirituales de su tiempo y, por otra, al modo en que se entendía y se impartía por entonces la educación de los niños y de los jóvenes. En uno y en otro campo advertía Vico las mismas deficiencias, y estaba ofendido por aquel mismo árido intelectua[241]lismo que había vuelto ininteligible el proceso de la mente, y mutilado y falseado la verdad de la historia humana.

A los niños, recién salidos de las escuelas de gramática, se les solía imponer una instrucción de lógica, adoptando según la predilección de los maestros bien la lógica escolástica o bien, y más frecuente, aquella (sustancialmente también aristotélica y escolástica) que había sido elaborada por Arnauld y se le llamaba “lógica de Puerto-Real”, toda repleta de severísimos juicios en torno a materias reflexivas de ciencias superiores y alejadas del común sentido vulgar, toda llena de ejemplos extraídos de tales ciencias. Merced a esa disciplina los niños habrían tenido que hacerse repentinamente críticos y purgar la mente no solo acerca de lo falso, sino incluso de las opiniones verosímiles y probables; cuando, en verdad, de nada se les podía purgar, porque su mente estaba aún despejada y escasamente fornida, y ninguna crítica podían ejercitar, debido a la ausencia de materia criticable: habrían tenido que ser conducidos a enjuiciar bien antes de aprender bien, y ello contra el curso natural de las ideas, según el cual antes se aprende, luego se enjuicia y, finalmente, se razona. El resultado era que los espíritus educados de aquel modo se convertían en áridos y secos al explicarse y, sin hacer nada, pretendían juzgarlo todo; permanecían toda la vida afiladísimos en la manera de pensar e inhabilitados para cualquier gran obra: críticos, por así decir, pero estériles. Donde no solo hay ligereza y arrogancia en los juicios, sino incapacidad en la práctica de la vida, en el trato que se usa con los hombres, en la elocuencia civil, que se funda no tanto en la crítica como en lo verosímil y debe procurar su efecto, con el decir cosas oportunas, penetrando en la psicología del interlocutor y ajustándose a la forma correspondiente. Vico había sufrido él mismo una dañina experiencia de esa prematura educación lógico-crítica; cuando, siendo él un niño, el jesuita Del Bazo, que estuvo entre sus primeros maestros,

puso en sus manos [242] la obra del sumulista Paolo Veneto,⁴ y el ingenio, todavía débil para soportar esa especie de lógica crisípea, faltó poco para que por ese motivo se perdiese, tanto que, por desesperación, desertó de los estudios y vagó entre ellos durante un año y medio. Mejor recuerdo guardaba, en cambio, incluso de sus escorzos poéticos juveniles, de la escuela de los más desenfrenados marinistas napolitanos: divertimento (dice él) poco menos que necesario para los ingenios de los jóvenes, demasiado afilados y rígidos en el estudio de las metafísicas en esos años en que precisamente el ingenio, por el fiero vigor de la edad, tiene que estar más presente para que no se aplane ni deseque en absoluto. Esa edad, que es la de la barbarie del intelecto, tan vigorosa en fantasía y (por las estrechas relaciones que hay entre estas dos facultades) y en memoria, necesita nutrirse y ejercitarse con la lectura de poetas, historiadores y oradores, y con el aprendizaje de las lenguas. El arte que se les debe enseñar no es la crítica sino la tópica, verdadero arte del ingenio, o sea, la facultad de inventar; por medio de la que los niños van preparando la materia para enjuiciar bien después, porque no se enjuicia bien si no se conoce la totalidad de la cosa y la tópica permite descubrir para cada cosa todo aquello que hay dentro de ella. De esta manera, los muchachos, siguiendo el curso mismo de la naturaleza, se forman filósofos y bien hablantes.

Un correctivo, ciertamente, resulta indispensable ante la exuberante fantasía; pero no debe de buscarse en la lógica, sino justamente en la geometría lineal, que de algún modo es como una pintura y vigoriza la memoria con el gran número de sus elementos, con sus delicadas figuras refina la fantasía, y hace que corra el ingenio rápidamente por todas partes y entre ellas recolectar aquellas que vienen al caso para demostrar la grandeza requerida. No obstante, también a través de la geometría todo fruto se estropeaba debido al método algebraico, favorito en las escuelas de entonces; el cual, no menos que la [243] lógica escolástica, paraliza todo lo más profuso de los jóvenes temperamentos, les ciega la fantasía, angosta la memoria, aletarga el ingenio, ralentiza el entendimiento, dañando por estas cuatro vías las bellas artes, el

4. En el texto de las dos ediciones citadas (1922, p. 242; y 1980, p. 212) aparece escrito “Paolo veneto”, en minúscula —seguido de “;” en 1922 y de “,” en 1980—. «Paolo Veneto (Nicoletti), “el más agudo de los sumulistas”», recordaba GUSTAVO COSTA, «En busca de la lógica viquiana», *Cuadernos sobre Vico*, 3, 1993, pp. 7-52; p. 9 —citando de Migne la *Patrología Latina*, LXIV, 1050B—. [N. del T.]

conocimiento de las lenguas y de las historias, las invenciones y la prudencia. Más concretamente, el álgebra afecta al ingenio porque con ese método no se ve nada más que lo que está delante de los pies; desconcierta a la memoria porque, hallado el segundo signo, no piensa más en el primero; deslumbra a la fantasía porque de hecho no imagina nada; y destruye el entendimiento porque profesa la suposición. Los jóvenes que le han dedicado mucho tiempo a ello, puestos luego a tratar los asuntos de la vida civil, con sumo pesar y arrepentimiento se encuentran menos aptos para esos asuntos. De donde, para que fuese de alguna utilidad y no produjera graves daños, se debería aprender durante poco tiempo al final del curso de matemáticas y servirse de ella solo como un medio abreviado. El hábito de razonar se forma mucho mejor con la analítica metafísica, que en cada pregunta requiere lo verdadero en lo infinito del ente, y por los géneros de la sustancia va gradualmente quitando aquello que la cosa no es para todas las especies, hasta que alcanza la última diferencia constituyente de la esencia de la cosa que se desea conocer.

Toda la educación sufría de exceso de matemáticas y de defecto de concreción, y como si los jóvenes fueran a salir de las academias a un mundo humano compuesto de líneas, números y especies algebraicas, se les llenó la cabeza de grandilocuentes vocablos como “demostraciones”, “verdades demostradas”, “evidencias”, y se condenó la regla de lo verosímil, de la que no tienen otra más segura en sus consejos los políticos, los capitanes en sus empresas, los oradores al tratar las causas, los jueces al enjuiciarlas, los médicos al curar a los enfermos del cuerpo, los teólogos morales al curar a los de las conciencias, y sobre la cual se aquieta y reposa el mundo entero [244] en todos los litigios y controversias, en todas las disposiciones, en todas las elecciones, que todas se determinan por unanimidad o por la mayoría de votos. Se preparaba a una generación vacía y presuntuosa, sabihonda pero poco sabia, razonadora pero pobre de verdad.

Igual que la educación que suministraban, así eran los educadores mismos, o sea, el ambiente general de la cultura. La poesía estaba muerta: esos métodos analíticos «helaban» (conviene adoptar una vez más la palabra que Vico repite con frecuencia, como bien expresiva) «todo lo magnánimo de la mejor poesía». Y verdaderamente nunca jamás como en aquella primera mitad del *settecento* [siglo XVIII] fue Europa tan vasto desierto poético: Italia había sido reducida al melodrama metastasiano; Francia no tenía suce-

sores a los Corneille y a los Racine; en España, agotada la última gran manifestación del espíritu nacional, que fue el drama, comenzaron la imitación francesa y el racionalismo; Inglaterra parecía olvidar el haber concebido a Shakespeare, y Alemania se arrastraba también detrás de la imitación neoclásica. Y no solo no nacía nueva poesía, sino que no se la añoraba. Siguiendo a Descartes y Malebranche, los filósofos se ejercitaban en despreciar todas las facultades del alma que proviniesen del sentido, y en especial la facultad de imaginar, que detestaban como madre de todos los errores. Condenaron a los poetas bajo el falso pretexto de que narraban “fábulas”: como si aquellas fábulas no fuesen las eternas propiedades de los ánimos humanos, que los filósofos políticos, economistas y morales razonan y que los poetas presentan en vivos retratos.

Por la autoridad de los cartesianos mismos, el estudio de las lenguas se hacía objeto de desprecio: ¿no había dicho Renato que saber latín no es saber más de lo que sabía la criada de Cicerón? El conocimiento riguroso del latín y del griego había acabado con los escritores del *cinquecento* [s. XVI] y del *seicento* [s. XVII]; [245] el cultivo de las lenguas orientales había quedado restringido a los protestantes; y trabajos sobre la jurisprudencia romana se hacían también solo en Holanda. La famosa biblioteca napolitana de Valletta, enriquecida con las más bellas ediciones latinas y griegas, fue generosamente comprada por los padres del Oratorio, mas por menos de la mitad de su primitivo valor, tanto como había caído la demanda de estos libros. En Francia la biblioteca del Cardenal Dubois no halló ningún único comprador y quedó dispersa en pequeñas ventas. Los príncipes no amaban ya el bello latín de la edad de oro; y a ninguno de ellos se le ocurrió conservar para la eternidad con la excelente pluma latina un acontecimiento tan estrepitoso como la guerra de sucesión de España, parangonable por su complejidad tan solamente a la segunda de las cartaginesas.

De mucho se jactaban los nuevos métodos, pero nadie habría podido indicar las cosas nuevas que se habían hallado por sus medios. Fórmulas nuevas y cosas viejas; y, en compensación, los vanos halagos de poder llegar en muy poco tiempo y con poquísimo esfuerzo a saber todo. La doctrina civil y política fue descuidada por la física, y la física por la matemática; la experiencia, poco ejercitada; el espíritu inventivo de siglo anterior, casi había desaparecido. El escepticismo, consecuencia del método cartesiano, invadía el campo del saber.

Continuaba también por aquel tiempo en toda Europa el predominio de la lengua francesa: lengua que, a diferencia de la italiana, es rebelde a la poesía y a la elocuencia; rica (decía Vico) en vocablos de sustancia, y, al igual que la sustancia es algo brutal e inmóvil y no tolera comparaciones, incapaz de colorear las oraciones, de amplificar y aumentar, reticente a las inversiones, estéril de metáforas. Los franceses, más que periodos, poseen miembros de periodos; ni su métrica tiene tampoco versos superiores a los llamados alejandrinos, que son distróficos y más tenues e inertes [246] que los elegíacos; ni sus palabras sufren otros acentos que no sean los de las últimas sílabas. Impotente ante lo sublime, la lengua francesa está, en cambio, muy atenta a lo pequeño, y por la ya advertida abundancia de palabras de sustancia, o sea, de términos abstractos, atenta también al género didáctico: en lugar de elocuencia ofrece el *esprit*. Propiamente, la nueva crítica y el análisis habían nacido en Francia y se vistieron con esa lengua.

La única riqueza que cada día se acrecentaba entre tanta pobreza eran las compilaciones, las bibliotecas, los diccionarios de las ciencias como los que llevaban los nombres de Bayle, de Hoffmann, de Moreri: la manera de aprendizaje más holgazana y casual que jamás pudiera inventarse. El genio del siglo fue tan vago como para exponer compendiado lo que otros sabían, antes que profundizar para llegar más lejos. Parece imposible, y sin embargo compilaron incluso diccionarios de matemáticas. Todos sintieron un gran deseo por la vil mercadería de la ciencia; estimándose únicos y buenos los libros explicados y fáciles, que se prestaban a formar el objeto de razonamiento para pasatiempo con las damas, condenando con llamarlos ininteligibles a todos aquellos otros que requerían del lector una variada y copiosa erudición y lo obligaban al tormento de reflexionar y combinar demasiado.

Aquellos diccionarios y compilaciones suscitaron en Vico la evocación de otras obras similares durante la decadencia griega: las églogas, los léxicos y las bibliotecas de los Suidi, de los Stobei y de los Fozî. Toda la cultura contemporánea le parecía que renovase el caso de la sabiduría griega y se dirigiese a expirar en metafísicas inútiles o dañinas para la civilización, y en matemáticas ocupadas en considerar magnitudes que no soportan regla y compás y que no tienen aplicación alguna. Como otros hombres sabios, paisanos suyos, él vivió convencido de que si la providencia divina, por medio de una de sus secretas vías, no la vigorizaba y renovaba, la república de las [247] letras corría rápidamente hacia su final. Además, ¿dónde estaba, entonces, el sabio,

el verdadero sabio, que Vico había encontrado en la historia, primeramente en la figura bárbara del poeta teólogo y luego en aquella otra civil y racional del filósofo griego y del jurista romano, y que contemplaba anhelante en el maestro de elocuencia (y se diría que a su propia persona), como llamado a dar unidad, vida y eficacia a todo el saber? La sabiduría, de hecho, no es este o aquel conocimiento ni la suma de los saberes; sino que es la facultad que dirige todas las disciplinas y de la que se aprenden todas las ciencias y todas las artes que componen la humanidad. Y puesto que el hombre es mente y ánimo, intelecto y voluntad, la sabiduría debe realizar en el hombre estas dos partes, y la segunda como consecuencia de la primera: debe enseñar el conocimiento de las cosas divinas para al bien supremo las cosas humanas. El sabio es el hombre en su totalidad y centralidad, es el hombre completo.

Un altísimo ideal, sin duda, como perfectamente justas todas las críticas dirigidas al método de educación y a las tendencias espirituales de su tiempo. Sin embargo, entre tantas admirables verdades que se dejaron atrás en un largo tramo del siglo dieciocho, se siente en el Vico pedagogo y crítico algo de reaccionario. Se nota que él, exclusivamente preocupado por la suerte de la gran y severa ciencia y con el ojo puesto en la forma más completa de la humanidad, no comprendió el valor revolucionario de aquel escepticismo y racionalismo y de aquella rebelión contra el pasado, que eran necesarios instrumentos de guerra contra reyes, nobles y curas; de aquellos compendios y diccionarios que debían convertirse en la Enciclopedia; de aquella ciencia popular, que preludiaba el periodismo; de los libritos para damas y para elegantes conversaciones, que habrían alimentado los salones del siglo dieciocho y templado los espíritus al radicalismo jacobino. Se nota en él, tanto aquí como en su sistema filosófico, al [248] católico que estaba envuelto alrededor del filósofo, al pesimista cristiano que pesa sobre el dialéctico de la inmanencia. No sabe vislumbrar el progreso en sus adversarios, y por ello no los reconoce como realmente eran, inferiores a él pero escalones que subir para llegar hasta él, y que él mismo habría tenido que subir para entenderse y poseerse mejor a sí mismo. Su actitud polémica hacia la cultura de la época cumple y confirma el análisis, que he ofrecido anteriormente, de las virtudes y conjuntamente los defectos de su filosofía.

Trad. del italiano por José Manuel Sevilla Fernández, 2020



VICO Y EL DESARROLLO POSTERIOR DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO E HISTÓRICO

Cap. XX de *La filosofía di G.B. Vico* (1911)

Benedetto Croce
(1866-1952)

[249]

En vano cabría esperar que, al término de nuestra exposición, añadiésemos un juicio y, como suele decirse, una “valoración” de la obra de Vico. Si el juicio no se ha obtenido ya como resultado de la exposición misma, coincidente con ella, si la historia y la crítica no se han hecho una sola cosa, la culpa habrá sido o nuestra o del lector poco atento y, en cualquier caso, en este sentido no remediable ya con añadidos que serían pegaduras y con repeticiones que no serían más que redundancias.

Confesaremos también que no sentimos simpatía por esos capítulos que son utilizados como conclusión de trabajos críticos en torno a los filósofos y que son trabajos que contienen la historia de la fortuna de sus ideas. Ya que si las “ideas” se toman de modo extrínseco, en sus efectos sociales y de

cultura, esa reseña, que no estaría privada de cierta importancia particular,¹ queda ajena a la historia de la filosofía propiamente dicha: — si en cambio son entendidas como [250] verdaderas y vivas ideas filosóficas, el relato de la fortuna de estas confluye posteriormente, ni más ni menos, en la historia de la filosofía, la cual no tiene razones para hacer seguir el tratamiento de un filósofo concreto más que el de otro. Conducirse de otro modo es efecto del prejuicio de que las ideas sean algo sólido y cristalizado, casi gemas preciosas que se legan de una generación a otra y de las cuales es posible reconocer siempre su forma inalterada y el fulgor en las nuevas diademas compuestas de ellas y en las frentes que estas vienen a constelar. Aunque, de hecho, las ideas no son otra cosa que el infatigable pensamiento humano, y transmitir las verdaderamente implica transformarlas.

Sin embargo, es un hecho el que nadie que haya escrito sobre Vico no haya sentido la necesidad de dirigir la mirada a los tiempos posteriores y advertir semejanzas y analogías de las doctrinas de aquel con las que siguieron cincuenta años o un siglo después. Y lo que es más, también nosotros, a pesar de la confesada antipatía y de los profesados criterios metodológicos, sentimos ahora la misma necesidad. ¿Por qué? Porque Vico en su época pasó por ser un extravagante y permaneció como un solitario; porque el posterior desarrollo del pensamiento llega a tener lugar casi del todo fuera de su directa eficacia; porque aún hoy día, a pesar de ser suficientemente conocido en algunos restringidos círculos, no ha logrado todavía el puesto que merece en la historia general del pensamiento. Ahora, ¿qué medio se ofrece el más simple para mostrar la orientación y respuesta de sus doctrinas, por verdaderas o falsas que fuesen, a profundas exigencias espirituales, que el recordar las ideas y las tentativas similares que reaparecieron más tarde tan copiosas e intensas como para dar fisonomía al trabajo de un siglo entero de filosofía y de historia? Incluso si, después de que hubiésemos examinado intrínsecamente el pensamiento de él, esta referencia a los hechos que siguieron pudiese parecer un expediente superfluo, se concederá por lo menos que, puesto que, al igual que cualquier otra oración, la nuestra debe tener su cumplimiento [251] retórico, ninguna peroración se presenta más espontánea que la consistente en un rápido gesto de la filosofía y de la filología posteriores, arrojando luz sobre las relaciones con el pensamiento viquiano.

1. Véase Apéndice, II. [Nota del Autor refiriéndose al apartado titulado «La fortuna del Vico». N. del T.]

También se podría, con el método que él tiene para confrontar la barbarie segunda con la primera, presentar la posterior historia del pensamiento como un recurso de las ideas de Vico. Recurso, en primer lugar, de la crítica de este al saber inmediato de Descartes así como su criterio de la conversión de lo verdadero con lo hecho, en el movimiento especulativo que fue de Kant a Hegel y culminó en la tesis de la identidad de lo verdadero con lo hecho, del pensamiento con el ser. Su unidad de filosofía y filología regresa en la reivindicación de la historia frente al escepticismo y al intelectualismo del siglo dieciocho, hijo del cartesianismo; en la síntesis *a priori* kantiana, que reconcilió lo ideal y lo real, categoría y experiencia; y en la filosofía histórica de Hegel, en la que el historicismo del siglo diecinueve alcanzó su punto más alto. Esa unión de filosofía y filología, que tal vez fue en él una unión violenta y mezcla de métodos, se repitió también de esta forma errada en la escuela hegeliana; de tal modo que esta dirección mental podría muy bien con razón tomar el nombre de “viquismo”. La limitación que él había intentado del valor de las matemáticas y de las ciencias exactas, y su crítica a la concepción matemática y naturalista de la filosofía, retornan en la crítica de Jacobi al determinismo espinosiano y en la de Hegel contra el intelecto abstracto; y, para las matemáticas en particular, fue puesto en claro (por Dugald Stewart y otros) que su fuerza no está en los postulados sino en las definiciones, y las “*ficciones*”, de las que él hablaba, han entrado en la terminología actual de los gnoseólogos de esas disciplinas. La lengua poética o la ciencia de la fantasía se convierten en la Estética, tan ansiosamente indagada por los filósofos, literatos y artistas alemanes en el curso [252] del *settecento* [s. XVIII] y a la que Kant hizo dar un gran paso con la crítica de la intuición como concepto confuso (que era la doctrina leibniziana), y otro gran paso con Schelling y con Hegel, los cuales, colocando el arte entre las formas puras del espíritu, de nuevo se acercaron a Vico. Y el romanticismo (especialmente el alemán, aunque también, más o menos, el de los otros países) fue viquiano, por haberse pronunciado en formulaciones teóricas acerca de la celebración de la fantasía como original potencia creadora. Reaparecen sus doctrinas sobre el lenguaje, no interpretado ya intelectualistamente cual sistema artificioso de signos sino, por Herder y por Humboldt, como libre y poética creación del espíritu. La doctrina de la religión y del mito, después de que hubo abandonado el alegorismo y la teoría del engaño, reconoció con David Hume que la religión es un proceso natural, que se corresponde con los inicios de la vida humana todos pasión e imaginación;

y con Heyne que el mito es un «*sermo symbolicus*» no producido por el arbitrio sino por la necesidad y por la pobreza, por la «*sermonis egestas*», la cual se expresa «*per rerum iam tum notarum similitudines*»; con Otfriedo Müller que es imposible entender el mito sin penetrar en la intimidad del alma humana, donde se aprecian la necesidad y la espontaneidad. La religión ya no fue vista más como algo extraño o enemigo de la filosofía, como estupidez o como engaño de gente astuta a espaldas de gente simple, sino, como Vico pretendía, como una filosofía rudimentaria, donde en una metafísica razonada se halla cuanto había ya de otros modos en la metafísica poética y religiosa. De manera similar, la poesía y la historia no fueron tenidas más por separadas o contrapuestas, pretendiendo que luchasen entre sí; y como ya había advertido y previsto uno de los grandes inspiradores de la nueva literatura alemana, Hamann (en muchos aspectos similar a Vico en las tendencias, aunque dispar en potencia mental) al decir que: «si nuestra [253] poesía no vale, entonces nuestra historia se hará más flaca que las vacas del Faraón», un hálito de poesía revivió la historiografía del siglo decimonono, la devolvió de incolora a ser pintoresca, y era fría pero adquirió calidez y vida. La crítica al utilitarismo de los Hobbes y los Locke, y la afirmación de la conciencia moral como espontáneo pudor y juicio sin reflexión, se representó bien armada en la *Crítica de la razón práctica*; y la polémica contra el atomismo social, y el consiguiente contractualismo, en la hegeliana *Filosofía del derecho*. La libertad de conciencia y el indiferentismo religioso, profesada e inculcado por los publicistas del *seicento* [s. XVII], fue negada como doctrina filosófica; y un pueblo sin Dios le pareció a Hegel, como antes a Vico, inhallable en la historia y solo existente en las historietas de relatores de viajes en países ignotos o poco conocidos. Continuando la obra de la Reforma, que Vico no había podido conocer ni juzgar con exactitud, la filosofía idealista alemana pretendió no ya arrancar de la vida a la religión, sino pulirla, dando el valor espiritual de la religión a la filosofía misma. Lo cierto, el duro cierto que Vico distinguía de lo verdadero² del derecho, constituyó tema de meditaciones desde Tomasio a Kant y a Fichte, y desde éstos hasta los que más recientemente buscaron, si bien no hallaron, el criterio distintivo entre las dos formas, y

2. Traducimos como lo cierto y lo verdadero, y no certeza y verdad, considerando que los términos habría que dejarlos apropiadamente en italiano —como aparecen en Croce— con el fortísimo y novedoso valor conceptual viquiano que poseen en la *Scienza nuova*: “il certo” e “il vero”; términos propuestos antes en latín en *De antiquissima* y en el *Diritto Universale* como “*certum*” y “*verum*”. [N. del T.]

todos o casi todos mostraron viva conciencia de lo que llamaron “fuerza” o “coerción” y que había sido como olvidado en la vieja, superficial y retórica doctrina moralista. La escuela histórica del derecho, reacción al revolucionarismo y al reformismo abstracto del siglo dieciocho, debió de reactivar la otra polémica de Vico contra el platonismo y el grocianismo de una república ideal o de un derecho natural, fuera de la historia y por encima de ella además de medida de la historia, y reconocer con Vico que el derecho se corresponde con la completa vida social de un pueblo en un momento histórico dado y enjuiciable solo [254] en relación a esta, vivo y plástico y en continua mutación, como el lenguaje. Por último, la Providencia viquiana, esto es la racionalidad y objetividad de la historia, que observa una lógica distinta de la que le suele ser atribuida por las imaginaciones e ilusiones individuales, toma un nombre más prosaico, aunque no cambió de carácter, en la astucia de la razón formulada por Hegel; y fue graciosa y estrambóticamente retraducida en la popular astucia de la especie, de Schopenhauer, y sin gracia aunque bastante psicológicamente en la, así denominada, ley wundtiana de la heterogénesis de los fines.

Como puede verse, son casi todas las ideas capitales de la filosofía idealista del siglo diecinueve las que pueden considerarse recursos de doctrinas viquianas. Casi todas, porque hay alguna luego en la cual se halla en Vico no al precursor sino a la pretensión, no al adelantado sino a la carencia que llenar; parte esta para la que no hay más recurso que el progreso del siglo decimonono por encima de él, y así desde el coro surgen contra él voces discordantes de advertencia o de reproche. La distinción viquiana entre los dos mundos, el del espíritu y el de la naturaleza, a los cuales era aplicable el criterio gnoseológico de la conversión entre lo verdadero y lo hecho, mas aplicable al primero por el hombre mismo porque ese mundo es obra del hombre, y por ello cognoscible para él, y aplicable al segundo por Dios creador, y por ello incognoscible para el hombre, no fue aceptada por la nueva filosofía que, más viquiana que Vico, al hombre semidiós lo hizo Dios, elevó la mente humana a espíritu universal o Idea, y espiritualizó e idealizó a la naturaleza, a la que, también ella como producto del espíritu, se intentó entender de manera especulativa en la “Filosofía de la naturaleza”. Destruído por tal modo este residuo de trascendencia, brilló el concepto de progreso que Vico no había divisado, pero que los cartesianos y sus secuaces del siglo dieciocho, a su manera superficialmente [255] racionalista, también de algún modo habían entrevisto o afirmado.

Pero esta carencia de conciliación la compensa esa concordancia plena entre los “descubrimientos” históricos viquianos y la crítica e historiografía del siglo diecinueve. Confirmación, ante todo, en los cánones metódicos: en la duda en torno a los relatos de los historiadores antiguos, en la reconocida superioridad de los documentos y monumentos sobre las narraciones, en la indagación de las lenguas como tesoros de los conceptos y de las costumbres primitivas, en la interpretación social de los mitos, en la importancia prestada a los desarrollos espontáneos sobre las extrínsecas comunicaciones de las civilizaciones, en la advertencia de que no se interprete la psicología primitiva con la psicología moderna; etcétera. Correspondencia en las soluciones efectivas de los problemas históricos, porque fue reafirmado el carácter arcaico y bárbaro de las civilizaciones primitivas griega y romana, y la índole aristocrática y feudal de sus constituciones políticas; el ceremonial de la antigua jurisprudencia reaparece como un poema dramático, alusivo a las acciones guerreras; el disfrazarse los héroes romanos como héroes democráticos llegó a su término con los jacobinos franceses y con sus imitadores en Italia y en otros sitios; Homero fue considerado cuanto más rudo tanto más gran poeta; la historia de Roma viene especialmente reconstruida sobre la base del derecho romano y los nombres de los siete reyes aparecieron como símbolos de instituciones y los orígenes tradicionales de Roma como tardías invenciones griegas o realizaciones sobre modelos griegos; la sustancia de la historia se instaló en la lucha económica y jurídica de patriciado y plebe, y la plebe derivada de los fámulos o clientes: la lucha de clases, que Vico había iluminado por primera vez, fue acogida como criterio de extensa aplicación a la historia de todos los tiempos y para la inteligencia de las mayores transformaciones sociales; el Medioevo atrajo almas y mentes, en especial durante la restauración que siguió al periodo napoleónico, anhelado [256] y ansiado aquel como el antagonista de la sociedad racionalista y burguesa y entendido, por tanto, como el periodo religioso, aristocrático y poético que había descubierto Vico, como la edad juvenil de la Europa moderna. Italia redescubrió así la grandeza de su Dante, y la crítica dantesca que Vico había iniciado la llevó adelante De Sanctis: como Niebhur y Mommsen maduraron su historiografía romana; Wolf y los posteriores críticos de Homero (particularmente Otfrido Müller), la teoría homérica; Cornewall Lewis, Pais y Lambert, la otra y análoga teoría suya acerca de la ley de las doce tablas; Heyne, Müller, Bachofen, la interpretación de los mitos; Grimm y otros filólogos,³ el deseo de

3. La ed. de 1922 dice «e altri filologi» (p. 256); la reed. económica de las Obras (citada la 4ª de 1980, p. 225) dice erróneamente «e altri filosofi».

una reconstrucción de la vida primitiva mediante las etimologías; Savigny y la escuela histórica, el estudio de los despliegues espontáneos del derecho, con preferencia dada a las costumbres sobre las leyes y códigos; Thierry y Fustel de Coulanges en Francia, Troya en Italia y una legión de eruditos en Alemania, la concepción del Medioevo y del feudalismo; Marx y Sorel, la idea de la lucha de clases y de los rejuvenecimientos de las sociedades por medio de retornos a estados de ánimo primitivos y a recursos de barbarie; hasta el superhombre de Nietzsche renovó, en ciertos aspectos, al héroe viquiano. Son únicamente algunos nombres, que recordamos a granel y un poco al azar, porque para recordarlos a todos y cada uno de ellos en su lugar se debería escribir la historia completa del pensamiento europeo en su fase más moderna: una historia que aún no está aún cerrada, aunque haya habido bajo el nombre de “positivismo” un paréntesis de parcial retorno al abstraccionismo y materialismo del siglo dieciocho, paréntesis que, en cambio, parece ahora firmemente cerrado.

Estos múltiples recursos de la obra de un individuo en la obra de más generaciones, este cotejo entre un individuo y un siglo, justifican una imaginativa definición [257] que se puede dar de Vico, implicándola con su desarrollo posterior: que él fue ni más ni menos que el siglo diecinueve en germen. Definición que puede valer como compendio de nuestra reconstrucción y exposición de sus doctrinas, y contribuir a hacer comprender el puesto que le corresponde en la historia de la filosofía moderna. Él debe ser colocado, en verdad, junto a ese Leibniz con el que frecuentemente ha sido comparado: mas colocarlo ahí no porque se asemeje a Leibniz, como se ha creído (las comparaciones instituidas en este sentido se han probado falsas o superficiales), sino, precisamente, porque no se asemeja para nada a este y es casi todo lo opuesto al mismo. Leibniz es el refuerzo del cartesianismo: intelectualista, a pesar de las pequeñas percepciones y del conocimiento confuso; mecanicista, no obstante el dinamismo, que quizás esté más en su imaginación que en su efectivo pensamiento; antihistórico, a pesar de su inmensa erudición histórica; cerrado a cualquier conciencia acerca de lo que sea el lenguaje, aunque fervientemente se ocupase del lenguaje durante toda su vida; antidialéctico, empero la intentada explicación del mal del universo. Respecto al idealismo posterior, la filosofía leibniziana se muestra como la expresión más perfecta de la vieja metafísica, la cual había que superar; la de Vico, en cambio, como el esbozo de la nueva metafísica que debía ser desplegada y determinada. Uno recurrió a su siglo, que se abarrotó en derredor de él; el otro, a un siglo por venir, y tuvo el desierto y el silencio en

torno a sí. Pero ni la multitud ni el desierto añaden o quitan nada al carácter intrínseco de un pensamiento.

Trad. del italiano por José Manuel Sevilla Fernández, 2020



«LA NUEVA CIENCIA»
Páginas selectas traducidas de la
***Historia de la literatura italiana* (1870)**

FRANCESCO DE SANCTIS
(1817-1883)

[FRANCESCO DE SANCTIS, *Storia della letteratura italiana*, Nápoles, Domenico Morano / Antonio Morano, 1870, 2 vols.; II, cap. XIX «La nuova Scienza», pp. 267-380.]

Traducción del italiano y nota a cargo de
José Manuel Sevilla Fernández
(Universidad de Sevilla)

RESUMEN: Traducción al castellano del cap. XIX del vol. II de la *Storia della letteratura italiana* (Nápoles, Morano, 1870) titulado «La nueva Ciencia», del historiador y pensador Francesco De Sanctis (1817-1883), que están dedicadas expresamente a Giambattista Vico. Traducción con una «Nota» de José M. Sevilla.

PALABRAS CLAVE: G. Vico, F. De Sanctis, J.M. Sevilla Fernández, *Storia della letteratura italiana* (1870), historiografía, arte, filosofía, hegelianismo.

ABSTRACT: Spanish translation of chapter XIX, vol. II of the *Storia della letteratura italiana* (Naples, Morano, 1870), entitled «The new Science», by the historian and thinker Francesco De Sanctis (1817-1883), expressly devoted to Giambattista Vico. Translation with a «Note» by José M. Sevilla.

KEYWORDS: G. Vico, F. De Sanctis, J.M. Sevilla Fernández, *Storia della letteratura italiana* (1870), historiography, art, philosophy, Hegelianism.

El texto del capítulo ha sido traducido directamente de la *Storia della letteratura italiana* de F. De Sanctis (a partir de la primera edición de 1870, v. II, pp. 267-380) para su publicación en la revista *Cuadernos sobre Vico*. La obra original es de DOMINIO PÚBLICO. Ha sido digitalizada por Google en su proyecto de digitalización de materiales de dominio público cuyos derechos ya han expirado. <http://books.google.com>.

Más que por pares ciegos, las páginas de De Sanctis sobre Vico han pasado la revisión crítica e histórica de estudios históricos, filosóficos y literarios durante un siglo y medio, constituyendo su obra uno de los referentes de la cultura universal y un modelo de crítica histórica.

STORIA
DELLA
LETTERATURA ITALIANA

DI
FRANCESCO DE SANCTIS

VOLUME SECONDO

NAPOLI

PRESSO

DOMENICO MORANO

Strada Quercia, 14.

ANTONIO MORANO

Strada Toledo, 103.

1870.

UNA NOTA
en torno a
«LA NUEVA CIENCIA». Páginas selectas traducidas de la
***Historia de la literatura italiana* (1870), de Francesco De Sanctis**

José M. Sevilla
(Universidad de Sevilla)

No cabe duda de que, como obra cumbre de la crítica histórica y literaria, pocas *Historias* pueden parangonarse a la desanctisiana «Historia de la Literatura Italiana», que vió la luz blanquiazul de Nápoles entre 1870 y siguiente. Obra para la grandeza de una Italia unificada y para la cultivada lengua italiana devenida desde las letras toscanas de los Dante y los Petrarca. No atrae únicamente el rigor de la crítica histórica y el arroyo de erudición constante que fluye de la *Storia della Letteratura Italiana*, sino que de la narración de esa *storia* emana un intrínseco placer literario que anima el goce de la lectura. En lo que se refiere al movimiento filosófico, y en relación con la configuración de una neta tradición napolitana historiográfica e historicista (que transita del historicismo absoluto de raigambre hegeliana hasta el historicismo problemático de significación viquiana), hay un nexo común en la peculiar y característica historiografía filosófica sureña, meridional, napolitana, y esa peculiaridad que define y distingue al napolitano de otros historicismos norteños justamente es Vico. Es decir, la afirmación de la tradición *viquista* del pensamiento filosófico y del *curso* viquiano de la filosofía (y a

continuación del «nuevo curso», como dice Tessitore, implicado en los estudios viquianos a partir de 1971, con Piovani y el programa del *Bollettino*). Lo hemos dicho en la Presentación del texto de Croce impreso en las páginas de este mismo volumen de la revista, por lo que remitimos a ellas, algunas atrás. La Historia de la filosofía y de la literatura italianas, la historia de la cultura moderna no habría sido tan estimulante y resplandeciente sin Vico y, por ende, sin el faro filosófico meridional, cuyo haz de luz proyecta hegelista De Sanctis hasta, una vez *desanctisado*, conducirse ese resplandor viquista por el marxismo de Labriola y de Gramsci y más aún por el liberalismo de Croce —incluso por el conservadurismo, finalmente extremo, de Gentile—, hasta iluminar hoy las costas filosóficas y culturales de pensadores-historiadores de la estirpe piovaniana en Nápoles, como Tessitore, Cacciatore, Nuzzo, Lomonaco, Sanna, y un largo etcétera de estudiosos e investigadores.

De la inmensa y excelente bibliografía sobre el pensamiento filosófico de Francesco De Sanctis, citaremos tan solo tres selectos estudios italianos (napolitanos, para más peso, compatriotas de Vico), algunos emergidos al calor del centenario desanctisiano. Son los siguientes: 1º) los textos de Benedetto Croce, *Scritti su Francesco De Sanctis*, a cargo de T. Tagliaferri y F. Tessitore (Nápoles, Giannini Editore, 2007), volúmenes editados por la Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti en su colección de «Fonti e ricerche per la storia sociale e culturale del Mezzogiorno d'Italia»; 2º) el volumen de Fulvio Tessitore, *La filosofia di Francesco De Sanctis* (Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2019; en Storia e Letteratura – Raccolta di Studi e testi, 311); y 3º) el opúsculo con el texto de una conferencia de Fabrizio Lomonaco, *Il vichismo di Francesco De Sanctis* (Nápoles, Giannini Editore, 2017; Desanctisiana, n. 4), publicado en la colección a cargo de Domenico Conte y Fulvio Tessitore (que también presentan el bello volumen de Lomonaco) y auspiciada por la Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti y por la Accademia Pontaniana.

En la recopilación de catorce escritos de Tessitore sobre De Sanctis —volumen que constituye otro peldaño más en la sólida y fructífera aportación de los *Contributi* a la teoría y la historia del historicismo—, el maestro de la Escuela Historicista napolitana lleva a cabo una «reconstrucción crítica» del pensamiento desanctisiano considerándolo desde el punto de vista de la *relectura* que, a través de Manzoni y de Leopardi, De Sanctis realiza de la tradición napolitana historiográfica y filosófica no-metafísica de los siglos XVIII

y XIX, desde Vico hasta Cuoco. En interpretación de Tessitore, y siguiendo la consideración croceana de que De Sanctis es «un verdadero filósofo», no hay duda de que estamos ante «un auténtico filósofo» —al que, como ya nos anuncia el autor en su Prefacio, hay que apreciar como filósofo problematista-crítico y no, en cambio, sistemático—. Se habla de un «filósofo historiador», al que no hay que confundir con un «historiador filosófico». De los catorce escritos recopilados por Tessitore, destacamos —además de los más esencialmente dedicados a historicismo— el centrado en «*La Storia della letteratura italiana*» (pp. 97-130), obra desanctisiana que, para Tessitore, traza la *intrahistoria* —por usar la expresión unamuniana— de la cultura italiana; y aquel otro que parangona a «Croce e De Sanctis» (pp. 387-423). Y aunque Vico tiene, como era de esperar, una presencia permanente en todo el volumen, muestra un mayor asentamiento en las páginas de los ensayos dedicados a «*La scienza e la vita*» (pp. 189-202) y a «*Le Lezioni sulla letteratura italiana del secolo XIX*» (pp. 203-286), así como en la Parte II del segundo escrito, titulado «Settembrini, De Sanctis, Spaventa» (pp. 303-320).

Por su parte, la disertación de Lomonaco, acogida en poco más de una veintena de páginas cuidadosamente impresas, ofrece un recorrido por algunos lugares del viquismo (en compensación pero también en contraste con el hegelismo) desanctisiano a través de un relato bien estructurado acerca de la fortuna de Vico dentro de la maquinaria crítico-literaria de De Sanctis. Un relato lleno de erudición y datos, como acostumbra Lomonaco, que además de desbrozar y limpiar un camino historiado de autores con paradas y fondas en Vico, nos ofrece también un desvelamiento de la «matriz viquiana» que De Sanctis advierte en la «lógica de la historia» y que, además, impulsa la comprensión de la sucesión de géneros literarios, fundamental en la crítica-literaria. Sin embargo, uno de los aspectos que más interesa destacar es, como hemos mencionado ya, la *compensación* ejercida por el viquismo sobre el hegelismo, en el que De Sanctis busca su vertiente más historicista y menos espiritualista. Como advierte Lomonaco:

Al filósofo de la *Ciencia Nueva* le es atribuido el descubrimiento del “principio social o histórico” desde el que se mueve la “escuela histórica”. La “filosofía de la crítica” llega a ser la brújula del tratamiento orientado a la llegada al puerto hegeliano, al “más grande monumento de crítica, que haya hoy, y que pueda responder a la idea, que debemos formarnos del arte”. De Hegel intenta De Sanctis enfatizar el aspecto historicista, la delineación de la historia del arte y la evolución de sus

tres momentos (el simbólico, el clásico y el romántico), resistiéndose a la dimensión vertical de la dialéctica del espíritu que subordina el arte a la filosofía (la “muerte del arte”) e insistiendo, en cambio, en la recíproca autonomía de ambos.¹

Son distintos los momentos matriciales de Vico que recorre Lomonaco en relación con las gestaciones críticas desanctisianas a lo largo de la vida del historiador y crítico literario, mas al llegar a la *Storia della letteratura italiana* de 1870 no hay duda de que se muestra convencido de la idea de *hacer historia de la historia*, o sea, «nueva Ciencia»; y de la fusión de teoría y praxis que se erige en clave de modernidad (y corrobora el proyecto de Vico de una «Pratica della scienza nuova»). Y ahí se muestra la originalidad y novedad del capítulo que hemos traducido: «La nueva Ciencia».

La “nueva ciencia” es el penúltimo capítulo de la obra que se corresponde con un nuevo modo de entender la vida y las posibilidades de una futura renovación social y moral. Y, bien visto, Vico es el último exponente de un mundo decaído y el primer anticipador de la modernidad. La fuerza o, mejor, su originalidad están en el escrupuloso examen del presente y en el equilibrado discernimiento de lo caduco y de lo eterno; [...]. “Para rehacer la sociedad no basta con condenarla; hace falta estudiarla y comprenderla”. En consecuencia, la raíz de la historia no coincide con la conciencia individual, sino con el “género humano”, con la “razón viviente”, verdadera y propia filosofía de la autoridad en la que De Sanctis identificaba el éxito de la convergencia de las prerrogativas del intelecto con las necesidades de la voluntad, las exigencias de la filosofía con las experiencias de la filología.²

El texto que hemos traducido al castellano, y que aquí estamos presentando, corresponde al capítulo diecinueve del segundo volumen de la *Storia della letteratura italiana* de De Sanctis, tomándolo de la primera edición napolitana en 1870.³ En nuestra traducción figuran entre corchetes y en cuerpo menor los números de página correspondientes a esta edición (1870), texto base tomado para la traducción de las páginas 339-364.

1. F. LOMONACO, *Il vichismo di Francesco De Sanctis*, Nápoles, Giannini Editore, 2017, p. 9.

2. Ib., pp. 20-21.

3. FRANCESCO DE SANCTIS, *Storia della letteratura italiana*, Nápoles, Domenico Morano - Antonio Morano, 1870, 2 vols.; II, cap. XIX «La nuova Scienza», pp. 267-380. Traducción de las pp. 339-364.

El autor lo dedica en una primera parte principalmente a Bruno, algo a Campanella y menos a Galileo. Y luego a Vico, que son las páginas del capítulo aquí seleccionadas. Lo que se puede leer a continuación, para que ya inmediatamente finalicemos, tiene un eco posthegeliano en la Filosofía del Espíritu. Hasta el punto de que puede concluirse con De Sanctis, en su capítulo XX «La nueva literatura», citando la página 469 del volumen segundo de la edición manejada, que:

El espíritu tiene sus leyes, como la naturaleza; la historia del mundo es su historia, es lógica viva, y se puede determinar *a priori*. Religión, arte, filosofía, derecho, son manifestaciones del espíritu, momentos de su explicación. Nada se repite, nada muere; todo se transforma en un progreso continuo, que es el espiritualizarse de la idea, una conciencia siempre más clara de sí, una mayor realidad.

En estas ideas codificadas de Hegel se recuerda a Maquiavelo, Bruno, Campanella, y sobre todo a Vico. Pero un Vico *a priori*. Aquellas leyes que él extraía de los hechos sociales, ahora se encuentran *a priori* en la naturaleza misma del espíritu. Nace un apéndice de la *Ciencia Nueva*, su metafísica bajo el nombre de Lógica, comparecen verdaderas teogonías, o epopeyas filosóficas, con sus ramificaciones. Tiene la filosofía de las religiones, la historia de la filosofía, la filosofía del arte, la filosofía del derecho, la filosofía de la historia, iluminadas por el astro mayor, la Lógica, o, como dice Vico, la metafísica. Todo el contenido científico se ha renovado. Y no solo en el orden moral, sino también en el orden físico. Tiene tanto una filosofía de la naturaleza, como una filosofía del espíritu. Sin embargo, no son más que una sola y misma filosofía, momentos de la Idea en su manifestación.

* * *

suo stato di fidanzata. Ma tutti i piaceri erano fatiche e le noie per la Augusta.

tempo che precedette le sue fidanze dal frequentare le società e le cose come in un mondo di splendore e di gloria, e del resto le si dice di più? Ma dove desidero quello che amava, che diceva l'ossessione al mondo di far meno il fassardola, e di giovanire con impaccio in cui l'addire sua, chiamava carezzevoli, nell'esaltamento, troppa insufficienza per rimare la

ativa strinse, mentre, due al corsetto, assise espansioni, sorella rindendo, o meticolatura.

sta capricciava di nuovo contro la era stata fatta, o volgeva le spalle al fidanzato, per fare sul taglio di una veste

Ma questa invece s'indispetti, voleva assolutamente che Augusta l'accompagnasse all'altare. Voleva alla sorella un bene a modo suo; s'era cacciata in testa di averla al posto d'onore, al

di frequentare le feste. Era così giovane, il ballare tanto! Poteva negarle d'una conversazione? Era così fe-

ad un circolo brillante di pella era il qualche volta passato a lui vano la menzava alla vita pacifica e qualche rimandava in l'che qualche cava, che non come se l'bastava la vglie, un sorbella bocca nire ogni riempire il gioia e di r

Certamente sarebbe stata grata se fosse insensibile a ed essa non

La mamma felice vedentezza di queche dal gioir nascita era della famiglia solo che dre non fosse bastanza per questo spettacolo voti per no Augusta pure partecipale felicità.

In ogni al-

sta vita frivola della padrascinato a conseguenze dsi poterono evitare in grazia e speciali



ESTINTI ILLUSTRI: FRANCESCO DE SANCTIS, m. il 29 dic. 1883 a Napoli.

(Vedi la biografia a pagina 22).

Grabado de F. De Sanctis obra —firmada en la solapa del busto— del litógrafo e ilustrador milanés AMBROGIO CENTENARI (1845-1916) en *L'illustrazione popolare*, Fratelli Treves Editori, Milán, 1884, vol. XXI, n. 2 (13 enero 1884), p. 28. Grabado original sobre fondo color sepia; virado a b/n por motivos de edición en *Cuadernos sobre Vico*. En el mismo número de la revista de 1884 hay una primera entrega del ensayo de De Sanctis «La merina di Giacomo Leopardi» (pp. 22 y 26) y una columna de la revista rememorando la figura biográfica del «Estinto ilustre» (p. 22, col. 3). Obra de DOMINIO PÚBLICO. Volumen de la revista digitalizado por Google.

«LA NUEVA CIENCIA»
Páginas selectas traducidas de la
Historia de la literatura italiana (1870)»

Francesco De Sanctis
(1817-1883)

[FRANCESCO DE SANCTIS, *Storia della letteratura italiana*, Nápoles, Domenico Morano / Antonio Morano, 1870, 2 vols.; II, cap. XIX, «La nuova Scienza», pp. 267-380. Traducción al castellano de las pp. 339-364. Obra de DOMINIO PÚBLICO.]

[339]

La inferioridad intelectual de los italianos era ya un hecho conocido en la Europa docta, y atribuían la razón de ello al mal gobierno papal-español. Los mismos italianos habían tomado ahora conciencia de su decadencia, y no estando ya acostumbrados a pensar con cabeza propia, atendían con avidez las ideas ultramontanas, y mendigaban elogios a los forasteros. Juan Le Clerc escribía anualmente en su Biblioteca una especie de inventario razonado sobre obras nuevas. ¿Y qué afortunado italiano era el que podía tener un pequeño lugar allí dentro? La lengua francesa se había hecho común y tomaba el puesto de la latina. Fue un movimiento de importación lento, e impedi-

do por muchos obstáculos, además de vivamente combatido en las academias y en las escuelas, donde reinaban Suárez y Álvarez entre intérpretes y comentadores. La física de Descartes penetró en Nápoles setenta años después de su muerte, cuando ya había sido olvidada en Francia, y no se tenía aún noticia de su Método ni de sus Meditaciones. Grocio circulaba por las manos de unos pocos. De Spinoza y de Hobbes su solo nombre despertaba horror. De Juan Locke, apenas una pista. Un movimiento se anunciaba en los espíritus, esa vaga sensación de necesidad de aventuras, que testimonia el retorno de la vida. [340] Parecía que el cerebro se despertase tras un largo sueño. Los Renatistas penetraban en las escuelas con sus estrepitosos métodos, como los llamaba Vico, promotores de ciencia fácil y segura. Definiciones, axiomas, problemas, teoremas, escolios, postulados expulsaban de sus sedes a silogismos, entimemas y sorites. Al *quod erat demonstrandum* sucedía el *ergo*. Llamaban pedantes a los peripatéticos, y éstos los llamaban a ellos charlatanes. Siempre igual. Lo viejo es la pedantería, y lo nuevo la charlatanería. Y hay algo de verdad en ello. Porque lo viejo en su decrepitud y estancamiento tiene algo de pedante; y lo nuevo en su juvenil exageración tiene algo de charlatán. Cada uno de ellos tiene su lado débil, que no puede ser escondido al ojo oculto y apasionado del adversario.

La reforma cartesiana en Italia no produjo ningún producto científico serio, como ocurre con cualquier ciencia importada en vez de salida de una lenta elaboración del espíritu nacional. Fue útil como medio de difusión de las nuevas ideas. Expulsadas de Italia con hogueras, con los exilios, con las torturas y con los cuchillos, entraron de nuevo bajo la protección de las ideas cristianas. La reforma fue llamada *platonismo cartesiano*, y tenía aire de volver a bendecir la religión en nombre de la filosofía. Ante ese rápido movimiento de ideas, la inquisición, preocupada por su abierto enemigo Spinoza, dejaba pasar al nuevo Platón que, al menos, no tocaba los dogmas. Los peripatéticos invocaron la inquisición contra los novatores, y los novatores respondieron proclamando a Aristóteles enemigo de la religión. Así, el movimiento comenzaba en Italia con el permiso, o al menos la tolerancia, de Roma. Y era un movimiento arcádico, confinado en las abstracciones y respetuoso hacia todas las instituciones. El movimiento permanecía superficial, pero se difundía, ganaba ánimos hacia las novedades, superaba a los peripatéticos, se infiltraba en la nueva generación, la poseía en comunión con Europa, y preparaba la transformación del espíritu nacional.

El movimiento científico serio salió de allí donde se había [341] detenido, del seno mismo de la erudición. El estudio del pasado era como una gimnasia intelectual donde el espíritu recuperaba sus fuerzas. A las colecciones sucedieron las ilustraciones. Y se desarrolló un espíritu de investigación, de observación, de comparación, del que se originaba naturalmente la duda y la discusión. El nuevo espíritu perseguía a los eruditos entre los antiguos monumentos. Ya no eran simplemente eruditos, eran ya críticos. En Europa la crítica surgió del libre examen y de la rebelión; eran cosa herética. En Italia era, en cambio, parte de Arcadia, un ejercicio intelectual sobre el pasado, y se les dejaba hacer. El crítico de Europa era Bayle; el crítico de Italia era Muratori. Sus vastas y diligentes recopilaciones *Rerum italicarum scriptores*, *Antiquitates medii aevi*, *Annali d'Italia*, *Novus Thesaurus Inscriptionum*, la *Verona illustrata* y la *Storia diplomatica* de Escipión Maffei, las ilustraciones de Fabbretti, marcan este periodo donde la ciencia es aún erudición, y en donde en la erudición se desarrolla la crítica. Todavía no es filosofía, pero está ya en buen camino, fortificado por la diligencia de la investigación y por la paciencia de la observación. Muratori está muy cercano a Galileo por su espíritu positivo y modesto, por su justo criterio. Y porque también él se atrevió. Osó combatir el poder temporal, osó poner en guardia a los italianos contra los errores y las ilusiones de la fantasía. Si no le cayó una condena fue por la inteligente tolerancia de Benedicto XIV, quien dijo que *las obras de los grandes hombres no se prohíben*, y que *la cuestión del poder temporal no era materia dogmática ni de disciplina*. También Maffei le pareció incrédulo a Tartarotti, porque negaba la magia, y le pareció herético al padre Concina porque escribió *De' teatri antichi e moderni*; mas aquel buen Papa decretó que *no se debían abolir los teatros, si bien tratar de buscar que las representaciones sean lo más honestas y probables posible*. La Italia papal era más papista que el Papa.

Un Arcade fue también Juan Vicente Gravina, todo él Grecia y Roma, todo Papado e Imperio, entre textos y comentarios, de espaldas a Europa. Dogmático y absolutista, [342] sentencia y discute poco, con estilo monótono y plúmbeo. Es el pedante italiano todavía, sepultado bajo el peso de su doctrina, sin inspiración ni originalidad, y vacío tanto de sentimiento como de imaginación. Sin embargo, se siente que estamos ya hacia el final del siglo. Ya no tenemos delante al erudito que recoge y discute textos, sino al crítico que se vale de la historia y de la filosofía para ilustrar la jurisprudencia, que se eleva hacia un concepto del derecho para buscar en él el principio gene-

rador. Incluso su *Ragion poetica*, que si bien no muestra gusto y sentimiento por el arte no es por culpa suya, se sale de los límites empíricos de la pura erudición y ofrece reflexiones de carácter general.

He aquí otro hombre de ingenio, el veronés Francisco Bianchini. ¿En qué piensa este? Piensa en los asirios, medos y troyanos. No recopila, sino que piensa, es decir, escruta, coteja, enjuicia, conjetura, pretexto y construye. Los monumentos no siguen siendo más letra muerta; hablan, ilustran la cronología y la historia. Por medio de éstos se establecen las fechas, las épocas, las costumbres, los pensamientos, los símbolos, se remonta uno hasta el mundo prehistórico; en esta geología de la historia los hechos y los hombres se confunden, se estrechan, se convierten en fábulas, y las fábulas llegan a ser ideas. Su historia apareció en 1697. Vico tenía veintinueve años.

La erudición generó, por tanto, la crítica. En Italia se despertaba el sentido histórico y el sentido crítico. Y se despertaba no desde lo vivo, sino desde lo muerto, en el estudio del pasado. Este era el carácter de su progreso científico. Quienes se ocupaban por su cuenta del presente, eran cerebros desplazados. Y entre esos extravagantes cerebros estaba el milanés Gregorio Leti, que sacó a la luz la crónica escandalosa de la época con un estilo que quiere ser europeo y no es italiano; y también Ferrante Pallavicino en su *Corriere svaligiato*, una especie de sátira *omnibus*, donde hay para todos. En aquel vacío de la inteligencia desperdiciaron el ingenio en argumentos grotescos, y en formas que aparentemente ingeniosas [343] eran sin embargo chistosos juegos de palabras, un *seicentismo* arcádico. El canónigo Garzoni escribió el *Teatro de' cervelli mondani*, el *Ospedale de' pazzi incurabili*, la *Sinagoga degl' ignoranti*, el *Serraglio degli stupori del mondo*.¹ Son discursos académicos, cargados de indigesta erudición, más curiosa que sosa; los cuales eran la verdadera plaga de Italia, que atestaban una cultura verbosa y pedante, sin seriedad alguna de propósito ni de medios. El más conocido de estos doctos, de los que había muchísimos, es Antón María Salvini, de seso desordenado, corazón flaco y pobre imaginación, una vida vacía. Y quiso traducir a Homero.

En medio de tanta erudición crecía Vico. Estudió la filosofía en Suárez, la gramática en Álvarez, el derecho en Vulteio. Pedagogo en casa de los Rocca, en Vatolla, un pueblecito del Cilento, se encerró durante nueve

1. «Teatro de los cerebros mundanos»; «Hospital de locos incurables»; «Sinagoga de los ignorantes»; «Serrallo de los estupores del mundo». [N. del T.]

años en la biblioteca del convento, y allí se formó como Campanella. Cuando, completado su trabajo, regresó a Nápoles, era ya un hombre culto, como podía serlo un italiano, y hubo muchos entre los jesuitas. Era el tiempo de Muratori, Fontanini, el Abate Conti, Maffei, Salvini. Doctísimo, muy erudito era Leonardo de Capua, y Tomás Cornelio era gran latinista: así lo califica Vico, el cual conocía a fondo el mundo griego y latino, Aristóteles y Platón con todas sus interpretaciones hasta ese tiempo; admiraba del *cinquecento* [s. XVI] ese mismo mundo revivido por los Ficino, los Pico, los Mateo Acquaviva, los Patrizi, los Piccolomini, los Mazzoni; gran experto en literatura, arqueología, jurisprudencia; si el Medioevo lo había juntado con la Escolástica y con Aristóteles, el *cinquecento* con Platón y Cicerón; de los acontecimientos europeos sabía cuanto era posible en Italia. Era un docto de la Renovación, que se sacudió el polvo del Medioevo y buscaba la vida y la verdad del mundo antiguo. Su saber era erudición, la forma de su pensamiento era latina, y su contenido normal era el derecho romano. Abogado sin clientes, ejerció de literato y de maestro de escuela. Ya habían pasado [344] los tiempos de Pedro Aretino. La literatura sin la enseñanza estaba pobre y desnuda, como la filosofía. Iba por las casas enseñando, y según la ocasión, o a demanda, hacía canciones, disertaciones, oraciones, biografías. Lo conoció don José Lucina, *hombre de una inmensa erudición griega, latina y toscana en todas las especies del saber humano y divino*, y se lo dio a conocer a don Nicolás Caravita, un preeminente abogado y *gran favorecedor de los literatos*. Vico, en parte por mérito y en parte por protección, fue profesor de retórica en la universidad. Una vida simple y ordinaria desde 1668 a 1744. Vida académica, tranquila de erudito italiano, formado en las bibliotecas y ajeno al mundo, permaneció arraigado al suelo de su patria. El movimiento europeo le llegó a través de su biblioteca, y le resultó de la forma más anti-pática para sus estudios y para su genio. Le arribó adosado a la física de Gassendi, y luego a la física de Boyle, y después a la física de Descartes. Esa era la gran novedad, pensaba nuestro erudito; mas eso lo han dicho ya Epicuro y Lucrecio. Y para comprender a Gassendi se puso a estudiar a Lucrecio. Mas la novedad gusta. Física, la física quiere ser, según decía la nueva generación, máquinas; no lógica escolástica sino Euclides; experimentos, matemáticas; la metafísica hay que dejarla a los curas. ¿A dónde iba Vico con su erudición y con su derecho romano? Reaccionó, y buscó la física no con las máquinas y los experimentos, sino en sus estudios de erudito.

Las ciencias positivas apenas entraban en el gran cuadro de su cultura, y matemáticas sabía no más que las de Euclides, valorando *a las mentes universalizadas ya por la metafísica que no es fácil ese estudio propio de ingenios minuciosos*. Entonces buscó la física fuera de las matemáticas y fuera de las ciencias experimentales, la buscó entre los tesoros de su erudición, y la encontró en los números de Pitágoras, en los puntos de Zenón, en las divinas ideas de Platón, en la antigua sabiduría itálica. Europa tenía a Newton y a Leibniz; y en Nápoles se imprimía *De antiquissima* [345] *Italorum sapientia*. Eran dos culturas, dos mundos científicos que chocaban entre sí. De una parte estaba el pensamiento creador, que hacía la historia moderna; por otra, el pensamiento crítico que meditaba sobre la historia pasada. Encerrado en su erudición, separado en su biblioteca del mundo de los vivos, cuando Vico regresó a Nápoles halló una nueva causa de asombro. Toda la física que había dejado, la hallaba ahora toda metafísica. Las Meditaciones y el Método de Descartes habían producido la nueva manía. Vico se disgustó con una ciudad que cambiaba de opinión de un día a otro, *como moda de vestir*. Y se sintió extranjero, y allí permaneció por algún tiempo extraño y desconocido. Veía el movimiento a través de sus estudios y de sus prejuicios.

Aquellas físicas atomistas le parecía que solo conducían al ateísmo y a la moral del placer, y las acusaba de falso posicionamiento, porque el átomo, su principio, era un cuerpo ya formado, por lo que era principiado y no principio, así que estuvo buscando el principio más allá del átomo en los números y en los puntos. Soplaban en él el mismo espíritu de Bruno y de Campanella. Se sentía conciudadano de Pitágoras y discípulo de la antigua sabiduría itálica. En cuanto al método geométrico, refutaba su admisión como panacea universal; era bueno en ciertos casos, y podía usarse sin ese lujo de formas externas en las que se veía ambición, pretensión y charlatanería. El *Cogito* le pareció, de este modo, tan poco serio como el átomo. También era principiado y no principio; daba fenómenos, no daba la ciencia. Enjuició a Descartes como hombre muy ambicioso y también algo impostor, y su Método, donde anulando la ciencia con la varita mágica de su *Cogito* la hace reaparecer a continuación, le parecía un artificio retórico. Le escandalizaba aquel *De omnibus dubitandum* suyo. Esa tábula rasa de todo el pasado, ese desprecio por toda tradición, por cualquier autoridad, cualquier erudición, lo hería en sus estudios, en su creencia y en su vida intelectual, y se [346] defendía con vigor lo mismo que son defendidas del ladrón las cosas y

la vida. La difusión de la cultura, la multiplicidad de libros, esos métodos estrepitosamente abreviativos, aquella superficialidad de estudios con tanta audacia de juicios, fenómenos naturales de cada transición cuando un mundo desaparece y otro llega, impulsaban su enojo. Acostumbrado a los estudios severos y profundos, a pensar con los sabios y a escribir para los sabios, le molestaba esa tendencia a vulgarizar la ciencia, esa rápida propagación de ideas superficiales y malvadas. Y se enojaba con la prensa. Se vanagloriaba de no pertenecer secta alguna. Y ese era su punto débil. Colocado entre dos siglos, en aquel conflicto de dos mundos que se daban las últimas batallas, no estaba ni con unos ni con otros, y se lamentaba de ambos dos. Era demasiado adelantado para los peripatéticos, los jesuitas y los eruditos; y era demasiado atrasado para los otros. Éstos hallaban ridículos sus puntos metafísicos; aquellos hallaban avanzadas sus etimologías y sospechaban de su erudición. Era tan solo un partido independiente,² como se diría hoy, la razón serena y superior que advierte las lagunas, las contradicciones y las exageraciones, mas una razón aún desarmada, solitaria, sin seguidores, fuera de los intereses y de las pasiones, por tanto, apenas advertida y sin eficacia en el fervor de aquella lucha. Si tras el crítico hubiese estado el hombre con un poco del espíritu propagandista y apostólico de Bruno y de Campanella, habría sido víctima de los unos y de los otros. Pero era un filósofo inofensivo, todo cátedra, casa y estudio, y guerreaba contra los libros, respetuosísimo hacia los hombres. Además, sus obsesiones se quedaban en las altas regiones de la filosofía y de la erudición, donde pocos podían seguirlo, y lo dejaron vivir en las nubes, estimado por su doctrina, y venerado por su piedad y bondad. Consciente y descontento de su soledad, se obstinó, *bendiciendo no haber tenido maestro sobre cuyas palabras haber jurado, y agradeciendo aquellas selvas, entre las cuales,[347] guiado por su buen genio, había llevado a cabo al mayor curso de sus estudios*. El latín resultaba molesto, y él lo puso junto al griego y al toscano, y todo fue latín. Estaba de moda el francés, y no quiso aprender francés. La lectura tendía a lo nuevo, y él acusaba a esta lectura de no estar *ni animada por la sabiduría griega, ni vigorizada por la grandeza romana*. En la medicina era seguidor de Galeno y en contra de los modernos, *llegados a escépticos por las mismas mutacio-*

2. Un «terzo partito, come si direbbe oggi» (p. 346). Un “verso libre”. [N. del T.]

nes de los sistemas de la física. En Derecho recriminaba a los eruditos modernos, y permanecía con los antiguos intérpretes. Alababan la evidencia de las matemáticas, y él permanecía entre los misterios de la metafísica. Predicaban la razón individual, y él les oponía la tradición, la voz del género humano. Los hombres populares, los progresistas de aquel tiempo, eran Leonardo de Capua, Cornelio, Doria, Calopreso, que estaban con las ideas nuevas, con el espíritu del siglo. Él era un reaccionario, con una larga cola, como se diría hoy. La cultura europea y la cultura italiana se encontraban por primera vez, la una maestra y la otra sierva. Vico se resistía. ¿Era la vanidad del pedante? ¿Era fiereza de gran hombre? Se resistió a Descartes, Malebranche, Pascal, cuyos *Pensamientos* eran como *luces dispersas*, a Grocio, Puffendorf, Locke, cuyo *Ensayo* era *la metafísica del sentido*. Se resistía, pero los estudiaba más de lo que hicieron los novatores. Se resistió como quien siente su fuerza y no se deja abrumar. Aceptaba los problemas, combatía las soluciones, y las buscaba por sus vías con sus propios métodos y sus estudios. Era la resistencia de la cultura italiana, que no se dejaba absorber y que estaba anclada en su pasado, mas resistencia del genio que buscando en el pasado encontraba el mundo moderno. Era el retardado que mirando hacia atrás y yendo por su camino se halla al final en primera fila, delante de todos aquellos que lo precedían. Esta era la resistencia de Vico. Era un moderno que se sentía y se creía antiguo, y que resistiéndose al nuevo espíritu recibía a este dentro de sí. [348]

Bacon le había causado una gran impresión. Tras Platón y Tácito, era su hombre. Su libro *De augmentis scientiarum* le hizo decir: Roma y Grecia no han tenido un Bacon. Hallaba en él en conjunto el sentido ideal de Platón, el sentido práctico de Tácito, la sabiduría refleja de uno y la sabiduría vulgar del otro. Y a continuación, abría nuevos horizontes. Había estudiado mucho, pero su ciencia no era más que un libro cerrado, al que quedaba mucho que añadir y mucho por reformar. Él también quería aportar lo suyo *a la suma que constituye la república universal de las letras*. Ya no es un erudito inmovilizado en el pasado, sino un reformador, un investigador. Critica, duda, examina, profundiza. Siente el mordisco del nuevo espíritu. En sus estudios de la antigua sabiduría itálica ve ya el diseño de las *etimologías gramaticales*, el desprecio de la erudición vulgar; el hombre que intenta nuevas vías, que entrevé nuevos horizontes, busca entre los particulares las altas generalidades.

Más tarde le aconteció Grocio, que llegó a ser su *cuarto autor*. Grocio completa a Bacon. Ese vio que *todo el saber humano y divino tenía que suplirse en aquello que no tiene, y enmendarse en lo que tiene; pero en torno a las leyes no se alzó demasiado al universo de las ciudades ni a la visión de todos los tiempos, ni a la extensión de todas las naciones*. Grocio le ofrece un Derecho universal, en el que *ha sistematizado toda la filosofía y teología*. El comentador del derecho romano se siente elevado a filósofo. Con Grocio busca una filosofía del Derecho, y se hace su intérprete: más tarde refleja que es un herético, y lo deja estar.

La materia de su cultura es siempre aquella del derecho romano, la historia romana, la antigüedad. Su física es pitagórica, y su metafísica platónica, conciliada con su fe. Base de su filosofía es lo Ente, lo Uno, Dios. Todo viene de Dios, y todo torna a él, lo *unum simplicissimum* de Ficino. El hombre y la naturaleza son sus sombras, sus [349] fenómenos. La ciencia es conocer a Dios, *perderse uno mismo en Dios*. Y viene del Dios de Campanella, la eterna luz, el raciocinio eterno, con sus primordiales *nosse, velle, posse*. Hasta aquí Vico está en un lugar común. Su erudición y su filosofía caminan en línea paralela y no se encuentran. No hay ficción. Hay el asceta, el teólogo, el platónico, el erudito, hay el italiano de aquel tiempo en el estado ordinario de sus creencias y de su cultura.

Dentro de esta cultura y contra estas creencias va a atentar Descartes. La cultura no tiene valor: del pasado hay que hacer tábula rasa. Dadme materia y movimiento y yo haré el mundo. La verdad te la da la conciencia y el sentido. ¿Qué venía a ser la erudición de Vico, la física de Vico, la metafísica de Vico? ¿Qué llegaban a ser las divinas ideas de Platón?, ¿y el *simplicissimum* de Pitágoras?, ¿y el derecho romano, la historia, la tradición, la filología, la poesía, la retórica, no eran ya buenos para nada? En la violenta contradicción supo Vico hallar sus fuerzas. Salió de la vaguedad y de lo común, y encontró un terreno, un problema, un adversario. Su erudición se espiritualizaba. Su filosofía se concretaba. Y se completaban la una en la otra.

Ya no se pierde en los accesorios; ve y al momento ataca la adversaria doctrina desde su base. Quiere derribar a Descartes. Y con el mismo golpe derriba toda la nueva ciencia, y no yendo hacia atrás, sino andando hacia delante. Su refutación de Descartes es completa. Es la última palabra de la crítica. Mas su crítica no es solo negativa; es creadora; la negación se resuelve en una afirmación más amplia, que arrastra consigo, como fragmentos de

verdad, a las nuevas doctrinas, y las realoja y pone en su lugar. La nueva ciencia, la ciencia de los hombres nuevos, halla en la *Scienza nuova* su límite, y por tanto su verdad.

La nueva ciencia, salida de la lucha religiosa y política, está en estado de guerra contra el pasado, al que combate bajo todas sus formas. La tradición, la autoridad, la fe [350] es su enemigo, y busca refugio en la fuerza y en la independencia de la razón individual; los universales, los entes, las quiddidades le fastidian con la metafísica, y por ello busca su base en la psicología, en la conciencia; lo sobrenatural, el sobremundo, ofenden su intelecto adulto, y les opone el estudio directo de la naturaleza, la física en su sentido más general, las ciencias positivas; a la jerga escolástica se busca un antídoto en la precisión de las matemáticas, en el método geométrico; a los misterios, las cábalas, las ciencias ocultas, a las abstracciones opone la experiencia irradiada desde la observación, la percepción clara y distinta, la evidencia de la conciencia y del sentido; a la sociedad en el estado de corrupción opone el hombre íntegro y primitivo, la naturaleza del hombre, de la que recaba los principios de la moral y del derecho. Este es el espíritu de la nueva ciencia: naturalismo y humanismo, física y psicología: bajo la máscara de Platón porta Descartes la bandera.

Pero no engaña a Vico, que le arranca la máscara. Tú no eres más que un epicúreo. Tu física es atomista, tu metafísica es sensista; tu tratado sobre las Pasiones parece hecho más para médicos que para filósofos: sigue la moral del placer. Combatiendo a Descartes, la pregunta se extiende y alcanza en su esencia a todo el nuevo movimiento. También es una abstracción. Es una ideología empírica, idea vacía y vacío hecho: Lo importante no está en decir: yo pienso; ¡la gran novedad! Sino en explicar cómo el pensamiento lo hace. Lo importante no es observar el hecho, sino examinar cómo el hecho se hace. Lo verdadero no está en su inmovilidad sino en su devenir, en su *hacerse* [*farsi*]. La idea es verdadera capturada en su hacerse. El pensamiento es movimiento que va de un término a otro, es idea que se hace, se realiza como naturaleza, y retorna idea, se repiensa, se reconoce en el hecho. De ahí el *verum et certum*, o que verdadero y hecho son convertibles, en lo hecho vive lo verdadero; lo hecho es pensamiento, es ciencia; la historia es una ciencia, y como hay una lógica para el movimiento de las ideas, [351] hay también una lógica para el movimiento de los hechos, una *historia ideal eterna*, sobre la que corren las historias de todas las naciones.

He aquí requeridas tradición, autoridad y fe; aquí están filología, historia, poesía, mitología, y toda la tradición volviendo de nuevo al seno de la ciencia. La historia está hecha por el hombre, como las matemáticas, y por ello es ciencia no menos que las demás. Es el pensamiento el que hace aquello que piensa, es la *metafísica de la mente humana*, su *constancia*, su proceso de formación según las leyes fijas del pensamiento humano. Por eso su base no se encuentra en la conciencia individual, sino en la conciencia del género humano, en la razón universal. Los nuevos filósofos quieren rehacer el mundo mediante sus principios absolutos, con sus derechos universales. Mas no son los filósofos quienes hacen la historia, y el mundo no se rehace por medio de abstracciones. Para rehacer la sociedad no basta con condenarla, hace falta estudiarla y comprenderla. Esto es lo que hace la Ciencia nueva.

A Vico no le basta con sentar las bases; mete mano a la construcción. Si la historia tiene su constancia científica, si está hecha de pensamiento, ¿cómo se hace; cuál es su proceso de formación? Que la historia sea una ciencia no era cosa nueva en la filosofía italiana. A la historia formada desde el arbitrio divino y el azar, Maquiavelo había contrapuesto ya la fuerza de las cosas, el espíritu de la historia eterno e inmutable. El intelecto universal, de Bruno, y la razón que gobierna el mundo, de Campanella, también reingresan en la misma idea. Platón, con sus ideas divinas, le ofrecía ya el hilo a Vico. Lo importante era ejecutar el problema, cuyo dato estaba dado, era hallar las leyes de este espíritu de la historia, el *probar por causas*, el generar la historia como el hombre genera las matemáticas; el hacer la historia de la historia, tal era la realización de una ciencia nueva. En esta historia ideal él *descubre las guisas dentro de las modificaciones de nuestra misma mente humana*, busca la base en la naturaleza del hombre, doblemente como es espíritu y cuerpo. Es una [352] psicología aplicada a la historia. Establece algunos cánones psicológicos, que el llama *Dignidades* o principios. El concepto es el siguiente: que el hombre, en cuanto ser natural, obra por los instintos bajo la presión de sus necesidades, intereses y pasiones; pero que se hallen justamente así hace que se desarrolle como ser pensante, como Mente; es lo que en sus obras más groseras y corpulentas se da como una imagen velada, la impresión o presentimiento. Imagen que se va aclarando conforme *la mente se despliega más*, hasta que el pensamiento se manifiesta en su propia forma, obra como reflexión o filosofía. Este, que es el curso natural de la vida individual, es también el curso natural e historia de todas las naciones,

mientras que este no sea interrumpido o desviado por la violencia extrínseca, como en su florecimiento Numancia fue oprimida por los romanos. Por eso en las naciones hay tres edades: la divina, la heroica y la humana. Las precede el estado salvaje o de simple barbarie, donde el hombre es siervo del cuerpo, y va como una *fiera vagando por la gran selva de la tierra*. La libertad consiste en *poner freno a los movimientos de la concupiscencia, procedente del cuerpo, y darles otra dirección que viene de la mente y que es la propia del hombre*. Según se despliega la mente, o se hace más inteligente, se desarrolla la libertad y prevalece la razón o *la humanidad*. La primera edad razonable o sociable, la edad divina, surge con los matrimonios y la agricultura, cuando, *por los primeros rayos tras el diluvio universal*, los hombres *se humillaron ante una fuerza superior que imaginaron ser Júpiter, y todas las utilidades humanas y todas las ayudas a sus necesidades imaginaron ser Dioses*. Entonces, renunciando a la sensualidad errante, tuvieron mujeres ciertas, hijos ciertos, y ciertas moradas; surgieron las familias, gobernadas por los *Padres con ciclópeos imperios familiares*. A estos reinos *familiares*, que llegaron a ser *asilo* seguro contra los salvajes o errabundos, fueron a refugiarse los débiles y los oprimidos, los cuales fueron recibidos bajo *protección* en calidad de *clientes* o *fámulos*. De este modo se ampliaron los reinos [353] familiares, y se desplegaron las *repúblicas hercúleas* sobre órdenes *naturalmente* mejores por las virtudes *heroicas*: la *piedad* hacia las Divinidades; la *prudencia* o consejo por medio de los auspicios; la *templanza*, por la que con los divinos auspicios fueron humanos y púdicos los concubinatos; la *fortaleza*, para matar fieras y domesticar terrenos; y la *magnanimidad*, para socorrer a los débiles y a aquellos en peligro. En estos primeros órdenes naturales comienza la libertad, y el primer desplegarse de la mente. Nace la corrupción. Los *padres* engrandecidos por la religión y las virtudes de sus mayores y por los esfuerzos de los clientes, degeneraron, se salieron del orden natural, que es el de la justicia, y *abusaron de las leyes de protección* y de *tutela*, tiranizaron a los clientes: de donde aconteció la rebelión de estos mismos. Entonces los padres de las familias, con sus pertenencias, se unieron en órdenes en contra de ellos, y para pacificarlos mediante la primera ley agraria les concedieron el dominio *bonitario*, quedándose los padres con el dominio óptimo o *soberano familiar*: de donde nacieron entonces las primeras *ciudades*, a partir de *órdenes errantes de nobles*, y el *orden civil*. Finalizaron los reinos divinos y comenzaron los heroicos. La religión

fue custodiada por los órdenes heroicos, y con ellos los auspicios y los matrimonios, por cuya religión todos los *derechos* y todas las *razones civiles* fueron *solamente de los héroes*. Pero con el *despliegue de las mentes humanas* las plebes intentaron ser de igual naturaleza que los nobles, y quisieron también entrar a formar parte de los órdenes civiles de las ciudades, a ser soberanos en las ciudades. Termina la edad heroica y comienza la edad humana, la edad de la igualdad, la *república popular* donde mandan los óptimos no por nacimiento sino por virtud. En este estado de la mente no les es ya necesario a los hombres realizar acciones virtuosas por *directrices religiosas*, puesto que la *filosofía* permite comprender las virtudes por medio de la *idea*; a fuerza de cuya *reflexión*, cuando también los hombres no poseen virtudes, al menos se avergüenzan de sus vicios. Nacen la filosofía y la elocuencia, hasta que la una es corrompida por los escépticos y la otra por los sofistas. Entonces, corrompiéndose los estados populares, llega [354] la anarquía, el desorden total, la peor de las tiranías, que es la libertad desenfrenada de los pueblos libres. Éstos, o caen bajo la servidumbre a un monarca, que rige en su mano todos los órdenes y todas las leyes mediante la fuerza de las armas, o se convierten en esclavos por *derecho natural de gentes*, al ser conquistados por las armas por otras naciones mejores, siendo de justicia que quien no sabe gobernarse por sí mismo se deje gobernar por otros que lo puedan, y que en el mundo gobiernen siempre los mejores; o que, abandonados a sí mismos en esa muchedumbre de cuerpos viviendo en soledad de almas y de voluntades, siguiendo cada uno su placer y capricho, mediante desesperadas guerras civiles convierten en selvas las ciudades y, de las ciudades, hacen cubiles de hombres; de modo que durante largos siglos de barbarie llegan a *oxidarse las malnacidas sutilezas de los ingenios maliciosos*. Con esta *barbarie de la reflexión* se retorna al estado salvaje, a la *barbarie del sentido*, y comienza de nuevo con el mismo orden una nueva historia, se repite el mismo curso.

Esta es la historia ideal eterna, la lógica de la historia aplicable a todas las historias particulares. En el fondo está la historia de la Mente en su desplegarse, como dice Vico, del estado del sentido, en que está como dispersa, al estado de reflexión, en el que se reconoce y afirma a sí misma. La operación con que el intelecto aprehende la verdad es la misma operación con que el intelecto hace la historia. Locke tenía su complemento en Vico. La teoría del conocimiento tenía su complemento con la teoría de la historia.

Era una nueva aplicación de la psicología. Los hombres operan según sus impulsos y fines particulares; pero *los resultados son superiores a sus propios fines*, son resultados mentales, el sucesivo progresar de la mente en su desplegarse. Por esto las pasiones, los intereses, los accidentes, los fines particulares no son la historia, sino las ocasiones y los instrumentos de la historia; y por ello es posible una ciencia de la historia. Maquiavelo y Hobbes pueden ofrecernos la historia ocasional, no la historia final y sustancial. La historia de ambos dos es verdadera, pero no íntegra; [355] es un fragmento de la verdad. La verdad está en la totalidad, en *ver cuncta ea quae in re insunt, ad rem sunt affecta*, la idea en la plenitud de su contenido y de sus pertenencias. Maquiavelo no es menos que Vico un profundo observador de los hechos psicológicos, es un retratista, pero no es un metafísico. La psicología de Vico entra ya en las regiones de la metafísica, ofrece las primeras líneas de la nueva metafísica, fundada no sobre la inmovilidad de lo Ente visto en sus atributos, sino sobre su movimiento o devenir. Por esa razón no comporta descripción o demostración, como ofrecían Aristóteles y Platón, sino verdadero drama, lo que ve es la historia del espíritu en el mundo. En este drama todo tiene su explicación, todo está *ubicado*, la guerra, la conquista, la revolución, la tiranía, el error, la pasión, el mal, el dolor, hechos necesarios e instrumentos del progreso. Cada edad histórica tiene su manera de nacer y de vivir, posee su naturaleza, de donde procede la fuerza de las cosas, la sabiduría vulgar del género humano, el sentido común de las gentes, la fuerza colectiva. No el individuo, sino esta fuerza colectiva es la que hace la historia. Y a menudo los individuos más afamados no son más que símbolos e imágenes, *caracteres poéticos* de esa fuerza; como Zoroastro, Hércules, Homero, Solón. Busque un individuo, y halle un pueblo; indague un hecho, y encuentre una idea. El hacedor de la historia no es otro que *el arbitrio humano regulado con la sabiduría vulgar*.

Quedaba por dar la demostración de esta historia ideal, esto es, demostrar que todas las historias particulares son según esa, reguladas por un mismo curso de ideas y obedientes a un solo tipo. La prueba podía buscarla *a priori* en la lógica misma del espíritu en su despliegue. El espíritu se manifiesta de conformidad con su naturaleza, que es su lógica, la ley de su devenir, y ese devenir es, precisamente, la historia. Pero Vico, apenas bosquejadas las primeras líneas de la nueva metafísica, se detiene en la puerta y retorna a la erudición, a buscar la prueba *a posteriori*, consultando [356] todas las histo-

rias y rastreando en todas su curso, buscando su sistema y no solo en las grandes líneas sino también en los mínimos accidentes. Una titánica empresa de erudición y crítica italiana. Así, se sumerge entre *los escombros de la antigüedad*, y recoge hasta los mínimos fragmentos para animarlos: *intus legit*, les da entera corporeidad, y reconstruye la historia real a imagen de su historia ideal. Es el mundo visto desde un nuevo horizonte, recreado por la crítica y por la filosofía, y con su originalidad esculpida en esa potente forma, lapidaria y metafórica, como una ley de las doce tablas. Busca entre los escombros la prueba de la ciencia nueva, y por el camino descubre nuevas ciencias. Lengua, mitología, poesía, jurisprudencia, religiones, cultos, artes, costumbres, industrias, comercio, no son hechos arbitrarios, son hechos del espíritu, las ciencias de su ciencia. Cronología, geografía, física, cosmografía, astronomía, todo se renueva bajo esta nueva crítica. A cada paso se siente el grito triunfal del gran creador: ¡He aquí un nuevo descubrimiento! A la metafísica de la mente humana, filosofía de la humanidad o de las ideas humanas, donde surge una jurisprudencia, una moral y una política del género humano, corresponde la lógica, *fas gentium*, una ciencia de la expresión de esas ideas, la filología. He aquí, entonces, una ciencia de las lenguas y de los mitos y de las formas poéticas, una lengua del género humano, una teoría de la expresión en los mitos, en los veros, en el canto y en las artes. Y como teoría y ciencia no es más que la naturaleza de las cosas, y la naturaleza de las cosas está en las *maneras de sus nacimientos*; el hombre atrevido, que desempolva el espíritu de cada idea anticipada y confiado solo en su entendimiento, se adentra en los orígenes de la humanidad, desfigurada por la doble vanidad de las naciones y de los doctos, y entonces tú asistes a la primera formación de las sociedades, de los gobiernos, las leyes, las costumbres, las lenguas, y ves nacer la historia dentro de la mente humana y desplegarse lógicamente desde sus elementos o principios, que son la *religión*, los *matrimonios* y las *sepulturas*; y la ves desplegarse bajo todas sus formas, como [357] gobierno, como ley, como costumbre, como religión, como arte, como ciencia, como hecho, como palabra. Pone su erudición al servicio de infinitos materiales, que interpreta, explica, coloca, dispone, según las necesidades de su construcción, audaz en las etimologías, agudo en las interpretaciones y en las comparaciones, extremadamente seguro en sus procedimientos y en sus conclusiones, y con el aire de quien descubre a cada trecho nuevos mundos, teniendo bajo los pies las tradiciones y las historias

vulgares. Así es como ha nacido esta primera historia de la humanidad, una especie de Divina Comedia, que desde la gran selva de la tierra por el infierno de la pura sensibilidad se va realizando hasta la edad humana de la reflexión o de la filosofía, plagada de formas, de mitos, de etimologías, de símbolos, de alegorías y, no menos grande que aquella, preñada de presentimientos, de adivinaciones, de ideas científicas, de verdades y descubrimientos, obras de una fantasía concitada por el ingenio filosófico y fortificada por la erudición, que tiene todo el aire de una gran revelación.

Es la Divina Comedia de la ciencia, la vasta síntesis que reasume el pasado y abre el porvenir, otra vez preñada de viejas trizas dominadas por un nuevo espíritu. Platónico y cristiano, continuador de Ficino y de Pico, de un espíritu con Torcuato Tasso, Vico no comprende la Reforma, ni los nuevos tiempos, y quiere hacer concordar su filosofía con la teología, y su erudición con la filosofía, constituir una armonía social como una especie de armonía providencial. Su Metafísica tiene bajo los pies el globo terráqueo, y los estáticos ojos del lado del ojo de la Providencia, de donde le llueven los rayos de las divinas ideas. Quiere la razón, pero quiere también la autoridad, y no ciertamente la de los adoctrinados sino la del género humano; quiere la fe y la tradición; y en realidad fe y tradición no son más que esa misma razón, sabiduría vulgar. Tal era el hombre formado en la biblioteca de un convento, pero al que, una vez entrado en el mundo de los vivos, el nuevo espíritu le alcanza; y combatiendo a Descartes, sufre [358] la influencia de Descartes. Era imposible que un hombre de ingenio no se sintiese transformado con el contacto del ingenio. Con vistas a la construcción de su ciencia, se asoma al *De omnibus dubitandum* y al *Cogito*. «Al meditar los principios de esta ciencia debemos reducirnos a un estado de suma ignorancia acerca de toda la humana y divina erudición, como si para esta investigación no hubiesen existido jamás para nosotros ni los filósofos ni los filólogos, para que no sea turbado y distraído el ánimo con las comunes viejas anticipaciones.» Áureas palabras que parecen sacadas de una página del Método. Y en esta ignorancia cartesiana ¿cuál es la *única verdad*, que entre tantas dudas no se puede poner en duda y es por ello la *primera de tal ciencia*? Es el *cogito*, es la mente humana. «Porque el mundo de las naciones gentiles ha sido hecho por los hombres, y sus principios se deben hallar dentro de la naturaleza de nuestra mente humana y en la fuerza de nuestro entender.» La Providencia y la Metafísica que se refleja en ella son, en el

cuadro,³ un simple antecedente o, como él dice, una anticipación, una convención y no demostrada; el cuadro representa la mente humana en la naturaleza y en el orden de su explicación, la mente humana de las naciones, la historia de las ideas humanas. La Providencia regula el mundo, asistiendo con su gracia al libre albedrío y sobrepasando en sus resultados los fines particulares de los hombres; pero estos resultados providenciales no son un milagro sino ciencia humana, son el esclarecimiento de las ideas, el *explicarse de la mente*. Al igual que Bruno, Vico canta sobre la Providencia pero narra sobre el hombre; ya no es teología sino psicología. Providencia y Metafísica están alejadas, como sol o cielo, al fondo del cuadro; y el cuadro es el hombre, y su luz, su ciencia está en él mismo, en su mente. La base de esta ciencia es moderna, está en Descartes con su escepticismo y con su *cogito*. Bien que algunas veces, empujado por su alto ingenio especulativo, alza el vuelo hacia la teología y la metafísica, pero Descartes está ahí para [359] llamarlo y mantenerlo aferrado a los hechos psicológicos. En el estudio del proceso de la mente en los individuos y en los pueblos les hace observaciones tan profundas y tan justas en conjunto, que bien se siente al contemporáneo de Malebranche, de Pascal, de Locke, de Leibniz, el más afín a su espíritu y a quien él llama el primer ingenio del siglo. No solamente es moderno en la base, sino también en las conclusiones, mostrando victoriosos en el último desplegarse de la mente los principios de los nuevos filósofos. Porque la corona de su época histórica es la espiritualización de las formas, el triunfo de la filosofía, o de la mente en su *reflexión*, el final de la aristocracia y por ello de los feudos y de la servidumbre, la libertad y la igualdad de todas las clases, como estado de las sociedades *moderadas*⁴ y *humanas*, y como resultado último de la cultura. Es la teocracia y la aristocracia conquistadas por la democracia según el natural despliegue de la mente, y es la afirmación y la glorificación del nuevo espíritu. Pero aquí Vico se separa de ello y se queda solo en medio de su siglo; situado entre el mundo de su biblioteca, bíblico-teológico-platónico, y el mundo natural de Descartes y de Grocio, dos absolutos e impenetrables como dos sólidos, pero que se comunicaban uno con otro a la busca de la conciliación en un mundo superior, la idea

3. Referencia, como es sabido, al grabado o “dipittura” del frontispicio inserto al inicio de la *Scienza nuova* de 1744. [N. del T.]

4. «*ingentilite*». [N. del T.]

movilizada o histórica, y en una ciencia superior, la crítica, la idea analizada y justificada en ciertos momentos de su existencia, la ciencia brotada de la absolutez y rigidez de su dogmatismo y movilizada como su contenido. La crítica consiste en rehacer por medio de la reflexión aquello que la mente ha hecho con su espontaneidad. Es la mente *desplegada y esclarecida*, que se refleja en su obra y se encuentra a sí misma en su identidad y en su continuidad; es la conciencia de la humanidad. En este mundo superior todo se mueve y todo se reconcilia y se justifica; los principios, que los nuevos filósofos predicaban absolutos y por ello aplicables en todo tiempo y lugar, y con los cuales condenaban todo el pasado, se refieren a estados sociales de ciertas épocas y de [360] ciertos lugares, y los principios contrarios, solo porque en ciertos tiempos han gobernado el mundo y han sido *comportables*, son verdaderos también, como anticipaciones y vestigios de los principios nuevos. Por ello el criterio de verdad no es la idea en sí, sino la idea como se hace o se manifiesta en la historia de la mente, el sentido común del género humano, aquello llamado por él la filosofía de la autoridad. Aquí Vico tuvo en su contra a Platón y a Grocio, el pasado y el presente. La enfermedad del siglo era, precisamente, la condena del pasado en nombre de los principios abstractos, como el pasado condenaba él también en nombre de otros principios abstractos. Vico era como quien vive solitario en su gabinete, baja de pronto a la plaza y ve agitados a los hombres, con los puños apretados, preparados para empezar a pelear. Aquellos hombres habrían de parecerle locos de atar. «¿A qué tanto furor contra el pasado? El cual, justo porque ha sido, ha tenido su razón de ser. Y suponiendo que todo sea malo, ¿crees que puedes destruir por la fuerza la obra de muchos siglos? ¡Vuestros principios! ¿Pero de verdad creéis que la historia se hace a partir de los filósofos y con principios? ¡Vuestra razón! Pero también está la razón de los otros, hombres como vosotros y que saben también razonar a la par vuestra. Y desde luego, un poco de respeto, creo yo, se debe también a la autoridad; y no hablo de tantos doctores, en los que no tenéis fe, sino que hablo del género humano, al que, si hombres sois, no podréis negarle fe. Un poco menos de razón y un poco más de sentido común.» Un discurso semejante les habría parecido extraño a aquellos hombres llenos de odio y de fe. Y alguno podría responderle: [«]Vete allí y quédate en tus nubes, no bajes entre los hombres porque no los entiendes. El pasado lo has estudiado en los libros, es tu erudición. Pero para nosotros el pasado es cosa real, del que sentimos los pinchazos a

nuestro paso. El fuego nos quema, y tú quieres probar que, porque es, tiene su razón de ser. Deja primero que lo apaguemos y luego habla de su naturaleza. Cuando [361] nos hayamos quitado de encima este pasado, nuestro martirio y el de nuestros padres, quizás entonces podremos ser justos nosotros también y disfrutar de tu crítica.» En el siglo batallador, Vico se quedó solo. Y cuando la lucha llegó a su fin, se alzó sobre los combatientes su imagen como un arcoíris de paz, comunicando la palabra del nuevo siglo: *Crítica*. No otra cosa es la historia de Vico que una crítica de la humanidad, la idea viviente hecha historia, y seguida en su eterna peregrinación, comprendida y justificada en cada momento de su vida. Los principios, como los individuos y como las sociedades, nacen, crecen y mueren; o justamente porque nada muere: se transforman, tomando siempre formas más razonables, más conformes a la mente, más ideales. De ahí la necesidad del progreso, ínsita en la naturaleza misma de la mente, su fatalidad. La teoría del progreso es para Vico como la tierra prometida. La ve, la formula, establece su base, traza su camino, diríase que lo indica con el dedo, y cuando no le queda más que un paso para alcanzarlo, se le escapa delante de él, que se queda encerrado en su círculo sin saber salir del mismo. Puso las premisas pero se le escapó la consecuencia. Siendo un profundo conocedor del mundo grecorromano, él no supo explicar el medievo y no comprendió su época, pareciéndole indicios de decadencia y de disolución aquella vasta agitación religiosa y política en que estaba la crisis y la salud. Por otra parte, él, que negaba la existencia de Homero, no osó anteponer a su crítica el mito de Adán ni las tradiciones bíblicas ni el dogma de la Providencia ni la misión del cristianismo, dejando grandes sombras en sus pinturas. Ve a la conciencia moderna reluciendo en el mundo pagano, atrevida con sus negaciones y audaz en sus explicaciones, pero cuando está a punto de entrar en el mundo inquieto y apasionado de los vivos entonces cierra los ojos para no ver. Aquello que es propio de los grandes pensadores, abrir grandes vías, establecer grandes premisas y dejar a los [362] discípulos las fáciles consecuencias. Como Descartes, Vico no adivinó los formidables efectos que saldrían de sus especulaciones. Descartes habría renegado de sus Spinoza y Locke, y Vico de Condorcet, Herder y Hegel. Puesto que se ocupaba más de los antiguos que de los modernos, más de los muertos que de los vivos, éstos lo olvidaron. Su Ciencia parecía más una curiosa rareza de erudito, que una profunda meditación de filósofo, por lo que no fue tomado en serio.

Entretanto el siglo caminaba con paso cada vez más acelerado, arrastrando las consecuencias de las premisas propuestas en el siglo diecisiete. La ciencia se hacía práctica, y descendía en medio de la gente. Ya no se investigaba, sino que se aplicaba y se divulgaba. La forma salida de la calma científica se convertía en literaria; y las lenguas vulgares expulsaban del camino los últimos avances en latín. El tratado y las disertaciones se convirtieron en memorias, cartas, compilaciones, artículos, diálogos, anécdotas; las formas escolásticas y las formas geométricas daban lugar al discurso natural, imitador del lenguaje hablado. La ciencia tomó el aire de la conversación, también entre los escritores más solemnes, como Buffon y Montesquieu, conversaciones de hombres cultos habidas en elegantes salones. Para decirlo con Vico, la sabiduría refleja se convertía en sabiduría vulgar, y al descender a la vida tomaba las pasiones y los hábitos de la vida, ora amable y espiritual, como en Fontenelle, ora límpida, fluida y fácil, como en Condillac y en Helvecio, ora retórica y sentimental, como en Diderot. El derecho natural de Grocio generó el *Contrato social*, la sociedad fue condenada en nombre de la naturaleza, y la erudita disertación de Grocio rugía en la forma ardiente y apasionada de Rousseau. El escepticismo algo impaciente de Bayle, velado entre tantas cautelas oratorias, se abrió a la franca y gozosa malicia de Voltaire. La erudición y la demostración arrojaron sus pesadas armas y llegaron a un amable sentido común. La ciencia se hacía literatura, mientras que la literatura a su vez no era ya serena contemplación sino [363] un arma apuntada contra el pasado. Tragedias, comedias, novelas, historias, diálogos, todo era pensamiento militante que desde las altas cimas de la especulación descendía a la plaza entre los hombres, y se propagaba a todas las clases sociales y se aplicaba a todas las cuestiones. Sus formas, la filosofía, el arte, la crítica, la filología, eran máquinas de guerra, y la máquina más formidable fue la enciclopedia. Condorcet proclamaba el progreso. Diderot proclamaba el ideal. Helvecio, la naturaleza. Rousseau, los derechos del hombre. Voltaire proclamaba el reino del sentido común. Vattel el derecho de resistencia. Smith glorificaba el libre trabajo. Blackstone⁵ revelaba la Carta Magna a los ingleses, y Francklin anunciaba a Europa la nueva Carta. La sociedad parecía un caos a la que la filosofía debía de llevar el orden y la luz.

5. «Blackstone», errata en el original. Se refiere, obviamente, a William Blackstone. [N. del T.]

Una nueva conciencia tomaba forma entre los hombres, una nueva fe. Reformar según la ciencia instituciones, gobiernos, leyes y costumbres, era el ideal de todos, era la misión de la filosofía. Los filósofos adquirieron la misma importancia que tuvieron en el siglo dieciocho los literatos. Mayor aún fue la fe en este futuro filosófico y más viva la pasión contra el presente. Todo estaba mal, el mal había sido todo obra maliciosa de curas y de reyes por la ignorancia de los pueblos. Superstición, prejuicio, opresión eran palabras que, ante las multitudes, resumían todo el pasado. Libertad, igualdad, fraternidad humana eran el Verbo que resumía el porvenir. Todo el movimiento científico del siglo decimosexto en adelante adquiere la sencillez de un catecismo. La revolución estaba gestándose.

¿Qué era la revolución? Era la Renovación que se deshizo de toda la envoltura clásica y teológica y adquiría conciencia de sí, se sentía un tiempo moderno. Era el libre pensamiento que se rebelaba contra la teología. Era la naturaleza que se rebelaba contra las fuerzas ocultas, y buscaba en los hechos su asentamiento. Era el hombre que buscaba en su naturaleza [364] sus derechos y su futuro. Era una nueva fuerza, el pueblo, que surgía sobre las ruinas del pueblo y del imperio. Era una nueva clase, la burguesía, que sobre las ruinas del clero y de la aristocracia buscaba su puesto en la sociedad. Era la nueva Carta, sin procedencia de concesiones divinas o humanas, sino encontrada por el hombre en el fondo de su conciencia y proclamada en aquella inmortal Declaración de derechos del hombre. Era la libertad de pensamiento, de palabra, de propiedad y de trabajo, la igualdad de derechos y de deberes. Era el final de los tiempos divinos y heroicos y feudales, y la revelación de aquella edad humana tan admirablemente descrita por Vico. La edad media había terminado; comenzaba la edad moderna.

Traducción del italiano por José Manuel Sevilla Fernández, 2020



LA TRANSICIÓN A LA CIENCIA NUEVA (Capítulo VIII de *Vico*, 1884, de Robert Flint)

[ROBERT FLINT, *Vico*, Edimburgo, W. Blackwood & Sons, 1884, pp. 166-187.]

Traducción del inglés por
Dani Pino
(Universidad de Sevilla)

RESUMEN: Traducción en español del capítulo VIII, «Transición a la ciencia nueva», de la monografía inglesa *Vico*, escrita por el teólogo y profesor de Filosofía Moral de la Universidad de Edimburgo, Robert Flint (1838-1910), y publicada en Edimburgo en 1884. Benedetto Croce la señaló en su libro sobre *Vico* de 1911 como una de las tres monografías «que pueden ser todavía leídas con alguna recompensa», y «guiada por un lúcido buen sentido».

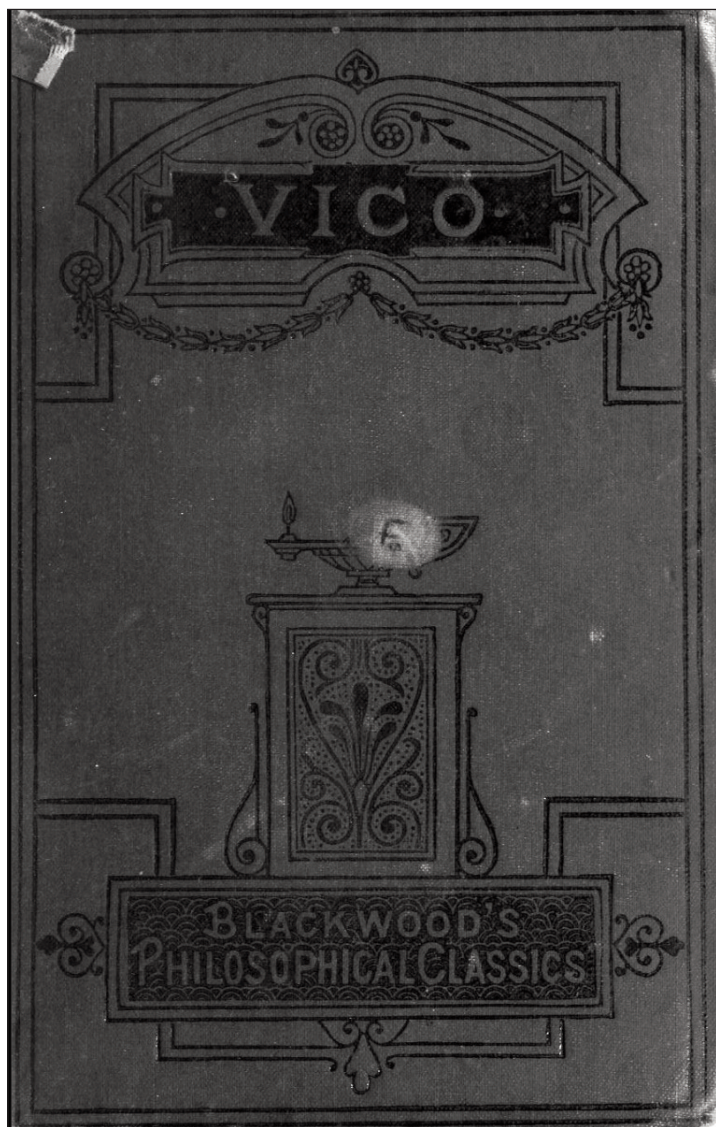
PALABRAS CLAVE: G. Vico, R. Flint, Dani Pino, ciencia nueva, filosofía moral.

ABSTRACT: Spanish translation of chapter VIII, «Transition to the new science», of the English monograph *Vico*, written by the theologian and professor of Moral Philosophy at the University of Edinburgh, Robert Flint (1838-1910), published in Edinburgh in 1884. Benedetto Croce praised it in his 1911 book on *Vico* as one of the three monographs «that can still be read with some fruit», and «guided by clear good sense».

KEYWORDS: G. Vico, R. Flint, Dani Pino, new science, moral philosophy.

OBRA EN DOMINIO PÚBLICO. Ejemplar de base para la traducción en castellano del texto inglés: primera ed. 1884, en Edimburgo. Copia digitalizada disponible en la biblioteca de la University of Toronto – Robarts Library. Copia accesible online en <https://archive.org/details/vico00flinuoft> (subida por J. McArdle el 07/02/2007 según consta en web). Patrocinador de la digitalización: MSN. Traducción del presente capítulo en español realizada a partir de dicho ejemplar.

Más que revisión por pares ciegos, las páginas de este texto de Robert Flint ha pasado la revisión crítica e histórica de importantes estudiosos, especialistas y críticos durante más de un siglo y cuarto hasta haber llegado finalmente a la traducción en español presentada.



Portada de la primera edición en 1884 del *Vico* de R. Flint. Copia digitalizada disponible en la biblioteca de la University of Toronto – Robarts Library. Color original cuero, aquí en b/n por razones de edición de la revista.

NOTA A «LA TRANSICIÓN A LA CIENCIA NUEVA», DE ROBERT FLINT (1884)

José M. Sevilla
(Universidad de Sevilla)

Se presenta aquí la traducción en español del capítulo octavo de la monografía de Robert Flint *Vico*, publicada en 1884 en Edimburgo en la colección Philosophical Classics for English Readers (a cargo del profesor de filosofía moral William Knight), en una serie de monografías estampadas por Blackwood e hijos y dedicada a los principales autores de la Modernidad (Descartes, Bacon, Hume, Leibniz, Vico, Kant, Hegel, etc.). Esta monografía sobre Vico fue considerada por Benedetto Croce —en su famoso y revolucionario libro sobre *La filosofía di G.B. Vico* (Bari, Laterza, 1911)— junto con la del «católico alemán» Karl Werner (*G. B. Vico als Philosoph und gelehrter Forscher*, Viena, Braumüller, 1881) como «los dos mejores trabajos generales en torno a Vico» aparecidos en el transcurso del siglo anterior. Y en concreto, refiere Croce, en el Apéndice II dedicado a «La fortuna del Vico», que Flint «escribió para la colección de los *Philosophical classics* una breve monografía» a considerar «exacta» en los datos y, «si no profunda, guiada por un limpio buen sentido». Tal es así la importancia que le reconoce Croce a la monografía del teólogo y filósofo inglés, además de profesor de moral, que en el III apéndice

titulado «Cenni Bibliografici», reseña crítica bibliográfica con que finaliza el gran libro de Croce, en la sección 4ª dedicada a la «Letteratura intorno al Vico», coloca a Flint entre las tres obras —las otras corresponden a Carlo Cantoni (*G. B. Vico, studi critici e comparativi*, Turín, Civelli, 1867) y a la ya citada de K. Werner)— que merecen ser salvadas de la anterioridad al *nuevo curso de estudios viquianos*, el cual pretende instaurar Croce desde Nápoles, con la ayuda de Fausto Nicolini y de Giovanni Gentile en esos inicios de siglo xx. En concreto, dice Croce al comienzo de la citada sección bibliográfica que son «De las viejas monografías en torno a V., las tres que pueden aún ser leídas con alguna recompensa».¹ Y, ciertamente, como podrá apreciarse, Flint hace una ponderada lectura de Vico y ofrece una perspicaz y equilibrada interpretación de la *Scienza nuova* y de su proceso de configuración epistémica e histórica. No en vano la tradición anglosajona de estudios viquianos en el siglo xx ha considerado a Flint como un referente original en el arranque de los estudios en lengua inglesa sobre Vico.

El autor, teólogo y religioso anglicano nacido en Dumfriesshire en 1838, falleció en Edimburgo en 1910 siendo profesor de Filosofía Moral en la Universidad de la capital escocesa, a la que había accedido en 1876 desde la Universidad de St. Andrews. Miembro de la Royal Society of Edinburgh y también —según incluso consta en la portadilla de su libro— miembro correspondiente del Institute de France, Flint desplegó sus intereses investigadores y los perfiles de sus publicaciones entre la atractiva y novedosa disciplina en auge decimonónico, la Filosofía de la Historia (así su *History of Philosophy of History*, publicada en Londres en 1883; o sea, un año antes de su monografía *Vico*) y la clásica y también antigua crítica histórico-religiosa (vertidos sus resultados en obras sobre teísmo, agnosticismo, ideas morales, etc.). En las prensas de William Blackwood & Sons (Edimburgo & Londres) en que aparece *Vico* publicó el profesor Flint un reconocido libro sobre *The Philosophy of History in Europe* (1874; vol. I, *Containing the History of That Philosophy in France and Germany*), y también salieron de los mismos tipos de imprenta diversas reediciones de sus conferencias como teólogo, como filósofo crítico cultural, y como ‘historiador de las ideas’ —antes de que Arthur Lovejoy fundase el famoso History of Ideas Club (1921)— acerca del teísmo y de las teorías críticas del mismo, así, p.e.: *Theism* (1872) y también *Anti-Theistic Theories* (1876).

1. Cfr. B. CROCE, *La filosofía di G. B. Vico*, Bari, Laterza, 1980 (4ª ed. econ.), en pp. 292-293 y 306.

La monografía de Flint sobre Vico indaga y expone, además de un estudio sobre aspectos biográficos del napolitano (caps. II y III), los dedicados a aspectos generales del pensamiento y de la obra de Vico (caps. IV-VI) y, ya en concreto, al concurso de la «ciencia nueva», desde la base de una formación jurídica y de una teoría del derecho (cap. VII), en camino hacia la nueva ciencia (cap. VIII); y, por último, el tratamiento de la *Scienza nuova* (cap. IX). Así se aprecia de manera simple repasando, sin más, el índice sumario de la obra (las páginas corresponden a la edición de 1884, base de la traducción aquí presentada):

CONTENTS.

- I. INTRODUCTORY — ITALY AND NAPLES (p. 1)
- II. EARLY LIFE (1668-1694) — VICO AS STUDENT (p. 16)
- III. LATER LIFE (1694-1744) — VICO AS TEACHER AND AUTHOR (p. 26)
- IV. GENERAL ESTIMATE OF VICO'S CHARACTER AND WORK, (p. 38)
- V. ACADEMIC ORATIONS — GENERAL PHILOSOPHICAL AIMS (p. 50)
- VI. VICO'S METAPHYSICS (p. 73) 1. GENERAL, 2. THEORY OF KNOWLEDGE, 3. COSMOLOGY AND PSYCHOLOGY
- VII. VICO AS A THEORIST ON LAW (p. 136)
- VIII. TRANSITION TO THE NEW SCIENCE (p. 166)
- IX. THE NEW SCIENCE (p. 188)
- NOTE ON "VICO LITERATURE" (p. 230)

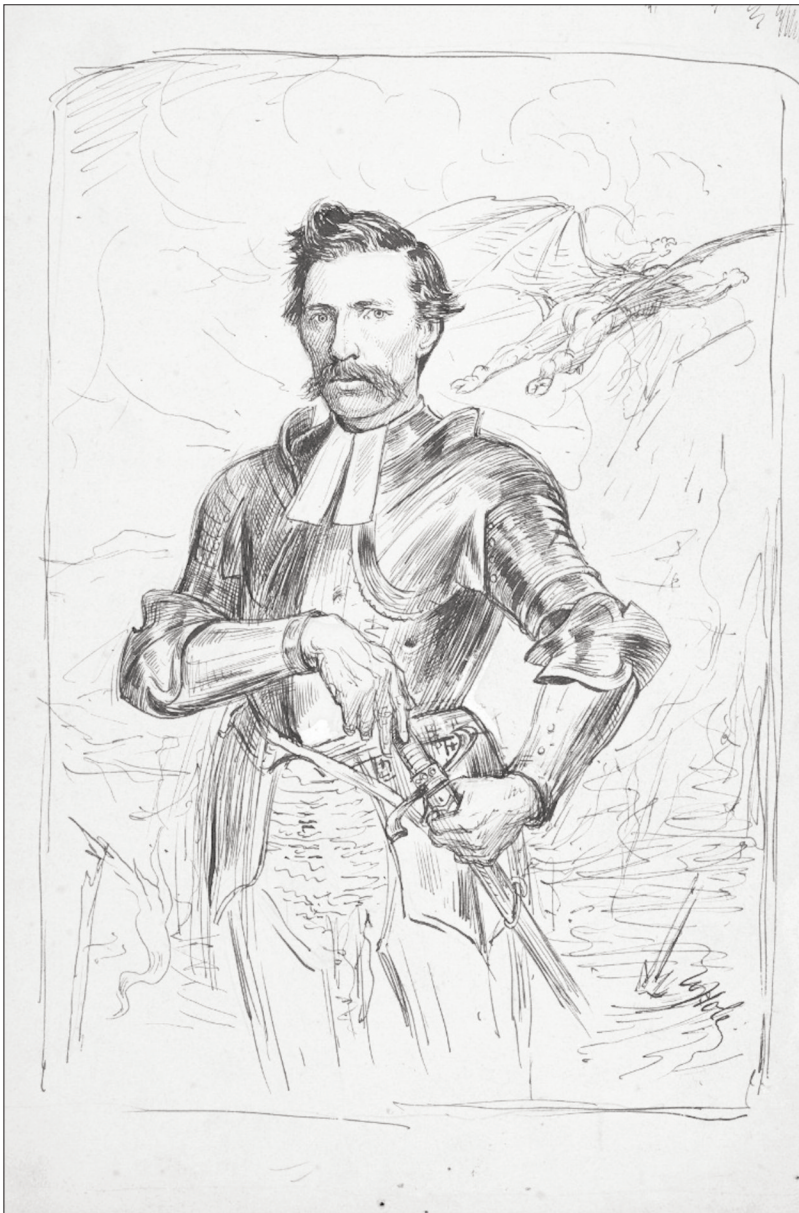
La monografía de Flint fue traducida al italiano tan solo a los cuatro años de su publicación inglesa: *G. Battista Vico per Roberto Flint, professore all'Università di Edimburgo*, traducida del inglés por el conde y senador del Reino Francesco Finocchietti y publicada en Florencia en 1888 por Tipografia Coppini e Bocconi, que sacó un volumen de 255 páginas (del que hay copia disponible digitalizada por europeanlibraries en <https://archive.org/details/flint-battista-vico/mode/2up>).

* * *

La traducción española del capítulo VIII ha sido realizada por el investigador, en la Universidad de Sevilla, Dani Pino desde el texto del *Vico* de Flint en la edición primera en inglés (1884), páginas 166-187 de la copia digitalizada en la University of Toronto – Robarts Library, accesible online y de Dominio Público.

En el texto a continuación figuran entre corchetes y en cuerpo menor los números de página correspondientes a esta citada edición (1884), texto base tomado para la traducción.

* * *



Dibujo en papel a lápiz y tinta, obra de William Brassey Hole (1846-1917). «Professor Robert Flint, 1883-1910. Professor of Divinity at Edinburgh University» (1884). National Galleries Scotland. Imagen bajo licencia Creative Commons - CC by NC. <https://www.nationalgalleries.org/art-and-artists/91894/professor-robert-flint-1838-1910-professor-divinity-edinburgh-university> [Original en papel color sepia]

LA TRANSICIÓN A LA CIENCIA NUEVA (1884)

Robert Flint
(1883-1910)

[ROBERT FLINT, *Vico*, Edimburgo, W. Blackwood & Soons, 1884, cap. VIII, pp. 166-187.]

[166]

De *Constantia Jurisprudentis*, como ya se ha dicho, es en gran parte un boceto de una «ciencia nueva»: la ciencia de la historia. Es una perspectiva filosófica del desarrollo de la historia de Roma, la cual se considera la historia de la nación típica, la historia a la que se parecen más o menos todas las demás historias. En esta historia, el desarrollo de la ley adopta el lugar central. La mayoría de naciones han legado apenas migajas de sus leyes. La historia completa de Roma yace ante nosotros impregnada de su ley, y el desarrollo de

la ley en Roma se presentó a ojos de Vico no simplemente como un proceso aislado, sino como uno en el que se instanciaban con toda claridad y plenitud los principios de todo el desarrollo humano. Es por ello que, en la práctica, como observa Ferrari, se le presentó como un sistema en sí misma, una ciencia. La «ciencia nueva» era Roma idealizada y generalizada. Pero es evidente que una ciencia de la historia no puede presentarse adecuadamente como una parte de un tratado de jurisprudencia. La historia de la humanidad no puede ser una porción de la jurisprudencia, un mero apéndice, sin menoscabo de la importancia que representa la jurisprudencia para la humanidad. El desarrollo [167] de la ley es solo uno de los desarrollos de la humanidad, y a fin de poder comprenderse debe ponerse en correspondencia con el todo que la abarca. Por tanto, Vico se vio obligado a otorgarle a su «ciencia nueva» un lugar y tratamiento independientes; presentarla no como algo meramente ilustrativo y ejemplar, sino integrador y explicativo del desarrollo de la ley. No tardó en hacerlo. En sus manos, no obstante, la ciencia nunca dejó de dar la impresión de que se originó en el estudio del derecho. Tal y como se presenta en la primera y la segunda *Scienza Nuova*, se trataba de una ciencia en la que se interpretaba la historia de la humanidad por referencia a la de Roma, y la historia de Roma por referencia a la ley romana.

Las conclusiones a las que llegó Vico respecto a la historia antigua del mundo clásico tuvieron, en consecuencia, una influencia decisiva en la formación de su filosofía general de la historia. Fueron unas destacadas conclusiones. Es sorprendente que un hombre tan tímido en algunos aspectos haya demostrado una audacia casi sin precedentes en el ámbito de la crítica histórica; que alguien que prestase tanta importancia a la tradición, a la autoridad, a la opinión común, haya adoptado una actitud radicalmente revolucionaria respecto a concepciones del pasado de la humanidad universalmente aceptadas. La valentía que mostraron Wolf o Niebuhr al declarar su escepticismo histórico se queda corto ante la de Vico. La hipótesis de Wolf se limitaba a una cuestión; hasta Niebuhr mantuvo su investigación sobre Roma independiente de cualquier doctrina general; Vico no solo representó toda la historia gentil del Peloponeso y de la Segunda Guerra Púnica como un caos de ficciones que, tomadas en un sentido literal, eran abiertamente inútiles e incomprensibles, sino que estableció esta suposición como una [168] condición fundamental para toda verdadera comprensión de la sociedad y de la historia. Sus hipótesis crítico-históricas fueron los pasos clave por los que

progresó hacia su «ciencia nueva». Quienes han escrito sobre él sin estudiarlo han transmitido la impresión de que improvisó una teoría de la historia de un modo arbitrario o *a priori*, elaborando *a posteriori* hipótesis sobre la fuente de las leyes de las Doce Tablas, el origen de los poemas homéricos, el carácter de la historia antigua, la naturaleza de los mitos, etc., que encajasen. Se trata de una perspectiva inherentemente absurda, ya que no es posible elaborar una filosofía de la historia que asuma la tarea de lidiar con cuestiones de detalle sin una considerable carga de estudio de la historia. Y eso es además manifiestamente contrario a los hechos. Las singulares hipótesis de Vico pueden rastrearse, dando lugar a su doctrina general. Las evidencias documentadas nos permiten conocer el desarrollo de su sistema; podemos comprobar cómo progresa y, con ello, resulta imposible no percibir que en lo principal las mencionadas hipótesis condujeron a ello y no al revés. Digo “en lo principal”, pues mi posición no es inconsistente con el reconocimiento de que las hipótesis en cuestión se derivaron en cierto modo de los principios generales de la teoría. Esto es algo que hay que reconocer. Pero debe otorgarse un reconocimiento similar respecto a otras teorías generales. Su formación es siempre e inevitablemente un proceso doble, en el cual los hechos y las ideas, lo especial y lo general, contribuyen continuamente a la determinación e iluminación mutua, mientras que la dirección del proceso es, en general, de lo particular a lo universal. Que las hipótesis históricas especiales de Vico condujeron a su doctrina histórica general no es menos cierto, ya que también es cierto [169] que no podría haberlas formado si no tuviera ninguna opinión general sobre la historia, y que su forma final se debió en un grado considerable a la influencia de su doctrina general.

Con frecuencia se ha dicho que las hipótesis históricas de Vico fueron poco menos que «adivinaciones» o «intuiciones», y consecuentemente no se ponen a la altura de las de Wolf o Niebuhr. ¿Qué significa esto? ¿Se trata pues de meras conjeturas o suposiciones que se entienden como pronósticos e intuiciones? De ser así, la afirmación es una tergiversación que solo puede excusarse so pretexto de ignorancia. Por supuesto que hubo mucho de suposiciones y conjeturas en el proceso que Vico siguió para establecer sus hipótesis, al igual que en los casos de Wolf y Niebuhr, pero los procesos fueron los mismos en esencia: hipótesis histórico-críticas. La idea de que unas opiniones tan amplias y tan sujetas a los hechos como aquellas que sostuvo Vico respecto a la historia de Roma pudiesen ser “adivinadas” por simple

conjetura es ridícula. A mi entender, el único sentido en el que puede decirse de Vico de forma razonable que formó sus conclusiones por adivinación o intuición es el suyo propio, es decir, un sentido por el cual la adivinación no se opone a una actitud crítica, una intuición basada en la investigación. Concedió una gran importancia a la adivinación y a la intuición. Se mantuvo firme en la idea de que los descubrimientos originales solo podían realizarse de mano de hombres dotados de originalidad, hombres de genio, marcados por una honda sensibilidad intelectual, de fructífera imaginación, con «la visión y la facultad divina», quienes, al entrar en estrecho contacto con la razón divina que hay en las cosas, pueden observar en su interior y comprenderla como otros son en cambio incapaces de hacer, transformándose en los canales a través de los cuales se revela. [170]

Según esto, todos los grandes descubrimientos son intuiciones y adivinaciones, de modo que si es este el sentido en que han de entenderse las hipótesis de Vico, huelga toda objeción al respecto. La adivinación y la intuición así entendidas no implica que se ignoren los hechos, que la investigación sea algo secundario, que tanto las ideas como los testimonios pueden aceptarse con seguridad sin someterlos a un escrutinio crítico. Vico era plenamente consciente de que la generalización histórica exigía estar familiarizado con los hechos particulares relevantes y un tratamiento crítico y metódico de ellos, aunque también consideraba que ello requería una penetrante perspicacia iluminada por la divinidad.

Su estudio sobre el origen de las leyes de las Doce Tablas fue una verdadera investigación histórico-crítica. Fue en virtud de principios propiamente críticos y sobre fundamentos estrictamente históricos que afirmó que las declaraciones de Tito Livio, Dionisio, Estrabón, Plinio y Tácito eran insuficientes para justificar la creencia en la misión a Grecia, y sostuvo que no había que encontrar en los fragmentos existentes de las leyes de las Doce Tablas ningún rastro de las leyes de Solón u otros legisladores griegos. Apuntó a las contradicciones e improbabilidades en la historia de la misión; a la necesidad de que existieran ciertas similitudes entre las leyes de Roma cuando se compusieron las Doce Tablas y las de Atenas en lo que había sido su correspondiente etapa de la historia, con total independencia de los préstamos o trasplantes; y a las razones para considerar las diversas decisiones en las Tablas como de origen nativo. Indicó, de hecho, casi todos los argumentos que desde entonces se han esgrimido en favor del bando que adoptó.

Y obtuvo una medida muy considerable [171] de un éxito casi inmediato. Pronto surgieron defensores y oponentes.¹ Donde antes había una sola opinión, ahora hay dos. El debate que sobrevino fue, al menos indirectamente, fructífero. Al rechazar con audacia la tradición y presentar una alternativa, basada en poderosas, o al menos plausibles, razones sostenidas en una opinión y una argumentación que han sido desde entonces generalmente aceptadas, Vico prestó un servicio muy destacable a la causa de la libertad de investigación en el estudio del derecho y su historia. En ello halló su propia recompensa. Fue un paso que le condujo a otros, una conclusión rica en consecuencias ulteriores. Una vez que se convenció de que las leyes de las Doce Tablas suponían un registro de las costumbres antiguas y la ley natural del pueblo del Lacio, de la era de Saturno, los fragmentos existentes cobraron inmediatamente una nueva y profunda significación intensificada ante sus ojos. Se mostraron como una inestimable fuente de enseñanza en lo relativo a los pensamientos y sentimientos de las tribus heroicas de las primeras épocas de Roma.

La perspectiva de la historia de la Roma antigua como un todo, a la que finalmente llegó, se adelantó de forma admirable a las conclusiones de los investigadores alemanes del siglo XIX. Prácticamente en el albor del espíritu crítico de la Modernidad llegaron las sospechas sobre la credibilidad del relato tradicional de la Roma antigua. Lorenzo Valla expresó las suyas en el [172] siglo XV y Glareanus en el XVII. En el XVII, Holanda poseía una escuela de docta crítica, cuya sede principal se situaba en Leyden, entre cuyos miembros uno, Bochart, demostró que las tradiciones como las de Eneas no eran históricas; por su parte, Gronovius defendió que la historia de Rómulo era una leyenda; en tercer lugar, Perizonius sacó a la luz las repetidas contradicciones de los historiadores romanos y declaró que los primeros libros de Tito Livio contenían rastros de las canciones populares de la Roma primitiva. Pero Vico progresó de forma significativa sobre los más destacados progresos de sus predecesores. Fue incluso más allá de quienes le sucedieron hasta que apareció Niebuhr. La disertación de Pouilly sobre «La incertidumbre de

1. El líder de los atacantes fue Damiano Romano, quien escribió *Difesa Istorica delle Leggi Griache venuto in Roma contro alla moderna opinione del Signor D. Gio. Battista Vico*, 1736; en la defensa, F. M. Ganassoni, cuyos *Memoria in difesa del principio del Vico su l'origine delle XII Tavole y Ricerche intorno all'opinione* están publicados en los *Opusculi per servire alla Storia d'Italia* de Calogera. [N. del A.]

los cuatro primeros siglos de la historia de Roma», y la mucho más magistral de Beaufort sobre «La incertidumbre de los cinco primeros siglos de la historia de Roma», no solo fueron posteriores tanto al *De Constantia Jurisprudensis* como a la primera edición de la *Scienza Nuova*, sino además puramente negativos en sus objetivos, mientras que el escepticismo histórico de Vico no era sino una forma de preparar el terreno para su trabajo en curso. Defendió el más libre de los tratamientos críticos de la historia de la Roma antigua porque estaba convencido de que dicho tratamiento conduciría a muchísimas más verdades positivas que si las tradiciones de la antigüedad se hubiesen recibido de forma pasiva. Sostuvo que bajo los relatos míticos yacía la verdadera historia, se propuso sacarla a la luz y lo consiguió en gran medida, a menos que Niebuhr y sus sucesores también fracasaran por completo.

A falta de los datos lingüísticos necesarios, no pudo distinguir, como los investigadores recientes, las razas primitivas o las poblaciones indígenas de Italia, describir sus características, trazar sus afinidades o estimar [173] lo que aportaron a la historia del pueblo en el que fueron absorbidas gradualmente; pero identificó con claridad que varias tribus nativas habían sido los elementos constitutivos de la historia más antigua. En las luchas entre patricios y plebeyos discernió el secreto de la grandeza y la duración del poder de Roma, y señaló las huellas que estas luchas dejaron en los sucesivos sedimentos tanto de la ley como de la leyenda. Aunque sus concepciones sobre el origen y la naturaleza de las “*gentes*”, y sobre la identidad original de los plebeyos y los clientes, difieren de las conclusiones de Niebuhr, son sustancialmente las mismas que las de Mommsen. Incluso su representación del gobierno primitivo de Roma como propiamente aristocrático, no democrático, es una a la que Mommsen se ha aproximado en sus *Römische Forschungen*, aunque, en su obra anterior y más conocida, la *Römische Geschichte*, había dado, como Niebuhr y Schwegler, una visión diferente. Sin embargo, no debo detenerme en las similitudes o diferencias entre las ideas de Vico sobre la historia de los romanos y las de la escuela alemana. Los lectores que deseen más información sobre estos puntos pueden remitirse a Cantoni² y Werner³.

2. Capítulo XI. [N. del A.]

3. Capítulo X. La *Historia Romana* de Niebuhr apareció en 1812; cuatro años después, el eminente filólogo Caspar Orelli señaló en un artículo sobre «Niebuhr y Vico», en el *Museo Suizo*, que este último se había anticipado aún más maravillosamente a las opiniones de Niebuhr que a las de Wolf. Niebuhr no respondió. [N. del A.]

Vico también concedió gran importancia a lo que llamó su «descubrimiento del verdadero Homero». Fue un descubrimiento que hizo gradualmente. Él primeramente discutió el [174] asunto acerca del origen de los poemas homéricos en las notas publicadas en 1722 como suplemento al tratado sobre el *Derecho Universal*. El objetivo que se propuso a sí mismo en estas notas fue demostrar que los poemas homéricos databan de la época heroica griega, y que eran valiosas fuentes de información sobre las ideas, creencias y costumbres de esa época, pero que no contenían ninguna sabiduría recóndita o filosófica. No se afirmaba el carácter impersonal de los poemas. Se insiste en las huellas de la ignorancia y la rudeza que hay en ellos, y se intenta exponer cuáles son las nociones reales que implican sobre la naturaleza, la geografía, la moral, la religión, etc. En la primera edición de la *Scienza Nuova* no se abordó la cuestión homérica. La deducción obvia es que Vico no había avanzado en esta fecha más allá de la posición que había adoptado en las *Notae*. Sin embargo, en la segunda edición, publicada en 1730, se dedica un libro entero a un nuevo tratamiento del tema, que concluye señalando que Homero era tan mito como cualquiera de sus propios héroes. Aquí se afirma que el verdadero Homero es el propio pueblo griego, en su carácter ideal o heroico, relatando su propia historia en la poesía nacional. En otras palabras, los poemas homéricos se consideran no las creaciones del genio de un individuo, sino las formaciones del genio de una raza trabajando a lo largo de un período de unos 460 años. La *Iliada* fue la obra de la juventud de Homero, es decir, de la infancia de Grecia. De ahí la admiración por el poder y la exhibición desvelada de la pasión que la caracteriza. De ahí su ideal de hombre, Aquiles, el héroe de la fuerza. La *Odisea*, en cambio, fue la obra de la vejez de Homero, [175] es decir, de una época en la que las pasiones de los griegos empezaban a enfriarse con la reflexión, madre de la prudencia, y en la que los encantos de Calipso, la voluptuosidad de Circe y los cantos de las sirenas tenían más encanto que el orgullo de Agamenón o la violencia de Aquiles. De ahí sus rasgos distintivos y su ideal de hombre, Ulises, el héroe de la sabiduría. Los *Peisistratidae* fueron los primeros en dividir y ordenar los poemas homéricos en la *Iliada* y la *Odisea*; pero para ello tenían una garantía en las diversidades de materia, sentimiento y estilo en los dos poemas, así como en sus numerosas discrepancias irreconciliables. Bajo el nombre de Homero ha llegado hasta nosotros la obra de muchos poetas heroicos; sin embargo, podemos hablar de dos Homeros —dos autores a través de los cuales se expresó principalmente el genio de Grecia—, el

Homero de la *Ilíada* y el Homero de la *Odisea*. El primero debió ser oriundo del noreste de Grecia y debió preceder por mucho tiempo al segundo, oriundo del suroeste del país. Sin embargo, los dos poemas fueron probablemente elaborados y continuados por varios autores durante muchas generaciones sucesivas. Es así como se descubre el verdadero Homero. El descubrimiento le asegura ciertos títulos gloriosos que se le han asignado, pero a los que el Homero de la tradición no puede tener derecho. Demuestra que fue el fundador de la civilización griega, aunque esta se inició en la época de Deucalión y Pirra mediante la institución del matrimonio. Le da derecho a ser considerado el padre de los poetas, aunque antes del Homero tradicional habían florecido los poetas teológicos. Muestra cómo pudo ser la fuente de la filosofía griega, pero sin pretender poseer una sabiduría abstrusa o metafísica. [176] Asume que era un historiador —el historiador más antiguo del paganismo que conocemos—, ya que toda la historia primitiva debe haber sido poética, y toda la poesía primitiva una forma exagerada e imaginativa de la historia.

Debería ser obvio, incluso a partir de esta breve afirmación acerca del «descubrimiento del verdadero Homero» de Vico que esta fue una anticipación completa de la llamada teoría wolfiana, y casi se podría decir de todo el movimiento wolfiano, acerca de la especulación homérica. Anticipaba todas las posiciones generales mantenidas por Wolf, y lo hacía sobre los mismos fundamentos generales; y combinaba tanto con la afirmación de Wolf de que Homero era «un nombre epónimo», como con la hipótesis de Hermann de una “Ur-Ilíada” y una “Ur-Odisea”, así como con la “Klein-Lieder-Theorie” de Lachmann. Vico, y no Wolf ni ningún otro, fue el verdadero autor del tipo de crítica y especulación homérica impropriamente denominada wolfiana. Solo una crasa ignorancia o una flagrante injusticia pueden explicar que su seria defensa de todo el sistema haya sido puesta por varios escritores en la misma línea y al mismo nivel que la frase incidental y desconsiderada en virtud de la cual se atribuye a Bentley haber sido un precursor de Wolf, o con la clase de sugerencia indirecta que Wood puede haber suministrado.⁴

4. Después de que Wolf publicara sus famosos *Prolegomena ad Homerum*, el literato italiano Cesarotti le llamó la atención sobre el hecho de que sus conclusiones coincidían notablemente con las opiniones expuestas en la *Scienza Nuova*. En consecuencia, publicó un artículo sobre Vico en su *Museum der Alterthumswissenschaft* de 1807. La cuestión de que sus dos ideas principales —la del origen de los poemas homéricos y la de la naturaleza de la *Alterthumswissenschaft*— hubieran sido alcanzadas por el pensador napolitano debería haberle ayudado a apreciar correctamente su genio; pero tuvo justo el efecto contrario, y su artículo fue, en consecuencia, poco inteligente y poco comprensivo. [N. del A.]

Sería imprudente intentar discutir aquí la [177] tan debatida “cuestión homérica” que planteó Vico. Todavía no se ha llegado a una solución definitiva. La mera agitación de la misma, sin embargo, ha sido de inmensa influencia y beneficio. El estudio de Homero se ha revolucionado. Se han abierto vistas de luz en regiones de la antigüedad que de otro modo habrían quedado en la oscuridad. La nueva teoría, sea cual sea su destino final, ha justificado ampliamente su derecho a ser considerada por sus resultados, las permanentes conquistas intelectuales a las que ha conducido. Hay una verdad en ella que todos reconocen. Todo hombre de inteligencia cultivada siente ahora, al leer los poemas homéricos, que no son meramente las composiciones de un hombre de genio, sino las autorrevelaciones de una raza, las creaciones espirituales de una época, y no puede volver a creer en la antigua visión de un Homero individual que inventó la poesía y creó los dioses de Grecia más de lo que puede creer en el viejo mito de Pallas brotando completamente crecida y con armadura del cerebro de Zeus. Por muy decididamente que el erudito moderno defienda a un Homero o a dos Homeros, es seguro que procederá, como una cuestión de rutina, en su estudio de la *Iliada* y la *Odisea*, sobre la suposición de que no hay comprensión posible de ellas a menos que tanto su contenido como su forma se consideren principalmente los productos perfeccionados del genio poético de un pueblo heroico operando a través de muchas generaciones. En una palabra, tácita o abiertamente complementa su afirmación de un Homero concediendo muchos Homeros, grandes y pequeños, y admitiendo prácticamente, al menos, que atribuir la *Iliada* y la *Odisea* a Homero es no explicar nada, a menos que por Homero se entienda como la voz de la Grecia heroica, y sus poemas sean considerados como el testamento de esa Grecia heroica, su [178] legado a la Grecia histórica. Hacer esto es estar en esencia de acuerdo con Vico. El punto esencial de su doctrina no es si hubo un Homero personal o no, sino si los poemas homéricos no fueron creaciones de una raza y de una época en un sentido en el que nadie podría representarse la *Eneida* de Virgilio o el *Paraíso perdido* de Milton como productos del espíritu de las épocas en las que aparecieron. De hecho, la justicia exige que consideremos a Vico no solo el creador de una nueva hipótesis sobre la autoría de los poemas homéricos, sino también, y aún más, como el iniciador de un nuevo modo de estudiar estos poemas.

La *Scienza Nuova* era una obra muy original, pero probablemente Vico la consideraba aún más original de lo que era. Todos los creadores tien-

den a exagerar su originalidad. Las palabras *Ciencia Nueva* nos recuerdan a *Novum Organum* y al epígrafe que Montesquieu eligió para el *Esprit des Lois*: «*prolem sine matre creatam*». Sin embargo, ningún producto de la mente humana es una creación *ex nihilo*. La “ciencia” de Vico, ya se le ha mostrado al lector, no era totalmente “nueva”. Y aún me queda referirme a algunos autores que pueden considerarse con justicia que han contribuido a su formación.

Entre los pensadores de la antigüedad hay que mencionar especialmente a Platón. Aristóteles puede haber tenido la misma influencia en dar forma y carácter a la doctrina metafísica de nuestro autor, pero Platón tiene decididamente más derecho a ser considerado como su predecesor en el departamento de la filosofía histórica. La *Ciencia Nueva* de Vico es una especie de contrapartida de la *República* de Platón. El ideal del primero es el del segundo modificado y [179] ampliado. Platón trató de delinear un estado perfecto, el tipo y modelo de lo que debería ser la vida social y política, y para ello tomó la analogía como guía. Concibió su ciudad perfecta como una comunidad en la que los distintos miembros y clases eran gobernados por los más sabios, del mismo modo que en el alma del sabio todos los principios y pasiones son gobernados por la razón. Este ideal lo presentaba como inmutablemente verdadero, como algo a lo que siempre hay que aspirar, aunque nunca se realice, y como la norma por la que deben juzgarse todas las formas de gobierno, midiéndose la maldad de cualquier sociedad real por el grado de su desviación del tipo. Este ideal se apoderó de Vico, pero no le satisfizo. Le llevó a la búsqueda de una ciudad perfecta; pero en el curso de su búsqueda se dio cuenta gradualmente de que no podía coincidir con ninguna forma de gobierno que la inteligencia humana pudiera idear o que la voluntad humana estableciera; que no podía ser ningún tipo inmutable de política, sino que debía incluir a toda la comunidad de las naciones, vinculadas entre sí para componer un mundo de orden moral, y regido por leyes a través de las cuales la razón fuese siempre operativa. La contemplación de la ciudad ideal de Platón le ayudó a la visión de una ciudad real de Dios, que tiene sus fundamentos en todos los reinos de la tierra, y cuyas leyes son las inherentes a la autorrealización de la razón eterna. Y fue en la propia *República* —en toda la enseñanza de sus libros octavo y noveno— donde se le había presentado la doctrina que más podía sugerir que el ideal platónico era demasiado rígido y estrecho: la doctrina de las formas, sucesión y modos

de alteración o corrupción de los gobiernos, a la que ya ha habido ocasión de referirse [180] como la más importante en la ciencia política e histórica.⁵

Paso por alto a Aristóteles, quien, en mi opinión, solo puede haber contribuido directamente al contenido de la *Ciencia Nueva* mediante su crítica y desarrollo de la doctrina de Platón en cuanto a las formas de gobierno; y también a Cicerón, que influyó en gran medida en la mente de Vico de manera general, pero no tenía ninguna idea nueva de tipo histórico-filosófico que transmitir a nadie. San Agustín, por otra parte, debe ser considerado, creo, otro de los predecesores directos de nuestro autor. Las referencias al *De Civitate Dei* en la “Segunda *Ciencia Nueva*” son tales que demuestran que había sido leído con mucha atención. Debió de confirmar fuertemente a Vico en algunas de sus convicciones más fundamentales: la creencia en la Providencia en la historia, en el orden y la ley en los asuntos humanos, en que las pasiones y los intereses particulares están subordinados por la Razón Suprema a los fines generales, en la analogía del crecimiento del individuo con el de la raza, y en la inutilidad del azar epicúreo y del destino estoico como principios de explicación histórica. Pero su teoría de la historia no es en absoluto una simple continuación de la de Agustín; al contrario, las diferencias entre ellas son tan profundas como las semejanzas. Vico, como Agustín, no considera la historia en relación con la predestinación, la caída, la redención y el fin del mundo, sino como una manifestación de la naturaleza humana y de las leyes fijas. Concibe la Providencia de forma muy diferente a Agustín. Aunque establece una distinción demasiado amplia [181] entre hebreos y gentiles, es para poder ocuparse más libremente de estos últimos. Agustín representa la historia como compuesta por las historias de dos ciudades antagónicas —una *civitas celestis s. Dei* y una *civitas terrena s. diaboli*—, una compuesta por los elegidos y la otra por los réprobos; una, la verdadera iglesia y, la otra, el mundo y sus reinos. Vico no ataca explícitamente este dualismo agustiniano, pero lo deja de lado silenciosamente. En ninguna parte atribuye al diablo el poder de construir una ciudad en la tierra. Considera que todos los reinos de la tierra están incluidos en la ciudad de Dios.

Maquiavelo también puede ser nombrado, en la conexión que ahora nos ocupa, como uno de sus predecesores. Aunque admitía la claridad y la agude-

5. E. Fiorentino trata de manera interesante la relación de la ‘Scienza Nuova’ con la ‘República’ de Platón en sus *Scritti Varii*, pp. 164-170. [N. del A.]

za de la visión histórica mostrada en los escritos del famoso historiador y político florentino, le disgustaba demasiado lo que denominaba su «inmoralidad e impiedad» como para reconocer una deuda especial con él; pero tal deuda obviamente existía. En gran medida, la filosofía histórica de la *Scienza Nuova* fue un desarrollo natural de la teoría de los *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. En cada página de esta última obra, Maquiavelo compara una época de la historia con otra, lo que ocurrió en una nación con lo que ocurrió en otra. Sus inferencias históricas y políticas reposan casi en su totalidad sobre el paralelismo de los acontecimientos individuales o de las series de acontecimientos. No afirma, sin embargo, que ningún caso sea precisamente paralelo, ni cae en el error, que solo podría conducir naturalmente a tal noción, de suponer que el paralelismo histórico es un hecho último inexplicable; [182] por el contrario, lo remite correctamente a su fuente: la identidad esencial de la naturaleza humana en todas las tierras, en todos los tiempos y bajo todas las formas. La historia se repite siempre sustancialmente en las naciones más distantes y diversas, porque todas las naciones se componen de hombres, y los hombres están en, todas partes, movidos sustancialmente por las mismas pasiones; sin embargo, nunca se repite exactamente y en todos los puntos, porque el hombre es un ser eminentemente modificable y cambiante. Al referir las analogías entre los sucesos antiguos y modernos a su fuente en la naturaleza humana, Maquiavelo tocó, por así decirlo, la gran verdad de que la ciencia histórica debe fundarse en la ciencia mental. Pero se limitó a tocarla. No entró en la investigación de los principios psicológicos que deben servir de base a toda teoría histórica sólida. Vico fue el primero en intentar esta investigación. Maquiavelo dejó lo suficientemente claro que debía emprenderse tal investigación, pero no hay pruebas de que él mismo sintiera ninguna necesidad concreta de lo que todo su tratado demostró que era necesario. El pensamiento más general al que se atuvo en relación con el curso de los asuntos humanos fue que todas las naciones, si se las deja a su aire, pasarán por casi la misma sucesión de estados, y que por lo tanto sus historias se parecerán entre sí tanto en lo global como en lo particular. Creía que la historia se movía en ciclos, cuyas diferentes etapas son las diferentes formas de gobierno. Tal vez ya se haya dicho lo suficiente para demostrar que Maquiavelo fue uno de los precursores de Vico.⁶ [183]

6. Para una completa y admirable explicación de los escritos políticos e históricos de Maquiavelo, el lector inglés puede remitirse ahora a los volúmenes tercero y cuarto de *Niccolo Machiavelli and his Times*, de Villari. [N. del A.]

Campanella puede haber sido otro. Aunque Vico no se ha referido a sus escritos, no puede haberlos ignorado. Contienen muchas ideas que él mismo sostenía. En lo que respecta a la historia, en particular, los puntos de vista de Campanella se aproximan aún más que los de Maquiavelo a los de Vico. Campanella y Vico, en efecto, adoptaron sustancialmente la misma posición frente a Maquiavelo. Ambos estudiaron sus obras y aceptaron y desarrollaron algunas de sus ideas principales; y ambos se declararon enemigos del “maquiavelismo”. Mientras que Maquiavelo miraba la religión únicamente con ojos de positivista y político, considerándola solo como un hecho histórico de orden secundario y un instrumento político, sin preocuparse por su verdad, ignorando el poder, la sabiduría y el amor divinos como hechos de la historia, Campanella, de naturaleza aún más ardientemente religiosa que Vico, veía en Dios la unidad radical de toda la existencia, la *causa omnium causarum*, el Gobernante y Guía de la humanidad, y en la piedad hacia Dios el vínculo primordial de la sociedad, el principio vital de la vida civil. El hombre, según su concepción, forma parte de un universo en el que todo ser verdadero es un ser divino. En el Ser Infinito hay, afirma, tres propiedades primarias: poder, sabiduría y amor; y el ser se extiende sólo hasta donde se extienden; poder, verdad y bondad solo hasta donde se extiende el ser. Las propiedades primordiales de la Divinidad son las fuentes de las ideas eternas, de los ángeles benditos, de las almas humanas inmortales, del espacio y de todo lo que contiene de realidad; pero en la medida en que algo es finito y temporal, falso e irreal, este algo no es por el ser sino por el no-ser, que se mezcla más y más con el ser cuanto más se prolonga el mundo del tiempo y del sentido. La debilidad es la negación [184] del poder, el odio del amor, la ignorancia de la sabiduría de Dios. Todo el mal es simplemente la negación. Y por la negación misma se efectúa el bien. El hambre impulsa a los hombres sobre la tierra y los obliga a trabajar; las necesidades dan lugar a todas las artes y ciencias; las guerras destruyen a los tiranos; el error excita a la investigación de la verdad. Así, el mal es en todas partes la ocasión de su contrario.

Sin embargo, Dios es, por usar la expresión del propio Campanella, no solo física sino también políticamente la primera causa de las naciones y los gobiernos y, en resumen, del desarrollo histórico. Las tres principales causas políticas o históricas son Dios, la prudencia o buena política y la oportunidad o buena fortuna. En algunas naciones es más evidente la acción de una de ellas, en otras la de otra. Así, la mano de Dios se manifiesta especialmente en la historia de los judíos, la sabiduría política en la de los romanos, y la fortuna en la de

España. Es Dios, sin embargo, quien da la buena fortuna, y ninguna previsión o habilidad política es suficiente en cada coyuntura para descubrir y seguir el curso apropiado de la conducta. De ahí que todas las naciones hayan tenido un sentimiento de dependencia de Dios, y lo hayan expresado de alguna manera, sabia o insensata. La religión es esencial para la existencia de la sociedad. Es con la corrupción de la religión que comienza invariablemente la disolución de la sociedad. La herejía, que rompe la unidad religiosa, desorganiza también la constitución política, dispersa y destruye las fuerzas de la vida social. Conduce al escepticismo y al ateísmo, que completan la ruina total de toda civilización de la que se apoderan, que rompen todo vínculo que une al hombre con el hombre. Sin embargo, el género humano no está totalmente abandonado de Dios ni siquiera en sus momentos de mayor oscuridad. El mismo exceso de su degradación y miseria [185] lo prepara para la aceptación del remedio apropiado, obliga a los hombres a buscar una nueva unidad, a escuchar a un nuevo legislador y a someterse gradualmente a las leyes de una nueva teocracia. Existe, pues, un movimiento cíclico en la historia de las religiones, en la vida religiosa de cada Estado y en el desarrollo religioso de la humanidad. Comenzando con la unidad —es decir, con un papado o teocracia— se pasa por diversas etapas o formas de herejía hasta llegar al ateísmo, de donde se vuelve a la unidad.⁷ Estas tres etapas —teocracia, herejía y ateísmo— se repiten por igual en la historia de las naciones paganas, mahometanas y cristianas. El movimiento político es también un ciclo. Sus etapas son la monarquía, las diversas formas de gobierno en las que la soberanía está dividida y, en consecuencia, debilitada, y la democracia, que desemboca de nuevo en la monarquía. Los dos ciclos —el religioso y el político— son interdependientes y concéntricos. A cada etapa de uno le corresponde precisamente una etapa en el otro. Estos ciclos no son incompatibles con el progreso indefinido de la raza humana, sino que están comprendidos en un movimiento cada vez más amplio y en constante avance que terminará con el cese de todos los males y con la unión de todas las naciones bajo el gobierno del Mesías.

Tal era la teoría histórica de Campanella. El lector podrá determinar pronto en qué medida se parece a la de Vico. [186]

7. *Religiones cunctae atque sectae habent proprium circulum, veluti et respublicae ex monarchia, in tyrannidem, inde in aristocratiam, inde in oligarchiam, inde in politiam, inde in democratiam, ae denuo tandem in monarchiam revertuntur per easdem aliasque vias. Sic cum sectae ad atheismum pervenerint, extrema populorum mala suboriuntur, iraeque Dei culmen: exindeque in statum bonum, sed per poenas, revertuntur.* — Ph. Real. P. T., iii. c. 8. [N. del A.]

También hay que mencionar a Bodin. Vico se refiere a menudo a sus escritos, pero las referencias no dan una idea justa de la magnitud de su deuda con él, siendo en su mayoría de carácter crítico y polémico. Bodin fue el primero en insistir con fuerza en la importancia de relacionar la historia de las leyes con la de la historia en general. La idea de una ley universal, en la que todos los cuerpos legales tienen su raíz y fundamento *rationale*, y de la que no son más que expresiones múltiples y parciales —una ley universal cuyo conocimiento sólo puede alcanzarse a través del estudio metódico de la historia en su conjunto—, esta idea, que resultó tan fructífera en la mente de Vico, fue promulgada clara y vigorosamente por Bodin. Bodin también se adelantó a Vico al insistir en la importancia de la investigación sobre el origen de las naciones, en la incertidumbre de las afirmaciones de los historiadores al respecto, y en el valor del estudio del lenguaje como medio para arrojar luz sobre hechos de los que no hay testimonios escritos o solo los que son falsos. Sometió de nuevo a examen la cuestión de las revoluciones políticas y mejoró las respuestas de Platón y Aristóteles. Aunque es más precursor de Montesquieu que de Vico, no cabe duda de la gran deuda —insuficientemente reconocida— de este último con él.

De la influencia de Grocio en Vico ya he tenido ocasión de hablar. Creo que el obispo Bossuet no tuvo ninguna influencia sobre él. El *Discours sur l'Histoire Universelle* fue, en efecto, publicado cuarenta y cuatro años antes de la primera edición de la *Scienza Nuova*, pero las dos obras no tienen casi nada en común, y no hay ninguna evidencia, externa o interna, de que la primera haya sido leída por el autor de la segunda. [187]

Ninguno de los escritores que acabamos de mencionar tenía la noción de que existiera una ciencia especial de la historia humana. Maquiavelo, por ejemplo, hizo generalizaciones históricas, pero solo con vistas a la instrucción política. Del mismo modo, la filosofía histórica que se encuentra en los escritos de Campanella y Bodin era una parte de su filosofía política, que en ningún momento se esforzaron por distinguir de otras partes por circunscribir y definir. Estos autores se limitaron a considerar la historia en relación con la política, como Bossuet la consideraba en relación con la religión. Vico fue el primero en tratarla como objeto propio y exclusivo de una ciencia especial. De ahí que la distancia entre él y los más próximos de sus predecesores fuera muy grande.

* * *

Traducción del inglés por Dani Pino, 2020

Dos estudios viquianos. «EL PENSAMIENTO ITALIANO EN LA ÉPOCA DE VICO» (1915) y «DESCARTES Y VICO» (1938)

**GIOVANNI GENTILE
(1875-1944)**

[GIOVANNI GENTILE, *Studi vichiani*, cap. I «Il pensiero italiano nel secolo del Vico», Messina, Principato, 1915, pp. 3-14; 2ª ed., Florencia, Le Monnier, 1927, pp. 3-18; 3ª ed. Florencia, Sansoni, 1966. GIOVANNI GENTILE, «Cartesio e Vico», en *Problemi e discussioni. Relazioni alla Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche*, R. Accademia Nazionale dei Lincei, anno accademico 1937-38, Tipografo della R.A.N.L., Roma, 1938, Fascicolo II, pp. 24-32; en *Studi vichiani*, 1966, cit., pp. 399-405.]

Traducción del italiano, notas y presentación por
Alfonso Zúñica García
(Universidad de Sevilla)

RESUMEN: Traducción al castellano del cap. I del vol. de *Sudi vichiani* (Messina, Principato, 1915) titulado «El pensamiento italiano en la época de Vico», y de la conferencia «Descartes y Vico» (Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1938) del filósofo neohegeliano y actualista Giovanni Gentile (1875-1944). Ambos textos, traducidos por Alfonso Zúñica, están dedicados a G. Vico, en relación con su época y con su reivindicación de filósofo moderno.

PALABRAS CLAVE: G. Vico, G. Gentile, A. Zúñica, *Studi vichiani* (1915), filosofía, hegelianismo, modernidad, pensamiento italiano, Descartes.

ABSTRACT: Spanish translation of ch. I from the volume *Studi vichiani* (Messina, Principato, 1915), entitled «Italian thought in the time of Vico», and by the conference «Descartes and Vico» (Rome, Accademia Nazionale dei Lincei, 1938) by the neo-Hegelian philosopher and actualist Giovanni Gentile (1875 -1944). Both texts, translated by Alfonso Zúñica, are dedicated to G. Vico, in relation to his time and to the vindication of Vico as a modern philosopher.

KEYWORDS: G. Vico, G. Gentile, A. Zúñica, *Studi vichiani* (1915), philosophy, Hegelianism, modernity, Italian thought, Descartes.

Publicación con permiso de la Fondazione Giovanni Gentile per gli Studi Filosofici - Fondazione Roma Sapienza, Archivio G. Gentile, y de los herederos del Autor.

Más que por pares ciegos, las páginas de G. Gentile sobre Vico han pasado la revisión crítica e histórica de estudios filosóficos durante un siglo, reconociéndose la importancia de su pensamiento filosófico y metafísico.

AGRADECIMIENTOS

Agradecemos las facilidades y la autorización gratuita que para esta traducción y publicación en Cuadernos sobre Vico de los dos textos de Giovanni Gentile («Il pensiero italiano nel secolo del Vico», 1915, y «Cartesio e Vico», 1938) han concedido la Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici - Fondazione Roma Sapienza, el Archivo G. Gentile y los herederos del Autor. La Dirección de Cuadernos sobre Vico agradece en especial al profesor Gennaro Sasso, Presidente de la Fondazione, y a D. Sebastiano Gentile, representante de los herederos, su autorización para la publicación de la traducción al español de esos dos escritos ofrecidos a continuación en pp. 193-213 del presente volumen de la Revista; y a la profesora Cecilia Castellani, responsable del Archivo Gentile, por el interés mostrado y las amables gestiones para la concesión del permiso.

Cuadernos sobre Vico es una revista de la Universidad de Sevilla, de carácter no venal y sin ánimo de lucro, que se publica bajo licencia Creative Common - CC BY-NC 4.0, tanto impresa en papel como también online en acceso abierto.

La Dirección de Cuadernos sobre Vico

VICO, UN FILÓSOFO MODERNO *OPTIMO IURE*. PRESENTACIÓN DE DOS ESTUDIOS VIQUIANOS DE GIOVANNI GENTILE

Alfonso Zúnica García
(Universidad de Sevilla)

I mportancia de Giovanni Gentile para los estudios viquianos

No hay duda de que la inagotable actividad filosófica, política, literaria y editorial de Gentile ha dejado una huella imborrable en el siglo xx italiano; y lo mismo puede decirse de su presencia en la historiografía viquiana. No hay duda de que sus *Studi vichiani*, unidos a su colaboración con Croce y Nicolini en la edición de las obras de Vico, bien le han merecido un puesto de honor entre los intérpretes viquianos de la primera mitad del s. xx. Y es que, con Croce y Gentile, los estudios viquianos se afirman definitivamente en el panorama de los estudios académicos. La relevancia y el impacto de esta etapa de las investigaciones sobre Vico quedan demostrados por las numerosas voces críticas que surgieron en defensa de paradigmas hermenéuticos antagónicos. Asimismo, también la línea viquiana iniciada por Pietro Piovani en Nápoles está en deuda con las lecturas idealistas, pues sirvió en buena medida para corregirlas, ligándose así, si bien en modo negativo, a los dos exégetas idealistas y, en modo particular, a Croce. Así lo demuestra el largo ensayo del

propio Piovani sobre *Il Vico de Gentile*,¹ donde le reconoce este mérito a pesar de la gran distancia que separa sus respectivas lecturas de Vico.²

Estudios viquianos de Giovanni Gentile

Así pues, el nombre de Gentile no podía faltar en un monográfico de esta índole. Sus primeros escritos viquianos se remontan a 1897, y el último, a 1944, año de su muerte. La labor de recopilación de sus investigaciones sobre el filósofo napolitano fue hecha por él mismo ya en 1915, año en que la editorial Principato saca a la luz la primera edición de *Studi vichiani*. Doce años después, en 1927, Gentile publica una segunda edición del volumen en la editorial Le Monnier.

Como él mismo reconoce, sus estudios viquianos están sujetos a cambios constantes, pues es un momento de gran crecimiento de los estudios sobre Vico, cuyas obras son objeto también de estudios filológicos y de reedición. Así pues, no solo la primera edición recoge sus escritos viquianos hasta 1913, «revisándolos e introduciendo en los lugares oportunos los añadidos que me han sugerido estudios posteriores míos y de otros»,³ sino que, además, a propósito de la segunda edición afirma: «Los escritos de la primera edición que han sido conservados aparecen aquí con correcciones y muchos añadidos que han hecho necesarios los nuevos estudios, especialmente los de Nicolini, con el cual el lector verá cuánto estos *Estudios* están en deuda en lo que se refiere a nuevas noticias y observaciones sobre la biografía y la cronología viquianas».⁴ Y precisamente por ese motivo, la obra está dedicada al «amigo Fausto Nicolini, de las obras de Giambattista Vico editor e ilustrador diligentísimo e inteligente».

Studi vichiani tuvo una tercera edición en 1968 a cargo de Vito A. Bellezza. Esta nueva edición, que aparecía como volumen decimosexto de las obras completas de Giovanni Gentile, editadas por Le lettere y Sansoni,

1. P. PIOVANI, «Il Vico di Gentile», *La Cultura*, 14 (1976), 2-3, pp. 214-254. Ahora en FULVIO TESSITORE (ED.), *La filosofia nuova di Vico*, Nápoles, Morano, 1990, pp. 263-320.

2. «L'importanza dei contributi gentiliani agli studi vichiani è fuori discussione, così come è indiscutibile la costanza dell'attenzione rivolta da Gentile a Vico per tutta la vita, dal 1897 al 1944» (p. 265); «Insomma, tutti i riconoscimenti sono doverosi» (p. 267). Cabe señalar también el reconocimiento que expresa Paolo Rossi de la importancia de la interpretación gentiliana de Vico en sus *Lineamenti di storia della critica vichiana*, en W. Binni (ed.), *I classici italiani nella storia della critica*, vol. II, Florencia, La Nuova Italia, 1961, p. 29.

3. *Prefazione* a la primera edición de *Studi vichiani*, consultable en la p. VII de la 3ª ed.

4. *Prefazione* a la segunda edición de *Studi vichiani*, consultable en la p. VIII de la 3ª ed.

reimprimía sin modificaciones la segunda edición, añadiendo dos discursos y una conferencia que Gentile tuvo sobre Vico después de 1927.

Por último, cabe señalar que no todos los textos viquianos de Gentile se encuentran en el citado volumen. Y es que su teoría de la identidad de filosofía e historia, que principalmente era identidad de filosofía e historia de la filosofía, quedó fielmente encarnada en toda su actividad de pensamiento.⁵ Para Gentile, uno de los mayores descubrimientos de la modernidad es precisamente la *historicidad* de la verdad, o sea, la toma de conciencia de que toda filosofía es siempre *una* filosofía, condicionada históricamente en sus problemas y soluciones por la situación social y cultural del filósofo. Es por eso que toda su actividad filosófica se estructuró como un diálogo con los principales filósofos de la tradición de pensamiento en la que se enmarcó.

Estos diálogos, lejos de ser meros excursos historiográficos, a menudo configuran el núcleo mismo de la argumentación.⁶ Es claro entonces que quien quiera conocer al Vico de Gentile no puede limitarse a los *Studi vichiani*. Ya lo advierte Piovaní al inicio de su ensayo,⁷ y lo demuestra el largo análisis que hace en su artículo sobre *Il Vico di Gentile* del texto gentiliano sobre la pedagogía de Vico, ausente en *Studi vichiani* pero recogido en sus lecciones de pedagogía.

Historia editorial de los textos traducidos

El primero de los textos que aquí se presentan es el primer capítulo de *Studi vichiani: Il pensiero italiano nel secolo del Vico*. En la edición definitiva de 1927 el texto está dividido en cuatro secciones. Las tres primeras corresponden a la recensión de Gentile al volumen de G. Maugain *Étude sur l'évolution intellectuelle de l'Italie de 1657 à 1759 environ*, en «La Critica», VIII (1910), pp. 464-469. La cuarta sección corresponde a su recensión al volumen de R. Cotugno *La*

5. Aunque modificado en alguno de sus puntos en las obras posteriores, para una exposición de esta doctrina gentiliana remitimos al lector a G. GENTILE, *Il concetto della storia della filosofia*, en *La riforma della dialettica hegeliana*, Florencia, Sansoni, 1954, pp. 97-137 y a *Il circolo della filosofia e della storia della filosofia*, en *La riforma della...*, pp. 138-149.

6. Ejemplo paradigmático es su reforma de la dialéctica hegeliana, pero, queriendo referir algunos ejemplos viquianos, podríamos citar su elaboración del concepto de espíritu como unidad de objeto y sujeto a través de la integración del axioma viquiano *verum et factum convertuntur* entre el final del segundo capítulo y el inicio del tercero de *Teoria generale dello spirito come atto puro*; o la distinción entre tiempo empírico y tiempo trascendental a través de una crítica del concepto viquiano de *storia ideale eterna* en *Introduzione alla filosofia*, cap. V, §§ 5 y 10-11.

7. P. PIOVANI, «Il Vico di Gentile», en ed. Morano cit., p. 265, donde indica el modo en que pueden buscarse sus otros estudios viquianos.

sorte di G.B. Vico e le polemiche scientifiche e letterarie della fine del XVII alla metà del XVIII secolo, publicada en «La Critica», XII (1914), pp. 147-153.

He tenido acceso a todas las versiones, tanto a las recensiones publicadas en «La Critica», consultables en el sitio web de la revista, como a las dos ediciones de *Studi vichiani*. Para la traducción me he atendido al texto definitivo de la segunda edición de *Studi vichiani*, pero he considerado oportuno señalar en nota los cambios respecto a las anteriores versiones. Sobre estas cabe señalar que la edición de 1915 es prácticamente idéntica a la de «La Critica», excepto mínimas modificaciones que señalo en el texto. Las mayores correcciones y modificaciones fueron aportadas en 1927.

La intención general de las modificaciones es la de atenuar el tono personal de las recensiones y assimilarlas a un texto académico. Las modificaciones aportadas en 1915 a la recensión de 1910 son principalmente de carácter formal. En cambio, en 1927 las correcciones son más significativas. De la primera recensión elimina algunos párrafos, reformula otros y acorta las citas, y sustituye las palabras francesas con su traducción italiana. Aún mayores son los cambios aportados a la segunda recensión. El modo en que Gentile se refiere a Cotugno da a entender que los unía cierta familiaridad, familiaridad que probablemente dio a Gentile la seguridad con que se expresa. Y es que en «La Critica» usa un tono muy duro, admisible quizás en una revista que tiene por objeto el debate público, pero menos adecuado para una obra de historia de la filosofía. Fuese ese u otro el motivo, Gentile reformula en varias partes su recensión, que adquiere de este modo un tono mucho más moderado y las críticas resultan mucho más amables.

El otro texto cuya traducción presentamos es una conferencia tenida por Gentile el 15 de mayo de 1938, en la sesión de la Reale Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche. Sucesivamente fue publicada en los actos de la misma Accademia. El título italiano de la conferencia es *Cartesio e Vico*.

La tercera edición de *Studi vichiani* reproduce sin modificaciones el texto publicado en vida de Gentile por la Accademia dei Lincei, como he podido comprobar gracias a la copia generosamente cedida por la Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici.

Para ambos textos se recoge entre corchetes y en cuerpo menor dentro de nuestra traducción la paginación correspondiente a la citada tercera edición de *Studi vichiani* (1966), en cuanto texto asentado.

Algunas consideraciones sobre el contenido de los textos

La elección de estos dos textos responde a la voluntad de presentar, a grandes rasgos, el marco histórico y teórico desde el que Gentile lee las obras de Vico. Como es sabido, el actualismo desarrolla el proyecto filosófico planteado por Bertrando Spaventa, y lo mismo ha de decirse para la lectura gentiliana de Vico. Esto resulta particularmente evidente con relación al primer texto, de carácter histórico. Aunque Gentile no expone temáticamente en sus *Studi vichiani* la teoría spaventiana de la circulación europea de la filosofía italiana, esta subyace a todas sus interpretaciones de los filósofos modernos. Ya en el prólogo de 1908 a la obra spaventiana *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, había afirmado su sustancial acuerdo con la teoría de Spaventa, más allá de una cuestión de menor importancia.⁸ Sin embargo, puede verse confirmada y largamente desarrollada en *Il pensiero italiano del rinascimento*, especialmente en la tercera versión de 1939, así como en *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, en especial en el tercer volumen sobre el neokantismo y el neohegelianismo italianos.

Así pues, resulta imprescindible el texto aquí presentado para comprender el contexto histórico en el que Gentile lee a Vico. Y es que el primer capítulo de *Studi vichiani* bien podría verse como el desarrollo de un momento de la circulación europea del pensamiento italiano, reconstruida por Spaventa, precisamente del momento relativo a Vico. Solo a la luz de la doctrina spaventiana pueden entenderse en su pleno significado afirmaciones de Gentile, como «Vico no pasó inobservado a su época (¡todo lo contrario!), pero no fue entendido en absoluto» o «la Italia de 1657 a 1750 es la Italia que acoge el reflujo de la cultura europea, sobre la que anteriormente había ejercido una acción histórica renovadora».

La conferencia de 1938, en cambio, da una visión del contexto especulativo en el que Gentile lee a Vico. También aquí es posible ver la herencia spa-

8. Se puede consultar la traducción al español de dicho Prólogo en el presente volumen, en pp. 297-307. Para el desacuerdo véase la p. 306: «En un solo punto quizás, [...] no se ajusta, según mi parecer, a la verdad: donde sostiene que la razón del “vacío” que perduró en la filosofía italiana entre Campanella y Vico y luego entre Vico y Galluppi —vacío que hay que rellenar con la historia de la filosofía europea—, hay que buscarlo en la falta de libertad de los italianos, oprimidos por la Iglesia católica que tenían en casa». Para Gentile, «la verdad es que el movimiento internacional de la cultura de los siglos XVII y XVIII distrajo a la mayor parte de los ingenios italianos de los problemas filosóficos. Fueron las ciencias naturales, las matemáticas, los estudios históricos, lo que atrajeron a las mayores inteligencias» (ibíd.).

ventiana, si bien en este caso la originalidad de Gentile es mucho mayor. La tesis principal de la conferencia es que Vico es un “cartesiano”, que para Gentile (y Spaventa) es como decir que es un filósofo moderno. La tradición idealista en que se encuadra el pensamiento gentiliano ve una neta división entre Descartes y la filosofía anterior a él. Según Gentile, con el filósofo francés se inicia una nueva época de pensamiento en la que la especulación filosófica parte desde el hombre, o sea, desde el sujeto del conocimiento, rompiendo así con la tradición anterior que ponía el acento en la naturaleza, es decir, en el objeto del conocimiento. Con Kant, según Gentile, se adquiere plena conciencia de la nueva tendencia del pensamiento y, por eso, se hace posible la nueva metafísica: la metafísica de la mente. Para Gentile, por tanto, la “modernidad” de un filósofo equivale al grado de conciencia y desarrollo de esta nueva tendencia subjetivista o, dicho de otro modo, la “modernidad” de un filósofo equivale al grado de conciencia y desarrollo del problema filosófico introducido por Descartes. En suma, la “modernidad” de un filósofo equivale a su grado de “cartesianismo”.

Es claro entonces que afirmar que el objeto de la conferencia son «las reales conexiones históricas entre los problemas de la filosofía viquiana y los que surgieron por obra de Descartes» equivale para Gentile a estudiar en qué modo la filosofía viquiana se encuadra en el marco especulativo de la modernidad. Se trata de una tarea que ya había asumido anteriormente, cuando había afirmado que entre el *De antiquissima* y la *Scienza nuova* se da un paso análogo «por el que el idealismo subjetivo de la *Crítica de la razón pura* se convierte con Hegel en un idealismo absoluto».⁹ Pero será principalmente en sus años de madurez filosófica cuando, adquirido un sólido concepto del «problema de la modernidad», centrará sus estudios viquianos en la relación de Vico con Descartes, o sea, en la “modernidad” de Vico. En este sentido, pocas semanas antes de morir, afirmará que «en Vico se encuentra el centro de todo el pensamiento italiano. Vico resume el pasado y, profundizando en sus principios, anticipa el futuro».¹⁰

* * *

9. *La seconda e la terza fase della filosofia vichiana*, en *Studi vichiani*, 3º ed., p. 113.

10. *Giambattista Vico nel secondo centenario della morte*, en *Studi vichiani*, 3º ed., p. 415.

EL PENSAMIENTO ITALIANO EN LA ÉPOCA DE VICO (1915)

Giovanni Gentile
(1875-1944)

[GIOVANNI GENTILE, *Studi vichiani*, Florencia, Le Lettere, 1966, tercera edición; cap. I, «Il pensiero italiano nel secolo del Vico», pp. 3-16. Traducción al castellano publicada con permiso de la Fondazione Giovanni Gentile per gli Studi Filosofici – Fondazione Roma Sapienza, y de los herederos del Autor.]

[3]

I

En 1657 Leopoldo de Medici funda la Accademia del Cimento. Por primera vez desde la condena de Galileo, científicos italianos asocian sus esfuerzos para estudiar la naturaleza con total independencia y para retomar, contra los ciegos amigos de la tradición,¹ la lucha interrumpida en 1633, fecha

1. «routine» (rutina) en *La Critica*; «tradizione» (tradición) en *Studi vichiani* de 1927. [N. del T.]

en la que el maestro había sido condenado y había tenido que retractarse de las doctrinas² de los *Massimi sistemi*. En 1633 el ejemplo de los académicos toscanos es imitado por los Investiganti di Napoli; y en 1668 se funda en Roma el primer *Giornale dei letterati*, órgano de los modernos. En torno a esos mismos años adquieren popularidad en Italia Lucrecio y Gassendi.

Por otra parte, hacia la mitad del siglo siguiente, Galileo obtiene la suprema reparación. En 1737 sus restos son llevados al mausoleo de Santa Cruz; en 1744 se hace una publicación autorizada del *Dialogo*, antes condenado: el método experimental triunfa. La filosofía de Locke se difunde por toda la Península, que le permanecerá fiel durante ochenta años aproximadamente. Entre 1742 y 1750 fallecen los escritores más importantes que Italia había tenido en ese siglo:³ Fagioli (1742), Vico (1744), Giannone (1748), Conti (1749), Muratori y Zeno (1750).

Un buen estudioso francés, Maugain,⁴ ha querido estudiar⁵ el desarrollo intelectual italiano durante [4] este período de fermentación y de preparación, en el que —exceptuando a Vico, solitario y no suficientemente separado por Maugain de su ambiente, por mucho que ponga de relieve la oposición a las ideas predominantes de su época— Italia no produce nada original.⁶ Italia se esfuerza únicamente en reformar su propia cultura, liberándola del peso aplastante de la tradición y procurando participar en la vida europea, ya que el centro de esta vida, que hasta entonces había permanecido entre nosotros, se había trasladado, después de Galileo y Campanella, a otros países. Los nombres más insignes que destacan en este siglo, más que a la historia de la literatura o a la historia de la ciencia, pertenecen a la historia de la cultura, en el sentido en que la entienden los alemanes. Y es que, exceptuando una vez más a Vico, no crean nuevas ideas; repiten, comentan, defienden, luchan, actúan más bien sobre la sociedad que sobre la ciencia,

2. «*le teorie*» (las teorías) en *La Critica*; «*le dottrine*» (las doctrinas) en *Studi vichiani* de 1927. [N. del T.]

3. «en ese siglo» es un añadido de *Studi vichiani* de 1927. [N. del T.]

4. En *La Critica* se leía: «uno de los profesores del Instituto Francés de Florencia». [N. del T.]

5. GABRIEL MAUGAIN, *Étude sur l'évolution intellectuelle de l'Italie de 1657 à 1750 environ*, París, Hachette, 1909. [N. del A.]

6. Contra esta tesis véanse los estudios que B. Croce ha ido publicando en *La Critica* (1926): *Il pensiero italiano nel Seicento*. Los cuales, por otro lado, no modifican sustancialmente la concepción de la filosofía italiana en ese siglo, por mucho que con razón ponga de relieve algunos considerables movimientos de ideas hasta ahora poco conocidos. [N. del T.: Gentile añade esta nota en la edición de 1927].

aunque se preparan para un nuevo saber, como quien, actuando sobre el espíritu de su tiempo, promueve las condiciones favorables para un nuevo progreso real del espíritu. Solo la tradición galileana vive; pero vive precisamente de las ideas que Galileo había puesto en boga definiendo filosóficamente los nuevos conceptos de la ciencia natural y de la naturaleza, que fueron para él la nueva filosofía, es más, la única filosofía. Pero no hay rastro, o sea, ningún rastro visible, de vida religiosa, de vida artística ni de vida filosófica del espíritu, en la que todo instante es una nueva posición y una creación, en la que, en suma, el espíritu vive realmente.

Esta atonía espiritual explica la gran difusión que, en los inicios de este período en Italia, encontró Gassendi, del cual llama la atención solo la concepción [5] mecánica, conforme, metafísicamente, al floreciente naturalismo galileano; y, al final de este período, Locke, del que principalmente se recalca y aprecia el empirismo, que también justifica, gnoseológicamente, la ciencia experimental de la naturaleza, pero solo esta, como importaba al espíritu de los mezquinos galileanos. A finales del siglo XVII y en los primeros treinta años del XVIII, Descartes despierta entusiasmos y oposiciones tenaces, polémicas intensas y un fuerte apasionamiento, pero no despierta ningún espíritu filosófico. Los italianos aceptan y ponen en versos la dióptrica, la física y la fisiología mecanicista de Descartes. Aceptan su método, como tesis meramente formal y extrínseca, de la libertad de filosofar; tesis que en Italia había triunfado en la historia viva del espíritu científico desde que empezó a consolidarse el Humanismo, y que había sido celebrada en la escuela de Galileo y, en especial, en la Accademia dei Lincei,⁷ por lo que no necesitaba el nuevo apoyo extranjero. Pero de la metafísica cartesiana a duras penas se hacía mención, ni se encuentra a nadie profundamente conmocionado por ella. Son diletantes, que hacen de la filosofía un pasatiempo y un tema de moda en los salones (Maugain menciona a Aurelia de Este, cartesiana, y habría podido mencionar también a Giuseppa Eleonora Barbapiccola, traductora de los *Principios de filosofía*).⁸ Son médicos, físicos y abogados,

7. Véase G. GABRIELI, *Il carteggio scientifico ed accademico fra i primi lincei (1603-1630)*, en las *Mem. D. R. Acc. dei Lincei*, cl. Sc. Mor. Serie 6^a, vol. I, fasc. 2^o, 1925. [N. del T.: tanto esta nota como la referencia a la Academia de los Linceos es un añadido de *Studi vichiani* del '27].

8. B. CROCE, *Supplem. alla Bibliografia vichiana*, Nápoles, 1907, p. 8. Encontraremos a Barbapiccola también en el escrito sobre *El hijo de G.B. Vico*, cap. I [parte VI de *Studi vichiani*]. Sobre Concina y su relación con Vico, cfr. G.B. VICO, *Autobiografía*, ed. de B. Croce, índice de nombres. [N. del T.: Esta última frase viene añadida en 1927].

que, complaciéndose de los últimos resultados literarios de la filosofía, polemizan con los hombres de la profesión, ligados siempre en alma y cuerpo a la Escolástica; o, como máximo, profesores de filosofía que cambian de autor como hoy en día se cambia de texto en las escuelas, sin ningún profundo motivo [6] espiritual, y que para defender su infracción de las tradiciones⁹ de la escuela italiana escriben algún que otro librejo a favor y en contra. La metafísica, en realidad, sería olvidada, si no tuviese una cátedra en las universidades públicas. En 1732 Niccolò Concina en su conferencia inaugural en Padua daba las gracias al gobierno véneto por no haberse rendido a los consejos de quienes intentaban suprimir esa cátedra por inútil e indigna de una universidad tan ilustre.¹⁰

Maugain, que acertadamente ha tomado los *Giornali dei letterati* que en esa época se publicaban en Italia como guía de sus laboriosas investigaciones, encontrando en ellas el eco continuo de las cuestiones que se debatían entre las personas cultas, además tendría que haber estudiado la historia de las principales doctrinas enseñadas en las diversas universidades, que con los programas y las disposiciones de las autoridades, los libros de los docentes, sus polémicas y sus respectivas relaciones con sus adversarios, también son los centros¹¹ de referencia de la cultura contemporánea.

II

Sin embargo, el final del xvii y la primera mitad del xviii es la época de la mayor prosperidad de los estudios históricos en Italia. Es el tiempo en que el benedictino Benedetto Bacchini publica e ilustra el *Liber pontificalis* (1708), y junto a Noia, Grandi, Lami y al gran Muratori emprende con decisión la crítica de las leyendas hagiográficas; Scipione Maffei destruye (1712) el fabuloso origen de la Orden Constatiniana e ilustra con vasta erudición las antigüedades veronesas (1732); Muratori, después de haber investigado con ojo de lince las antigüedades italianas de la

9. «alla tradizione» (a la tradición) en *La Critica*; «alle tradizioni» (a las tradiciones) en *Studi vichiani*. [N. del T.]

10. MAUGAIN, p. 218. [N. del A.]

11. N. del T.: «i centri più notevoli di riferimento» (los centros más importantes de referencia) en *La Critica*.

Edad Media, saca a la luz con admirable empeño e inteligente [7] crítica su monumental colección. Y eso por no hablar de la numerosa muchedumbre de eruditos menores, que ayudaron a los más importantes ordenando bibliotecas, publicando periódicos y con la organización y crítica de los documentos. ¿Cómo se explica esta vivacidad del interés histórico durante el estancamiento general de la vida más profunda del espíritu, si no es posible concebir la historia sin grandes pasiones y sin las grandes intuiciones de la vida? Hoy nosotros concebimos la historia como la concreción misma de la filosofía.¹² Maugain, con un acertado presentimiento de la verdad, relaciona los estudios históricos, que llevan hasta Muratori y que más propiamente son estudios de erudición, con el prosperar de las ciencias experimentales: «*Cette renaissance a lieu durant la lutte décisive d'où sortent victorieux les Italiens qui n'admettent sans contrôle aucune proposition relative aux phénomènes naturels ou aux êtres organisés. Bien mieux, plusieurs de ceux qui, à la fin du XVII siècle et dans la première moitié du XVIII, se sont illustrés comme érudits, connaissaient en détails et admiraient les progrès accomplis depuis une centaine d'années par la sciences expérimentales. Parfois ils y avaient personnellement contribué*» (p. 91).¹³ Y en otro sitio advierte, con igual acierto, que Vico se distingue no solo de los cartesianos de Nápoles sino de prácticamente todos los Italianos de su época, por mucho que en otros sitios de la Península prosperasen las investigaciones históricas que los cartesianos desdeñaban.¹⁴ «*Mais selon quelle méthode s'y livre-t-on? On publie avec le plus grand soin des inscriptions, des textes importants et devenus rares. On reproduit par le dessin et l'on décrit minutieusement des statues antiques, des médailles, des monnaies. On les examine de près pour fixer quelque point d'érudition jusqu'alors incertain,*

12. Vid.: «...es más, si la historia no es otra cosa que la concreción misma de la filosofía?» en la versión publicada en *La Crítica*. [N. del T.]

13. Este renacimiento tiene lugar durante la lucha decisiva de la que salen victoriosos los italianos que no admiten sin control ninguna proposición relativa a los fenómenos naturales o a los seres organizados. Es más, muchos de los que, a finales del siglo XVII y durante la primera mitad del XVIII, destacaron como eruditos, conocían en detalle y admiraban los progresos realizados por las ciencias desde los últimos cien años aproximadamente. A veces, habían contribuido a ellos personalmente. [N. del T.]

14. Estas líneas son una traducción del fragmento inmediatamente anterior a la cita que sigue y que, en *La Crítica*, Gentile había citado directamente en francés: *Ce n'est pas seulement des cartésiens de Naples qu'il [Vico] se distingue, mais un peu de presque tous les Italiens d'alors. Si, dans cette ville, les disciples du philosophe français dédaignent les recherches historiques, ailleurs... elles sont prospères*. [N. del T.]

on ne va plus loin; on a épuisé toute la curiosité dont on était capable» (pp. 208-209).¹⁵

[8] Todo eso es verdad. También recientemente hemos asistido a este fenómeno de decadencia de la filosofía en el momento mismo en que resurgían y cobraban fuerza los estudios históricos; y hemos visto cómo los mismos estudiosos de historia asociaban su propio método al método de las ciencias experimentales, o, como esta vez se decía, de la filosofía positiva. Asociación que tenía un aspecto de verdad, en cuanto positivismo y método histórico, cada uno a su modo y en su campo, pretendían reconstruir una verdad cierta, o sea, una verdad que constase al sujeto,¹⁶ añadiendo además el presupuesto ingenuo de que esta reconstrucción puede tener lugar sin que el sujeto —o sea, la mente consciente de sí y, por tanto, capaz de dar razón de sí mismo— ponga nada suyo, relativo a sus leyes y a todo su ser desarrollado históricamente. Entonces como ahora (o al menos como hace algunos años), había estudios históricos en Italia, pero faltaba la historia, como comprensión del espíritu en su concreta actualidad. Entonces la historia estaba muerta con Sarpi y Pallavicino, representantes de dos concepciones opuestas de la vida. La primera de ellas intentaba renacer en la *Istoria civile del Regno di Napoli* de Giannone,¹⁷ obra sin conexión intrínseca con las ideas predominantes en la cultura general italiana pero con profundas raíces en la historia económica y política de Nápoles: también ella, al igual que la *Scienza nuova*, separada del cuadro general del espíritu italiano de esa época.

Y no se me malinterprete, no es que en los estudios históricos murtorianos no haya nada de historia. También son todos historia, pero historia en mantillas, inmadura, fragmentaria¹⁸ y, por eso, en su conjunto, extrínseca, mecánica: historia que no ha alcanzado su verdadera forma de la compren-

15. «¿Pero según qué método se hace esto? Se publican con el mayor esmero inscripciones, textos importantes y que se han vuelto difíciles de encontrar. Se reproducen a través de dibujos y se describen minuciosamente estatuas antiguas, medallas y monedas. Se examinan de cerca para aclarar alguna cuestión erudita hasta entonces incierta, pero no se va más allá; se ha agotado toda la curiosidad de la que se era capaz.» [N. del T.]

16. «...ricostruire la sua verità certa per la presenza del soggetto» (reconstruir su verdad cierta por la presencia del sujeto), en *La Critica*; «ricostruire una verità certa: ossia una verità che constasse al soggetto», en *Studi vichiani* de 1927. [N. del T.]

17. «del Giannone» es un añadido de *Studi vichiani* de 1927. [N. del T.]

18. «in germe, in potenza, immatura» en *La Critica*; «in germe, immatura, frammentaria» en *Studi vichiani*. Por otro lado, «y, por eso, en su conjunto, extrínseca, mecánica» es un añadido de *Studi vichiani*. [N. del T.]

sión concreta del proceso histórico, ya que, en cuanto que no estaba animada por ningún tipo de filosofía, no podía alcanzarla. La verdadera historia, por el contrario, como intuición [9] de ideas que se realizan en los hechos, no podía faltar, ni falta en una mente como la de Vico; y ha de ser buscada en la parte más histórica de la *Scienza nuova*.¹⁹ Y nadie mejor que Vico en la oración *De nostri temporis studiorum ratione*, en la carta a Francesco Solla y en su obra mayor, entendió este vacío espiritual de los estudios de su época.

En conclusión, la historia que con tanto amor y tanto esfuerzo ha indagado Maugain²⁰ no es una historia que podamos enorgullecernos de enseñar fuera de casa. Es una historia muy melancólica. Exceptuando la tradición galileana, que es historia de epígonos, aunque con algunos insignes, es una historia que no es más que intenso trabajo de repercusión, de imitación, de traducción y de adaptación. Surgen los *Giornali dei letterati*, signo, sin duda, de una cierta vida, expresión de una cierta necesidad de estudios, pero a imitación, de hecho el primero fue casi la edición italiana del *Journal des savants*. Prosperan, como se ha dicho, los estudios críticos de las fuentes de la historia; y Muratori es una gloria italiana incontestable. Pero los italianos y el mismo Muratori siguen las huellas de Mabillon y otros famosos benedictinos franceses. Los reformadores de la literatura, que izan la bandera de lo verdadero y de lo útil, son el eco de la estética racionalista postcartesiana. Italia produce la Arcadia de los poetas sin poesía, la Arcadia pastoral, como la Arcadia de la ciencia,²¹ expresión significativa de la indiferencia de los espíritus hacia su contenido; y la misma Arcadia sagrada, que había surgido, por cierto, en los inicios del siglo XVII: versificación de textos religiosos, mezclados con motivos comunes al estilo poético de la época: «*Les poètes —dice Maugain— [10] ne songeaient aucunement à y méditer sur les grands problèmes du catholicisme, non plus qu'à exprimer leurs émotions religieuses. Ils se bornaient à traduire un paragraphe de théologie ou à rimer quelque passage de la vie des saints*» (p. 300).²²

19. Como B. Croce ha demostrado en *La filosofia di G.B. Vico*, Laterza, Bari 1911 (2º ed., 1922), caps. XIII-XVIII. [N. del T.: esta Nota del Autor es un añadido de *Studi vichiani*].

20. En *La Critica* se refiere a él como «este extranjero amigo nuestro» (*questo straniero nostro amico*). [N. del T.]

21. Estudiada por E. Bertana en el escrito *L'Arcadia della scienza*, Parma, Battei, 1980; reimpresso en el volumen *In Arcadia, saggi e profili*, Nápoles, Perrella, 1909. [N. del T.: la Nota del Autor es un añadido de *Studi vichiani* del 15. En *La Critica* comenta sin más: «estudiada por Bertana» (*studiata dal Bertana*)].

22. «Los poetas no pensaban de ninguna manera en meditar sobre los grandes problemas del catolicismo, no más que en expresar sus emociones religiosas. Se limitaban a traducir algún párrafo de teología o a rimar algún pasaje de la vida de los santos.» [N. del T.]

III

Una historia melancólica y espejo de la extrema ruina de la decadencia italiana. Después de la mitad del siglo XVIII, de esta muerte renacerá la vida, e Italia se preparará para acoger la Revolución. Será sacudida de arriba abajo y retomará su camino en todas las manifestaciones de la vida espiritual, se abrirá paso en la política de los grandes Estados y resurgirá como nación. Pero, aun así, tengo que reconocer que, en el modo en que el egregio Maugain nos la ha presentado, sin gracia, sin alma, ni siquiera pequeña o fragmentaria, sin significado, esa historia parece mucho más melancólica de lo que quizás de hecho es. Una realidad histórica así non existe. ¿Cómo ha construido su libro Maugain? Nos lo dice él mismo en el prefacio. Estudió ocho colecciones de periódicos publicados en Italia entre 1668 y 1750, donde, si no siempre el análisis, encontraba al menos el título preciso de obras de las que luego encontró y leyó gran cantidad en Florencia, Roma, Bolonia, Venecia, Padua, Verona, Bérgamo, Milán, Turín y Génova. Vio varias importantes colecciones de cartas y el *Mare magnum* de Marucelliana; buscó y estudió artículos y monografías y libros señalados por el *catalogo metodico* de la Cámara, por el *Giornale storico*, por la *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus* de Backer-Sommervogel. De este modo consiguió recoger una gran cantidad [11] de documentos, que creyó poder clasificar en tres partes: una sobre la credulidad y el espíritu crítico (consecuencia de la condena de Galileo, movimiento de las ciencias experimentales, diatribas entre antiguos y modernos, estudios de crítica histórica); otra sobre las luchas entre espiritualistas y materialistas (recepción de Gassendi, Descartes y Locke en Italia y polémicas de sus seguidores con los escolásticos, ataques de Doria y de Vico); y una tercera sobre lo verdadero y lo útil en las letras (ideas sobre la poesía predominantes desde la *Poetica* de Gravina y en lo sucesivo, juicios y polémicas, como la de Bouhours-Orsi, sobre la literatura italiana, el regreso a los modelos griegos y latinos, principales caracteres de la literatura italiana de la época). Hecha esta clasificación, Maugain se ha puesto, sin duda, a redactar su trabajo ordenando y exponiendo su vasto material según conexiones cronológicas y topográficas y por temas. Por lo que se refiere a la copia y ordenación del material bibliográfico, ha resultado en efecto un trabajo excelente, fundamental para quien quiera hacer cualquier estudio sobre la historia del espíritu italiano en este período. Y tenemos que estar todos agradecidos a este estudioso por el valioso ins-

trumento de investigación que ha puesto a nuestra disposición. Los juicios generales que formula y las líneas de investigación trazadas demuestran también un excelente criterio y amplitud de mirada histórica. Pero queda a quien lee su libro –a pesar de leerlo con provecho– un profundo sentido de insatisfacción, como el de quien asiste a un espectáculo interesante pero desde demasiado lejos como para poder oír bien las palabras de los actores y seguir con la vista las reacciones de la fisonomía²³ de cada uno. Ciertamente, en un estudio como este no es posible presentar las diferencias psicológicas de todos los actores²⁴ que intervienen y retratar así la fisonomía moral de cada uno. Una historia del desarrollo general del espíritu en un momento dado y en un país determinado tiene que ser necesariamente esquemática. Pero, por otra parte, el esquema, convirtiéndose en objeto de representación histórica, tiene que adquirir una vida propia [12] en la mente del historiador. Las ideas, en sus características más destacadas, vividas por distintos espíritus, tienen que presentarse vivas junto a los motivos que las sostuvieron, articularse en las formas en las que se concretaron, reflejar una situación histórica: tener, en suma, también ellas, esa individualidad que es la propiedad necesaria del hecho histórico.²⁵ En este sentido, los títulos de los libros, las denominaciones genéricas y las etiquetas extrínsecas, evidentemente, no ayudan. Por mezquina que sea, pongamos, la filosofía de un cartesiano italiano, no bastará decir que defendía a Descartes: hay que mostrar cómo lo defendía y por qué; qué vida asumía el cartesianismo en él, en qué consistía exactamente su cartesianismo.

Hacía falta, si así puede decirse, que Maugain expusiese con un poco más de simpatía histórica la materia de su docto estudio,²⁶ porque entonces habríamos encontrado delante de nosotros, no un gran movimiento, sino un movimiento; no el de los espíritus creadores, sino el de los espíritus. También nosotros habríamos tenido esa vida que la Italia pensante vivió entre la mitad

23. «l'espressione del viso» (la expresión del rostro) en *La Critica*; «la fisionomia» (la fisonomía) en *Studi vichiani*. [N. del T.]

24. «uomini» (hombres) en *La Critica*; «attori» (actores) en *Studi vichiani*. [N. del T.]

25. Este fragmento está reformulado respecto a la edición de *La Critica*, en la cual sonaba así: «Las ideas en sus características más destacadas, tienen que, abstraídas de su realidad originaria, revivir en el espíritu de quien se las representa y tiene que hacer que las entendamos, es decir, tienen que organizarse con los motivos que las sostuvieron, articularse en las formas en las que se concretaron, reflejar una situación histórica: tener, en suma, también ellas, esa individualidad que es la propiedad necesaria del hecho histórico». [N. del T.]

26. «il contenuto di questa évolution intellectuelle» (el contenido de esta evolución intelectual) en *La Critica*; «la materia del suo dotto studio» (la materia de su docto estudio) en *Studi vichiani*. [N. del T.]

del xvii y la mitad del xviii, ya que no se debe olvidar que esa misma que llamamos muerte, lo es solo en sentido relativo. No será ciertamente una vida patente, vistosa; será, por el contrario, una vida secreta, tórpida y casi invisible, y, sin embargo, condición y momento de la que fue después la vida más intensa y evidente. Y sin entender una, no es posible llegar a entender la otra.²⁷ El estancamiento del período estudiado por Maugain no es el progreso de la creación, pero aun así es progreso, en cuanto que es preparación del progreso que vendrá después.²⁸ De hecho, nosotros no podríamos entender la nueva Italia, alimentada por la cultura europea compenetrada por nuestra tradición, así como la encontramos, por ejemplo, en la poesía de Fóscolo y en toda la Italia del final del siglo xviii y de los inicios del xix, si no la enlazásemos inmediatamente a la Italia, totalmente italiana, creadora tanto en filosofía como en arte, todavía maestra de toda Europa, y viva de una vida espiritual propia, [13] del siglo xvi y de los inicios del xvii. La Italia de 1657 a 1750 es la Italia que acoge el reflujo de la cultura europea, sobre la que anteriormente había ejercido una acción histórica renovadora. Y su vida nueva respecto al pasado consiste en este trabajo de reabsorción, que debe ser y es también trabajo de reacción (ejemplo solemne: Vico). El sentido de esta nueva vida, si no me equivoco, no se encuentra en el libro de Maugain. Quizás porque es un simple «ensayo», que para convertirse en verdadera historia necesitaría una investigación y una reconstrucción más profunda y más íntima en cada una de sus partes.²⁹

IV³⁰

El siglo de Vico ha sido objeto de estudio en Italia durante los últimos años para muchos, que han intentado confutar de distintas maneras la tesis de Giuseppe Ferrari, sustancialmente acertada aunque expuesta en una fórmula

27. Este fragmento aparece distinto en las otras dos ediciones. En *La Critica* se lee: «...ya que no se debe olvidar que esa misma que llamamos muerte es, también ella, vida, porque es condición y momento de esta: y sin entender una, no es posible llegar a entender la otra. Todo está en no buscar la vida en la muerte: en no querer una cosa en la otra.» En la edición de 1915 de *Studi vichiani* se lee: «...ya que no se debe olvidar que esa misma que llamamos muerte es una muerte relativa, y que ella también es vida, porque es condición y momento de esa que se dice vida: y sin entender una, no es posible llegar a entender la otra. Todo está en no buscar la vida en la muerte: en no querer una cosa en la otra.» [N. del T.]

28. Este fragmento está reformulado respecto a la edición de *La Critica*, en la cual sonaba así: «...pero aun así es progreso, en cuanto que es la preparación del progreso posterior, que empieza en la misma preparación a entrar en la realidad histórica». [N. del T.]

29. En *La Critica* se lee: «...que necesita adquirir consistencia a través de una investigación y...». [N. del T.]

30. Esta última y cuarta sección corresponde a la recensión al libro de Cotugno, que Gentile añadió en la edición de 1927 de *Studi vichiani*. [N. del T.]

demasiado rígida y rodeada de más de un juicio paradójico, según el gusto de ese escritor. Entre estos estudiosos merece que aquí sea mencionado —también como ejemplo típico de esa pasión que en todo tiempo despertó con las partes misteriosas de su pensamiento y de su vida Giambattista Vico en las provincias meridionales— un escritor erudito e ingenioso, por más que fuese indulgente de distintas maneras con las tendencias de una cultura de diletantes: Raffaele Cotugno. El cual publicó en 1890 un opúsculo sobre *G.B. Vico, il suo secolo e le sue opere* [G.B. Vico, su época y sus obras]. Y en 1914 volvió sobre el mismo tema en un volumen,³¹ donde recogió el mejor fruto de sus largos estudios.³²

[14] De hecho, llevaba varios decenios viviendo con su autor, no solo como estudioso y admirador inteligente, sino casi como un coetáneo y amigo, recogiendo libros y recuerdos raros no solo de Vico, sino de todos aquellos que tuvieron relación con él, o pertenecieron de algún modo al mismo mundo, en el que a la evocadora fantasía de Cotugno gusta ver y amar a su Vico. Leía y releía, y disfrutaba, como amigo que vuelve siempre con gusto a conversar con el amigo, y al que le gusta volver cada vez más familiar no solo su espíritu actual,³³ sino también los casos pasados de su vida y todos los particulares, en los que puede evocarlo con la imaginación. No juzga, no critica, no examina. Todo lo que puede honrar al amigo es, para él, bienvenido, incluso cuando contradiga la idea que se ha hecho de él. Cotugno aplaude de corazón al *Vico* de Croce.

— ¿Vico croceano («como a algunos con juicio apresurado les gustó afirmar»)?

— ¡Qué va! Es «la más vasta, profunda y la más completa exposición que se podía hacer de las doctrinas del sublime pensador, cuya alma nadie más ni mejor [que Croce] supo comprender y penetrar».

31. RAFFAELE COTUGNO, *Le sorte di Giovan Battista Vico e le polemiche scientifiche e letterarie dalla fine del sec. XVII alla metà del XVIII secolo*, Bari, Laterza, 1914. [N. del A.]

32. En lugar de este párrafo, la versión de *La Critica* comenzaba con este otro: «Cotugno, que había publicado hace veinticuatro años un opúsculo sobre *G.B. Vico, il suo secolo e le sue opere*, vuelve en este volumen sobre su querido tema, recogiendo en él el mejor fruto de sus largos estudios iniciados, como aquí nos hace saber, en 1879. Estudios, quizás no haría falta señalarlo, tan amorosos como poco metódicos, como son todos aquellos que pueden producirse sobre un tema no excesivamente vasto a lo largo de más de treinta años: unos estudios que se convierten casi en una costumbre y, por eso, como en una segunda naturaleza, de la que, una vez adquirida, ya no es posible desprenderse. Por lo que yo no me sorprendería si dentro de diez, veinte, treinta años (¡más bien para hacer un buen augurio a mi egregio amigo y a mí mismo!) llegase a mis manos un nuevo volumen de Cotugno sobre la época de Vico.» [N. del T.]

33. «*presente*» (presente), en *La Critica*; «*attuale*» (actual), en *Studi vichiani*. [N. del T.]

— ¿Y cómo es posible, entonces, que su Vico no sea el mismo que el de Croce? ¿Cómo es posible, por poner un ejemplo, que usted considere a Gravina un precursor en estética de Vico, y Croce, en cambio, haya dicho que se puede considerar a Gravina precursor en el sentido que Vico, retomando las mismas cuestiones, las resuelve en modo completamente opuesto a él? ¿Y cómo no se ha dado cuenta de que, si el Vico de Croce es el verdadero Vico, según la tesis de usted había que buscar en el pensamiento contemporáneo y anterior ideas a las que pudiesen enlazarse las doctrinas estéticas, gnoseológicas, metafísicas, éticas e históricas, en que consiste el Vico de Croce?³⁴

Y es que el culto de Cotugno hacia Vico no es un culto crítico y, por eso, no sorprende que, sin entrar en sutilezas, se fundan en una misma imagen ese Vico que él estaba acostumbrado a ver y el Vico exaltado por el [15] estudio de Croce, o sea, por el mayor estudio que exista sobre el pensamiento viquiano.

Esta actitud de Cotugno hacia su autor tiene, evidentemente, su defecto, pero también su valor, y lo uno es inseparable de lo otro. Se quiere demostrar que «G.B. Vico no había sido solitario ni anacrónico entre sus contemporáneos (que no lo habían comprendido), sino más bien una voz de los tiempos, un genio sublime que había sintetizado su siglo» (p. V); y el último capítulo, al que está dirigida toda la demostración de los tres precedentes (los más importantes del volumen), y que se intitula igual que el libro, *La sorte di G.B. Vico* [La recepción de G.B. Vico], vuelve a confirmar lo que ya se sabía y siempre se había dicho, a saber, que Vico no pasó inobservado a su época (¡todo lo contrario!), pero no fue entendido en absoluto. ¿Fue entonces anacrónico o no?³⁵ Si hubiese sido la mayor voz de su siglo, todos los pensadores de la época habrían encontrado en la *Scienza nuova* la más profunda expresión de su mismo pensamiento, la más adecuada satisfacción de sus mayores necesidades espirituales. Lo cual Cotugno también documenta que no sucedió. No solo, por tanto, Cotugno demuestra lo que ya no

34. En *Studi vichiani* fueron eliminadas las siguientes palabras de la versión de *La Critica*: «Naturalmente, estas no son más que preguntas retóricas y no esperan de Cotugno la respuesta que este no puede dar, porque su culto hacia Vico no es, por decirlo de algún modo, un culto crítico». [N. del T.]

35. Aquí Gentile elimina el siguiente comentario, presente en *La Critica*: «*Se non è zuppa, è pan bagnato*». Se trata de una expresión italiana que, traducida literalmente, en español suena «si no es sopa, es pan mojado». Se usa para indicar que las cosas no cambian por más que se las presente de manera distinta. [N. del T.]

tenía necesidad de ser demostrado, sino que además parece que cree demostrar lo contrario.³⁶

La misma falta de criticidad en el primer capítulo del libro, donde el autor se remonta a la Edad Media, a las disputas de entonces entre la Iglesia y el Estado, y a la Escolástica, para llegar al resurgir filosófico y a la renovación espiritual de las ciencias: todo por indicaciones que son demasiado y demasiado poco para las intenciones del libro. La misma falta de criticidad en la imprecisión de muchos juicios particulares, pero, sobre todo, en la falta de acabado de las citas: que son un accesorio, pero un accesorio de no poco interés para un libro como este.³⁷ El cual recoge en torno a Vico una abundante [16] cosecha de noticias directas sobre hombres y libros oscuros y que difícilmente se pueden encontrar, incluso en las bibliotecas napolitanas, sobre la cultura científica, filosófica, literaria, jurídica del ambiente en el que Vico formó la suya; razón por la cual, quien quiera entender plenamente la concreta mentalidad de Vico tiene que volver a vivir con Vico en esa cultura. Es el mismo mundo de su admirable *Autobiografía*, que es una guía³⁸ a través del desarrollo progresivo del pensamiento viquiano, pero investigado y reconstruido minuciosamente en todos los ángulos, en los que se detuvo o por los que pasó el melancólico y meditativo rostro del filósofo, concentrado en su pensamiento, pero no tanto, como es natural, como para no levantar la mirada a su entorno y no recibir de él continuamente nuevos estímulos para la originalidad de sus ideas.³⁹

36. En la versión de «La Crítica» Gentile escribía: «Lo cual es, me perdone mi amigo, el colmo de la ingenuidad y de la falta de crítica. La cual encuentro también en el primer capítulo, donde...». En general el párrafo que sigue tenía un tono más personal y duro en la edición de 1914, donde usaba expresiones como «*veo* la misma falta de crítica que...» o «me sorprende ver que...». Para evitar aumentar el número de notas, que ya creemos excesivo, nos limitamos a esta indicación y traducimos directamente la versión de 1927. [N. del T.]

37. En la versión de «La Crítica» el tono era aún más duro: «...la falta de acabado de las citas: un mínimo accesorio, que es, sin embargo, el punto de mayor interés en un libro como este». Pero, por otro lado, compensaba la dureza del tono continuando con una frase eliminada en la versión del 27: «El cual [el libro], queriendo ahora destacar su virtud, animado como está por el amoroso espíritu de curiosidad investigadora que he mencionado, tiene el enorme mérito de recoger...». [N. del T.]

38. En la versión de «La Crítica» comentaba: «*così accorta e così sapiente*» (tan atenta y tan sabia). [N. del T.]

39. En la edición de «La Crítica» seguía un párrafo del que no queda rastro en la edición de 1927: «Todas estas noticias son apreciadas y valiosas también para el crítico, para el historiador, que las agradece a quien se las puede ofrecer, pero querría que toda fuente fuese citada con precisión, con la indicación no solo del libro (título y edición), sino también de la página, que Cotugno casi siempre olvida, y que se distinga siempre la cita textual del resumen y de la paráfrasis, de modo que pueda considerarse en posesión de una verdadera colección de documentos, utilizables sin ninguna preocupación, cuando no sea posible dirigirse a las fuentes.» [N. del T.]

A pesar de todo,⁴⁰ los estudiosos sacarán gran provecho del nuevo libro de Cotugno, que contiene muchos añadidos y rectificaciones a la obra de Maugain. Descubrirán, además, un curioso documento inédito del que, por comunicación del mismo Cotugno, había dado noticia Croce en las notas a la *Autobiografía*, y que Cotugno ha publicado íntegramente en el apéndice a su libro. Se trata de una detallada narración de la última desgracia sucedida al pobre Vico, después de muerto, por las extraños y perversos celos de la confraternidad laica a la que pertenecía. Esta tendría que haberse encargado de su sepultura, pero, después de haber obligado a retirarse a los profesores universitarios que habían acudido de forma oficial y solemne, abandonó el féretro en el patio al que había sido llevado, a causa de nuevas disputas con el párroco sobre ciertas prerrogativas. ¡Ni siquiera después de muerto la suerte adversa le daba descanso!

Traducción del italiano por Alfonso Zúnica García, 2020



40. En la edición de «La Crítica», en lugar de un genérico «a pesar de todo», Gentile escribía «a pesar de que este deseo queda insatisfecho, o no totalmente satisfecho». [N. del T.]

DESCARTES Y VICO (1938)

Giovanni Gentile
(1875-1944)

[GIOVANNI GENTILE, *Studi vichiani*, Florencia, Le Lettere, 1966, 3ª ed., apéndice II, cap. II «Cartesio e Vico», pp. 399-405. Traducción al castellano publicada con permiso de la Fondazione Giovanni Gentile per gli Studi Filosofici - Fondazione Roma Sapienza, y de los herederos del Autor.]

[24]

E

I

l historiador que empieza a estudiar la relación entre Vico y Descartes se encuentra ante dos problemas distintos y diversos. Uno es el de los juicios del filósofo italiano sobre el francés; el otro, el de las reales conexiones históricas entre los problemas de la filosofía viquiana y los que surgieron por obra de Descartes.

Sobre el problema de los juicios prefieren insistir los estudiosos de Vico, y en Italia en los últimos cuarenta años hemos tenido algunos verdaderamente ilustres —basta nombrar a B. Croce y a F. Nicolini, que han iluminado todo lo posible los rincones más oscuros de la vida, escritos, época y recepción de Vico—. Este problema pertenece más a la biografía que a la historia de la filosofía, por más que no sea posible separar del todo el pensamiento de la personalidad del filósofo ni se pueda prescindir de los motivos que en cada ocasión tuvo para asumir determinadas actitudes hacia los representantes típicos de ciertas doctrinas, sin correr el riesgo de quitar al pensamiento de un filósofo toda su viveza expresiva y su significado histórico.

Por otra parte, en la biografía de un filósofo, su filosofía no es un elemento secundario o que pueda ser colocado al mismo nivel que los demás elementos que puedan parecer de importancia similar. Y es que la sustancia de la personalidad ideal o histórica de un filósofo está en el pensamiento; es más, en la lógica del pensamiento en que fueron absorbidos todos los intereses de su vida. De modo que, si bien los detalles biográficos de un pensador esclarecen su mente y sus doctrinas, no es posible ni una valoración inteligente ni una representación eficaz y concluyente de esos mismos detalles para quien no sabe verlos a la luz del pensamiento en el que históricamente tuvieron el principio viviente de la realidad que históricamente les corresponde. Se podrá decir que, en una representación completa y coherente de la realidad histórica de un filósofo, los elementos biográficos y especulativos deben referirse recíprocamente unos a otros y constituir todos juntos un sistema único y compacto. Pero es necesario añadir que el alma de ese sistema será, evidentemente, la lógica de las doctrinas que lo dominaron.

II

Por tanto, es sustancial y preliminar el segundo problema, el de las objetivas conexiones históricas entre la filosofía viquiana y la filosofía cartesiana. Conexiones que no son fáciles de determinar, a mi parecer, si no se distinguen en la filosofía de Vico tres fases diversas, todas unidas intrínsecamente entre ellas de manera que constituyen un único proceso de desarrollo, pero claramente distintas entre sí, de manera que explican los caminos por los que el pensamiento de Vico ha llegado a su forma más madura, tal y como se encuentra en la *Scienza nuova*, especialmente en la segunda edición de esta obra.

Estas tres fases son:

1º La fase neoplatonizante, representada por las juveniles *Orazioni inaugurali* (1699-1707), reordenadas y retocadas por Vico entre 1708 y 1709, pero jamás consideradas dignas de ser sacadas a la luz. De hecho, no fueron publicadas hasta el s. XIX.

2º La fase crítico-empírica, representada principalmente por *De nostri temporis studiorum ratione*, por el *De antiquissima Italorum sapientia* y por las polémicas que sobre esta obra tuvieron lugar en el *Giornale dei letterati* (1708-1712).

3º La fase metafísica, en la que se delineó la nueva filosofía de la historia como filosofía de la mente, esbozada por primera vez en el *Diritto universale* (1719-1722) y desarrollada posteriormente en la primera y en la segunda *Scienza nuova*.

La primera fase contiene las semillas de la segunda y de la tercera, pero sin estar todavía distinguidas ni fecundadas por el soplo vivo de los problemas a los que la mente de Vico se abrió por efecto de la intensa meditación de los motivos de la filosofía moderna, de la que son documento evidente la nueva actitud especulativa asumida por él en la segunda fase. Así que la clave de toda su filosofía está en esta segunda fase, cuando, gracias a Descartes, Bacon y las corrientes que, también por obra de Galileo, dominaron el pensamiento moderno, Vico, usando la expresión kantiana, se despertó del sueño dogmático de la vieja metafísica, en el que la lectura y la admiración de nuestros grandes platónicos del Renacimiento anteriormente lo habían sumergido. Con Descartes, Vico comienza a sentir el problema de la *certeza*; con Bacon, se da cuenta de la esterilidad del proceder deductivo abstracto de la pura razón, tan apreciado por la Escolástica medieval y de su época, y de ese método geométrico que con los cartesianos había adquirido gran reputación entre los fáciles filosofantes a la moda de la segunda mitad del s. XVII. Así, Vico siente la necesidad del hecho, de lo nuevo, de lo concreto, de la experiencia y del experimento; pero siente también la fenomenalidad del conocimiento científico en torno a los hechos de la naturaleza, entre los cuales todo nexo causal interno es imposible para un espíritu humano que se imagine la naturaleza de modo dualista, como externa y ajena al espíritu. Esa duda, que Descartes, después de haberla despertado enérgicamente, adormece con el dogmatismo de la idea de Dios, y que a través del empirismo deberá desembocar necesariamente en el escepticismo de Hume, es la

potente levadura de la especulación viquiana, orientada por entero, en el segundo y tercer período, a resolver el problema de un saber que aune lo *cier-to* del empirismo con lo *verdadero* de la razón, de la lógica, del pensamiento puro. Problema que podrá resolver cuando, en lugar de la naturaleza, asuma, como objeto del pensamiento, al pensamiento mismo o lo que el pensamiento en su desarrollo crea. Y la duda, o sea, la profunda conciencia de la autonomía del sujeto en su absoluta posición de puro sujeto —que se separa del objeto y tiene que salir de esta abstracta y vacía subjetividad para reconquistar el objeto, donde está su vida—; esta duda, totalmente cartesiana y en ningún sentido platónica, y que todavía no se ha apoderado de Vico en las juveniles *Orazioni inaugurali* (en la primera de las cuales el autor cartesianiza, pero repitiendo a Descartes sin poner de relieve su originalidad, es más, poniéndolo en el mismo plano que a Agustín y Ficino); esta duda, que en el *De antiquissima*, con su distinción entre *scientia* y *conscientia*, con su teoría totalmente fenomenista y escéptica del *signum* que no es *causa*, es sentida por Vico incluso más profundamente que el filósofo francés; esta duda es el punto de partida de la más significativa teoría de Vico, formulada por él mismo con el célebre lema: *verum et factum convertuntur*, que será el tema de la *Scienza nuova*.

III

Cuando Vico entiende y hace suyo el problema cartesiano de la certeza, se convierte en el primer verdadero cartesiano de entre la plétora de cartesianos que había en Nápoles a finales del s. XVII; pero se convierte en un cartesiano que ya combate a Descartes, que ya no se conforma con el carácter intuitivo e inmediato del *cogito ergo sum*, que, a sus ojos, no es más que el simple darse cuenta, la constatación, la conciencia de un hecho; no es explicación ni, por tanto, real posesión o ciencia de la verdad que por esa conciencia se llega a intuir. La certeza es la más urgente necesidad del nuevo saber, pero no es conciencia o intuición del ser, que el pensamiento necesariamente encuentra en su propia experiencia de ser pensante. En realidad, la certeza es ciencia, deducción, construcción (*tenere formam seu genus quo res fiat*)¹ de

1. O sea, «estar en posesión del género o forma en que la cosa se origina» (según la trad. de Francisco J. Navarro Gómez en G. VICO, *Oraciones Inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos*, Barcelona, Anthropos, 2002, p. 141; cfr. G.B. VICO, *De antiquissima Italorum sapientia*, en VICO, *Opere Filosofiche*, a cargo de P. Cristofolini, Florencia, Sansoni, 1971, p. 73. [N. del T.]

este ser. Ser que es conocido y aprehendido verdaderamente, convirtiéndose así en una roca firme en medio de ese océano de dudas a donde el espíritu es lanzado por la crítica cartesiana, cuando se entiende cómo es: no se trata de un ser inmediato, sino de un ser que es desarrollo, despliegue, realización y conquista de sí mismo. Por tanto, nada de *ideas claras y distintas* como esencia del espíritu, ni de *innatismo*, ni de *racionalismo* (ese racionalismo que será un siglo más tarde Ilustración), sino el gradual paso del espíritu desde la ignorancia al saber, desde la fantasía corpulenta, o más bien, desde el sentido oscuro a la razón totalmente desplegada. De este modo, es restituido su valor a la memoria y al conocimiento del pasado, a las lenguas y a la filología; y también a la religión, que, si antes era dejada de lado, expulsada del proceso racional del espíritu e invocada solo en último lugar como complemento y sostén de la vida moral y social del hombre, ahora vuelve a ser puesta en su lugar, en los orígenes de la vida espiritual, donde ella anticipa, consagra y consolida la fe del espíritu en el producto de su potencia creadora. En suma, cuando comienza a ser cartesiano, Vico ya es anticartesiano, y no se ahorra las flechas de su bien fornida aljaba contra Descartes y los cartesianos, contra los métodos y doctrinas de su tiempo. Y parece que remita continuamente de lo nuevo a lo antiguo, de Descartes a Platón y sus seguidores, pero en realidad el motivo de su insistente polémica es aún más moderno que todos los motivos de la filosofía contemporánea: es un cartesianismo profundizado y liberado de las cadenas del dogmatismo al viejo estilo, con el que Descartes, por sí solo, se había vuelto a encadenar.

IV

Vico tuvo un agudo sentido de la novedad y de la originalidad absoluta de su filosofar. Basta recordar el título de su obra mayor, preanunciada en modo solemne en el *Derecho universal* (*nova scientia tentatur*¹²). Y quien se engancha con sus continuas referencias a Platón y se esfuerza en confundir su doctrina con la de Agustín, no tiene ojos para ver la luz del sol. Vico,

2. *De const. iurispr.* II, 1. [«Se intenta una nueva ciencia!» N. del T.]

sin duda, tiene incertidumbres³ y ambigüedades de expresión. Las hay en todos los filósofos. Y nadie que tenga familiaridad con la historia del pensamiento humano puede maravillarse de las profesiones de fe y de las declaraciones personales que hace a menudo en el angustiado, pero genuino, candor de las convicciones que tiene clavadas en lo más profundo de su alma, puesto que el hombre, en su formación mental, fue revestido naturalmente de poderosas corrientes de cultura tradicional y obligado, por tanto, en un esfuerzo agotador de tres o cuatro decenios, a luchar contra su vieja alma para liberarse de todo residuo que le impidiese ver claramente con sus propios ojos y hacer, del *propio sentimiento, regla de la verdad*, según la advertencia cartesiana, que Vico acepta y aprecia en su justo valor (*Sec. risp. in Opere*, ed. Laterza, I, 274).

Lo nuevo, lo propio, que Giambattista Vico consigue decir, esa verdad en cuya conciencia él se exalta y siente su propia vida inmortal, no es platónico, ni baconiano, ni cartesiano, ni lockiano, ni mucho menos conforme a la doctrina tradicional de los Padres o de los doctores de la Iglesia. Es su descubrimiento, el cual contrapone el mundo de las naciones, o de la historia, o de la *mente* (como también lo llama), al mundo de la naturaleza, para realizar respecto al primero solo lo que respecto a él es posible, un ideal de ciencia jamás antes intentada: donde Dios obra en su racionalidad o providencia a través del sentido común de los hombres, o sea, mediante el mismo pensamiento humano en su universal camino desde el sentido a la razón, desde la esclavitud a la libertad; un camino cuyo ritmo es inteligible porque es divino y a la vez humano, es más, porque es verdaderamente divino en cuanto que es humano. Y el dualismo es superado porque, para entender y

3. Entre ellas, a mi parecer, fue particularmente característica la que Vico tuvo en la serie de *Correzioni, miglioramenti e aggiunte* a la *Scienza nuova seconda*, escritas en 1731, y que Nicolini, en su edición de 1911, añadió en su lugar correspondiente, lib. II, cap. 4 (I, pp. 242-44), pero que correctamente relegó como apéndice en la nueva edición de 1938 (II, 198-9), con el título *Riprensione delle metafisiche di Renato delle Carte, di Benedetto Spinoza e di Giovanni Locke*. Preparada para una futura reimpresión de la segunda *Scienza nuova*, el autor, en cambio, no la acogió en la reimpresión de 1744. ¿Por qué? ¿Por su tono panteísta, como se ha creído? Ciertamente, la crítica que en ella se hace a Descartes enlaza con la crítica análoga de Spinoza, a saber, que el filósofo francés ha comenzado desde el pensamiento del hombre en lugar de hacerlo desde una *idea simplicissima* como es la de Dios, eterno, infinito, libre. Pero lo cierto es que este modo de filosofar, spinoziano o no, por el que se comienza desde una idea y se procede *more geometrico*, era de ese género metafísico (todo verdad sin certeza) al cual Vico había dado la espalda y que ya no podía volver a entrar en el cuadro de su sistema. [N. del A.]

saber, el pensamiento puede renunciar al inútil intento de salir de sí, es más, tiene que adentrarse en sí mismo.

Respecto a este humanismo o, si se prefiere, espiritualismo —o, más bien, si se me permite, respecto a este idealismo de la *Scienza nuova*—, el mundo de Descartes, con sus tres sustancias, una primaria (Dios) y dos secundarias (pensamiento y extensión), es una antigualla que abandonar para siempre en el desván. La filosofía deja de ser esa vacía metafísica, que será condenada por Kant, y de la que el pensamiento moderno, a pesar de todos los esfuerzos que se hacen siempre por galvanizar a los muertos, no quiere saber nada en absoluto. Ya no es metafísica, porque se hace totalmente uno, como insiste Vico, con la filología: con la ciencia de lo cierto, del hecho, que es hecho para nosotros en cuanto que de él tenemos experiencia, y es, por eso, nuestro hecho, inmediata posición del sujeto en el mundo. Y, por tanto, ha decaído lo *verdadero* de la filosofía, la idea, que fue una vez objeto de pura especulación o, mejor, construcción de un abstracto pensamiento dogmático, no teniendo base en lo íntimo de la experiencia, que es el mismo sentir o el sujeto.

De este modo, el *cogito* cartesiano, que en el mismo momento en que Vico comenzaba a filosofar había encontrado la irreductible oposición del *sentir* de Locke, era disuelto y hecho verdad por Vico en la síntesis de esos dos términos opuestos, de manera más decisiva de lo que lograría Kant medio siglo después.

Traducción del italiano por Alfonso Zúnica García, 2020



SEIS CARTAS SOBRE VICO ENTRE CROCE Y GENTILE (1911-1912)

[B. CROCE - G. GENTILE, *Carteggio. IV (1910-1914)*, edición a cargo de Cinzia Cassani y Cecilia Castellani, Turín, Aragno Ed., 2019. Cuarto volumen de la edición integral de la correspondencia.]

Traducción del italiano y presentación por

Alfonso Zúñica García
(Universidad de Sevilla)

RESUMEN: Traducción en español de seis cartas sobre Vico, extraídas de la Correspondencia entre Croce y Gentile de 1911-1912, tomando como texto el asentado por C. Cassani y C. Castellani en el vol. IV del *Carteggio* (1910-1914) publicado en Turín en 2019, que es la primera edición de la *Correspondencia* en versión completa e integral.

PALABRAS CLAVE: G. Vico, B. Croce, G. Gentile, C. Cassani, C. Castellani, A. Zúñica, *Carteggio*, epistolario, filosofía, pensamiento italiano, biografía.

ABSTRACT: Translation into Spanish of six letters on Vico, extracted from the *Correspondence* between Croce and Gentile of 1911-1912, based on the version of the text by C. Cassani & C. Castellani in vol. IV of the *Carteggio* (1910-1914), published in Turin in 2019, which is the first complete and comprehensive edition of the *Correspondence*.

KEYWORDS: G. Vico, B. Croce, G. Gentile, C. Cassani, C. Castellani, A. Zúñica, *Carteggio*, Correspondence, philosophy, Italian thought, biography.

Publicación con permiso de la Fondazione Giovanni Gentile per gli Studi Filosofici - Fondazione Roma Sapienza Archivio G. Gentile, y autorización de la Dra. Cecilia Castellani, Directora del Archivo Gentile y editora, junto a C. Cassani, del último volumen (4^o) publicado de la edición integral de la correspondencia Croce - Gentile (2019).

Más que revisión por pares ciegos, las páginas de esta correspondencia epistolar entre B. Croce y G. Gentile ha pasado la revisión crítica e histórica de importantes cuidadores, editores y estudiosos hasta haber llegado finalmente a la edición integral de las cartas entre los dos grandes filósofos italianos del siglo XX.

© *Cuadernos sobre Vico 34 (2020)*

Sevilla (España, UE). ISSN 1130-7498 e-ISSN: 2697-0732 D.O.I. <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2020.i34.9>

© de la traducción al castellano y de la nota de Presentación: Alfonso Zúñica García

© Fondazione Giovanni Gentile per gli Studi Filosofici – Archivio Gentile – © Fondazione Biblioteca B. Croce

AGRADECIMIENTOS

Agradecemos las facilidades y el permiso que, para esta traducción y publicación en Cuadernos sobre Vico de las seis breves cartas dedicadas a Vico extraídas de la correspondencia de Giovanni Gentile y Benedetto Croce entre 1911-1912, ha otorgado la Dra. Cecilia Castellani, coeditora del cuarto volumen de la edición integral de las Cartas llevada a cabo por la Fondazione Giovanni Gentile per gli Studi Filosofici (presidida por el Prof. Gennaro Sasso) y la Fondazione Biblioteca Benedetto Croce (presidida por el Prof. Piero Craveri): B. CROCE - G. GENTILE, Carteggio, IV. (1910-1914), editado por Cinzia Cassani y Cecilia Castellani, Turín, Aragno, 2019. La Dirección de Cuadernos sobre Vico, agradece en especial a la Dra. Cecilia Castellani así como a la Dra. Manuela Sanna (Directora del Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno, C.N.R., y Directora del Bollettino del centro di studi vichiani, que reprodujo en el vol. de 1975 dos cartas inéditas de Gentile a Croce) los permisos concedidos para esta traducción en español.

Los originales de las cartas se encuentran en el Archivio storico del Senato della Repubblica italiana, <https://patrimonio.archivio.senato.it/gruppi/archivi/fondi-federati>, en Fondazione Croce y en Fondazione Gentile <https://patrimonio.archivio.senato.it/inventario/fondazione-croce/benedetto-croce> <https://patrimonio.archivio.senato.it/inventario/fondazione-gentile/giovanni-gentile>. En el volumen IV de la edición integral de la correspondencia (1910-1914), a cargo de Cinzia Cassani y Cecilia Castellani publicada en Turín por el editor Aragno en 2019, las cartas traducidas al castellano por Alfonso Zúñica corresponden a las páginas 159-163, 268-269, 271-272 y 281-282.

Cuadernos sobre Vico es una revista de la Universidad de Sevilla, de carácter no venal y sin ánimo de lucro, que se publica bajo licencia Creative Common - CC BY-NC 4.0, tanto impresa en papel como también online en acceso abierto.

La Dirección de Cuadernos sobre Vico

PRESENTACIÓN DE SEIS CARTAS SOBRE VICO EN LA CORRESPONDENCIA ENTRE CROCE Y GENTILE DE 1911-1912¹

Alfonso Zúnica García
(Universidad de Sevilla)

L 1. El contexto de las cartas

La abundante correspondencia entre Croce y Gentile sigue siendo hoy en día una importante fuente para el estudio de su pensamiento. En particular, entre 1910 y 1912 encontramos varias cartas relativas a sus trabajos de edición de las obras de Vico y, lo que es más importante, a sus trabajos de interpretación de la filosofía viquiana. Y es que en ese período fueron publicadas las monografías de Croce *La filosofía di Giambattista Vico*² y *Le fonti*

1. La publicación de las cartas traducidas al castellano —y aquí presentadas— de la correspondencia entre Croce y Gentile (edición integral *Carteggio, IV. (1910-1914)*, a cargo de Cinzia Cassani y Cecilia Castellani, Turín, Aragno, 2019) toma, por resultar principales de temática viquiana, las seis epístolas correspondientes al periodo que va de marzo de 1911 a marzo de 1912. Hay también algunas breves referencias viquianas dentro de la correspondencia entre junio y noviembre de 1910, acerca de la redacción de la monografía de Croce sobre Vico, no recogidas a continuación, pero que atendemos y citamos en nuestra Presentación.

2. Bari, Laterza, 1911.

della gnoseologia vichiana,³ y el artículo de Gentile *La prima fase della filosofia di Giambattista Vico*.⁴ Como era de esperar, la correspondencia de esos años documenta consejos y observaciones recíprocas a dichos estudios. En estas páginas hemos querido recoger esquemáticamente dichas referencias y traducir las cartas de mayor contenido viquiano escritas en ese período.

Hacia ya algunos años que venía delineándose entre ellos el desacuerdo sobre el modo de entender la filosofía del espíritu. De hecho, la ruptura definitiva a nivel teórico tuvo lugar poco tiempo después, en 1913, cuando Gentile dio inicio oficial al actualismo publicando *La riforma della dialettica hegeliana*.⁵ A pesar de ello, los estudios sobre Vico supusieron un punto en común para ambos filósofos y una fuente de mutuas aprobaciones e incentivos para continuar sus investigaciones. Es más, aunque el disenso en cuestiones teóricas cobraba cada vez más fuerza, las cartas testimonian un trato cordial y de sincera amistad entre los dos filósofos. Dicha amistad se materializa, como también documentan las cartas, en una activa y asidua colaboración en la publicación de la revista *La Critica*, en la edición nicoliniana de las obras de Vico y, en general, en la publicación y discusión de los textos que iban progresivamente escribiendo.

* * *

La correspondencia entre Croce y Gentile ha tenido diversas ediciones. Aquí hemos seguido la edición integral de las cartas llevada a cabo por la Fondazione Giovanni Gentile per gli Studi Filosofici y la Fondazione Biblioteca Benedetto Croce, publicada por Nino Aragno editore (el quinto volumen, relativo a los años 1915-1924, está aún pendiente de publicación). Las cartas que aquí presentamos pertenecen al cuarto volumen (B. CROCE - G.

3. Memoria leída en la Accademia Pontiniana el 10 de marzo de 1912 y publicada en *Atti*, XLII, 1912, mem. 6, pp. 20. Posteriormente fue incluida en el volumen *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia*, Bari, Laterza, 1913.

4. En *Studi dedicati a F. Torraca nel XXXVI anno della sua laurea*, Nápoles, Perrella, 1912, ahora en G. GENTILE, *Studi vichiani*, Florencia, Sansoni, 1968 (3ª ed.), pp. 17-92.

5. Cfr. GIUSEPPE CACCIATORE, *L'unità di storia filologica e logica speculativa. Gentile e la storia della filosofia*, en G. GENTILE, *Il concetto della storia della filosofia*, Florencia, Le Lettere, 2006, pp. 233-248, p. 248. Para una reconstrucción integral de la polémica, cfr. GIROLAMO COTRONEO, *La polemica con Croce*, *ibidem*, pp. 97-119.

GENTILE, *Carteggio, IV. (1910-1914)*, editado por C. Cassani y C. Castellani, Turín, Aragno, 2019), que traducimos junto a las notas de sus editoras.

2. Relación del contenido viquiano de las cartas

Croce menciona por primera vez su monografía sobre *La filosofía di Giambattista Vico* en la carta del 15 de junio de 1910, donde dice haber conseguido «preparar los apuntes para el trabajo sobre Vico», a pesar del «torbellino de trabajo ingrato y molesto» en que se encontraba inmerso (carta 1095; p. 57). Sin embargo, no sería hasta el 19 de agosto cuando empezaría la redacción (carta 1116; p. 82). Finalmente, el 22 de septiembre escribiría a Gentile: «He terminado mi libro sobre Vico, en el cual, en menos de 300 páginas, creo haber expresado todo lo que había de importante en las obras de Vico y haber determinado su relación con el estado de los estudios en su época» (carta 1122; p. 94).

El 1 de noviembre del mismo año, Croce anuncia a Gentile el inicio del proceso editorial (carta 1130; p. 105); y cinco meses después, el 3 de marzo de 1911, le manda las pruebas de imprenta (carta 1165; p. 159). Tan solo cuatro días después,⁶ el 7 de marzo de 1911, Gentile le responde con una carta sumamente positiva, que traducimos integralmente. En ella no solo se refiere a la obra como un «libro magnífico», sino que ve realizado el proyecto spaventiano de presentar a Vico «clarificado, simplificado e iluminado» y liberado de la oscuridad con la que había expresado su pensamiento. La respuesta de Croce tampoco se hizo esperar: el 9 de marzo compartía con él su alegría por la buena impresión que le había causado, ya que le confirmaba que había conseguido el objetivo que se había propuesto. De esta larga carta traducimos solo la parte relativa al texto viquiano.

Pocos meses más tarde, el 31 de octubre de 1911, Croce vería realizado otro de sus objetivos y escribiría a su amigo: «Queridísimo Giovanni, *nuncio tibi gaudium magnum*. En la nueva edición de su *Historia de la filosofía moderna*, Windelband ha consagrado una nota bastante larga a Vico,

6. Cabe destacar que Gentile ya había leído a finales de enero los capítulos XIV y VII del libro, publicados respectivamente en *La Cultura*, 30 (1911), pp. 1-9 y en *La Voce*, 3 (1911), pp. 488-489. Cfr. Gentile a Croce, carta 1154, pp. 146-147, n. 5.

mostrando su importante posición histórica según las indicaciones de mi libro. Y así he alcanzado una de mis principales metas» (carta 1225, p. 236). A partir de ese momento ambos filósofos empiezan a desarrollar paralelamente sendas investigaciones sobre los orígenes del *verum factum*. Por un lado, la publicación de Croce anima a Gentile a escribir un artículo sobre la relación de Vico con el neoplatonismo italiano. Gentile ya había publicado anteriormente algunos estudios sobre filósofos del renacimiento, en especial, sobre Giordano Bruno, y conocía bien el estado de los estudios viquianos, por lo que era perfectamente consciente de la originalidad de su estudio: «Yo también he estado pensando algunas cosas sobre la gnoseología viquiana (pero no sobre las fuentes), que no me parecen carentes de interés y que afectan al *De antiquissima* y a la *Scienza nuova*. Te hablaré de ellas en persona. Quizás ahora escriba un breve artículo sobre las *Oraciones* publicadas por Galasso, que habrá de ser añadido a la Miscelánea Torraca, para la cual aún no he hecho nada. Me parece que todavía no las ha estudiado nadie y que arrojan alguna luz sobre la *prehistoria* del pensamiento viquiano» (carta 1241 del 1 de febrero de 1912; pp. 260-261).

Por su parte, Croce empezaría poco después a preparar una memoria sobre *Le fonti della gnoseologia vichiana* como respuesta a algunas objeciones dirigidas contra su monografía, especialmente por parte de sus «lectores católicos». ⁷ Para ello, no dudó en recurrir a la ayuda de los conocimientos de historia de la filosofía de Gentile. De hecho, vemos cómo el 6 de enero le pide consejos bibliográficos y, aún más explícitamente, el 14 de enero.

En la correspondencia posterior destacan recíprocos consejos bibliográficos, sobre todo de Gentile a Croce, no solo sobre la gnoseología de Vico sino también de otros filósofos como Ockham, Tomás de Aquino y Bruno. Las cartas testimonian además la constante colaboración de ambos en la edición nicoliniana de las viquianas *Oraciones inaugurales*.

Gentile es el primero en terminar su artículo, y el 15 de febrero de 1912 manda a Croce el manuscrito junto a una carta donde comenta la impresión que tiene del resultado. Croce le respondió el 21 de febrero. Ambas

7. Cfr. SIMONA GIANNANTONI, «Due lettere inedite di Giovanni Gentile a Benedetto Croce», *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, V, 1975, pp. 71-77; p. 72.

hacen referencia a todas las cuestiones que hemos mencionado, por lo que las hemos traducido por entero.

Por su parte, Croce manda a Gentile una copia de su Memoria a mediados de marzo, no sin antes haberle rogado: «Haz todas las correcciones que te parezcan oportunas, ya que se trata de temas en los que tú tienes más experiencia que yo»,⁸ reiterando pocos días después la petición de corregirlo «sin miramientos».⁹ Gentile le manda sus observaciones el 18 de marzo en una carta que traducimos a continuación.

* * *

8. Croce a Gentile, carta 1251, 7 de marzo de 1912, p. 277.

9. Croce a Gentile, carta 1253, 14 de marzo de 1912. «Stasera o domani ti manderò le bozze della mia nota sul Vico, con preghiera di rivederla e correggerla senza riguardi» (p. 280).

10
-
Palermo $\frac{7}{3}$ 1911

Mio caro Benedetto!
Ti ringrazio del gran piacere
che mi hai dato anticipandomi
la lettura del tuo libro. E' un
libro magnifico, tutto chiaro
di pensiero e di forma, tale
che farà entrare veramente
il nostro filosofo nella corrente
della letteratura internazio-
nale. Vivo per la prima volta
e rifuso tutto in se stesso e sus-
sanzionato integralmente -
nella sua individualità
storica, col suo proprio colo-
rito e colore, non sbitarito
semplificato e illuminato.

SEIS CARTAS SOBRE VICO ENTRE CROCE Y GENTILE (1911-1912)

Benedetto Croce
(1866-1952)

Giovanni Gentile
(1875-1944)

[B. CROCE - G. GENTILE, *Carteggio. IV (1910-1914)*, edición a cargo de C. Cassani y C. Castellani, Turín, Aragno Ed., 2019. Cuarto volumen de la edición integral de la correspondencia. Cartas números 1165-1167, 1246, 1248 y 1254]

Cartas sobre *La filosofía di Giambattista Vico* (1911) de Croce

1165 (p. 159 ed. cit.)

CROCE A GENTILE

Nápoles, 3 de marzo de 1911

Mi querido Giovanni:

Ya que esta vez no ha sido posible que leyese en manuscrito mi trabajo sobre Vico, quiero que al menos lo veas antes de que sea publicado. Por eso,

te mando todos los folios ya impresos o en pruebas. Cuando los hayas hojeado, vuélvemelos a mandar.

Dame noticias de tu hermana.

*Un cariñoso saludo de
tu Benedetto.*

1166 (pp. 160-161 ed. cit.)

GENTILE A CROCE

Palermo, 7 de marzo de 1911

Mi querido Benedetto:

Te doy las gracias por la gran alegría que me has dado anticipándome la lectura de tu Vico. Es un libro magnífico, totalmente clásico en pensamiento y forma, tanto que, sin duda, hará entrar a nuestro filósofo en la corriente de la literatura internacional. Por primera vez, Vico es reformulado en sí mismo y reorganizado integralmente en su individualidad histórica, con su propio matiz y entusiasmo, pero clarificado, simplificado e iluminado. En muchos capítulos da la impresión de estar leyendo al propio Vico, pero un Vico completamente nuevo, transfigurado y liberado de todos los posos que antes estropeaban su gusto. Creo que el modo de exposición que has elegido ha resultado muy adecuado. La distinción entre la filosofía viquiana del espíritu y sus ideas históricas —llave maestra para entender la Scienza nuova— es lucidísima. La reconstrucción de la filosofía es excelente. Correcto lo que dices sobre la gnoseología viquiana de las matemáticas; y toda la posición singular y, en cierto sentido, anacrónica, contra el intelectualismo cartesiano y no cartesiano de los dos siglos a los que él pertenece, es mostrada perfectamente.

Te devuelvo las pruebas de imprenta muy a mi pesar; y espero recibir pronto el libro terminado, porque deseo volver a leerlo. Creo que es el momento de escribir el artículo sobre Vico para la Revue de synthèse historique, al que me había comprometido,¹ suponiendo que no sea más conveniente mandarlo a alguna revista filosófica extranjera, por ejemplo al Archiv de Stein,

1. Cfr. B. CROCE - G. GENTILE, *Carteggio*, II. (1901-1906), pp. 98 y 151. [Las Notas traducidas son de las Editoras Cassani-Castellani, si no se señala otra cosa.]

que nunca ha publicado nada sobre Vico, o a la Revue de métaph. et de morale. Hablaremos de ello.

De Wulf me ha escrito la tarjeta postal cerrada.² Me he tomado la libertad de responderle, sin preguntarte, que mande el artículo. Creo que podrá tener cierto interés.

A esos perros de las Cronache, que ahora ya todos pueden juzgar por lo que son (¡Renier me ha escrito una curiosa postal al respecto!³), es necesario no responder en modo alguno,⁴ porque el único argumento que quedaría por probar (el bastón) no está permitido. La batalla polémica es tan ruin, que es absolutamente necesario dejarlos ahí solos. Tu respuesta está en este estupendo Vico.

Petrone ha solicitado volver a tener la Filosofía moral. Y la Facultad unánime ha accedido. ¡Así que me he quitado también esa preocupación! (Me lo ha escrito Fornelli, excusándose en atención a la salud de Petrone).⁵ Mi hermana todavía sufre por su mal.

Te abrazo.

Tuyo, Giovanni.

1167 (pp. 162-163 ed. cit.)

CROCE A GENTILE

Nápoles, 9 de marzo de 1911

Mi querido Giovanni:

Estoy contentísimo por la buena impresión que te ha causado mi libro sobre

2. La postal cerrada de Maurice De Wulf, fechada en Lovaina, 28 de febrero de 1911, está conservada en el Archivo della Fondazione Benedetto Croce, *Carteggio*, 1911, anexada a la carta de Gentile n. 703. En ella De Wulf pedía poder enviar a *La Critica*, aunque con retraso, una respuesta al largo estudio analítico que Gentile, en el volumen de 1909 *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, había dedicado a su obra *Introduction à la philosophie néo-scholastique*. La respuesta de De Wulf, *La scolastica vecchia e nuova*, apareció en *La Critica*, n. 9, 1911, pp. 213-222.

3. Véase la postal de Renier a Gentile, fechada en Turín, el 28 de febrero de 1911, conservada en el Archivo della Fondazione G. Gentile, s. 1, ss. 2.

4. En *Cronache letterarie* del 5 de marzo, n. 46, había aparecido el artículo *Le roi des Camelots*, firmado por 'Le cronache letterarie', con una nota final del director V. Morello, enésimo episodio de la polémica que enfrentaba a Croce con los colaboradores de la revista.

5. La carta de Nicola Fornelli, profesor de pedagogía en Nápoles, fechada en Nápoles el 3 de marzo de 1911, se conserva en el Archivo della Fondazione G. Gentile, s. 1, ss. 2.

Vico, porque me confirma que, más o menos, he conseguido lo que tenía intención de hacer. Ciertamente, te animo a que tú también aproveches el buen momento (la nueva edición de Vico, mi monografía, la dedicatoria a Windelband, las probables traducciones alemana y francesa, etc.)⁶ para romper la maldición que grava sobre el nombre de Vico. Quizás se podría mandar el mismo artículo en francés a la Revue de métaphysique y en alemán a Logos.⁷ En cuanto lo hayas escrito, me ocuparé de las gestiones para la segunda revista. No sé si conviene que me ponga en contacto con la primera, porque el masón Enriques me ha desacreditado entre esos masones metafísicos. Pero, ahora que lo pienso, podré valirme de la mediación del amigo Sorel.

Estoy de acuerdo contigo en que ya no hay que ocuparse más de las Cronache letterarie.

[...]

Cartas sobre *La prima fase della filosofia di G. Vico* (1912) de Gentile

1246 (pp. 268-269 ed. cit.)

GENTILE A CROCE

Palermo, 15 de febrero de 1912

Queridísimo Benedetto:

Gracias por las 300 liras que he recibido.

El sábado mandé a Pietrarota, según tus instrucciones, una breve recensión para componerla y reenviártela con el resto.⁸

Ahora te mando el manuscrito del pequeño trabajo que te había anunciado sobre las oraciones inéditas de Vico, para que lo leas y, si te parece que está bien, lo pases a Perrella para que lo mande a Città di Castello para la

6. En 1913 fueron publicadas la edición francesa, traducida por H. Buriot-Darsiles y G. Bourgin (Paris, Giard & Brière) y la inglesa, trad. de R.G. Collingwood (Londres, H. Latimer Ltd.).

7. *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, revista impresa en Tubinga entre 1910 y 1933 por el editor P. Siebeck (Verlag von Mohr) que tenía redacciones nacionales en Rusia, Francia, Estados Unidos e Italia, para la cual Croce era corresponsal.

8. G. GENTILE, rec. a G. BALBINO, *Il torto di Hegel*, Roma, librería editr. Romana, 1912, en *La Critica*, X, 1912, fasc. 2, pp. 139-141 (reimpreso en *Frammenti di storia della filosofia*, «Opere complete» LIV-LV, Florencia, Le Lettere, 1999).

miscelánea Torraca. (Ya me he puesto de acuerdo con Zingarelli.⁹ El trabajo ha resultado quizás un poco demasiado largo para el libro colectivo; pero el tiempo urge y yo no puedo ahora dedicarme a otros temas que me distraigan otra vez de la Historia¹⁰).

Verás en este escrito una cosa que te interesa para tu trabajo sobre la prehistoria del verum factum. El pasaje de Ficino, que ahora ha llamado mi atención, me parece muy importante, dada la estricta relación espiritual de Vico con los neoplatónicos italianos. En relación al concepto general, me disgusta haber tenido que escribir estas páginas en poquísimos días y apresuradamente; porque me parece digno de ser profundizado y desarrollado con gran atención y precisión para iluminar toda la fuerza y debilidad de Vico. Te ruego que me escribas pronto qué te parece.

No te fijas en las minucias, que resolveré en las pruebas de imprenta. Por cierto, nos faltan bastantes citas de tu libro, que he vuelto a leer ahora con vivísimo placer. Por último, esa conferencia que es tu obra maestra, como estilo y como historia, es una maravilla.¹¹

Te abrazo con todo el corazón.

Tuyo, Giovanni.

P.S.: Todavía no he recibido la cuarta edición de la Estetica. Laterza me tiene un poco descuidado.

1248 (pp. 271-272 ed. cit.)

CROCE A GENTILE

Miércoles [Nápoles, 21 de febrero de 1912]

Mi querido Giovanni,

Te doy las gracias por haberme mandado el manuscrito de tu estudio sobre Vico, que leí y releí y me acompañó durante casi todo el sábado. Es un tra-

9. Zingarelli había sido el promotor de los escritos en honor de Torraca, para cuya realización había pedido la «complicidad» de Croce, como consta en una carta a él enviada desde Palermo el 8 de marzo de 1910 (Archivio della Fondazione B. Croce, 1910, n. 2117).

10. N. del T.: Se refiere a su historia de la filosofía italiana, que venía publicando en fascículos y que acabarían por formar la obra en cuatro volúmenes *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*.

11. *Intorno alla vita e al carattere di Giambattista Vico*, originalmente leído por Croce en forma de conferencia en la Assamblea generale della Società napoletana di storia patria en 1909, y luego publicada como apéndice a su libro *La filosofia di Giambattista Vico*.

bajo completísimo y del que no se tenía ningún precedente. Satisface un deseo que me surgió en el alma cuando escribí mi libro, pero que tuve que dejar insatisfecho porque me había propuesto señalar solo los rasgos welt-historische de la filosofía de Vico. Muy importante me parece, sobre todo, la relación, que has sacado a la luz, del primer pensamiento de Vico con el neoplatonismo del renacimiento (una breve referencia a Ficino se encuentra en la monografía de Werner).¹² He pasado el manuscrito a Perrella, que ayer me escribió asegurándome que ya ha sido enviado a la tipografía de Città di Castello.

Veo que has propuesto algunas correcciones a la edición de Galasso. Estaría bien que escribieses algunas líneas a Nicolini, para que te mande la paginación de la nueva edición que está preparando de las Oraciones.¹³ No se lo digo yo porque desde hace algún tiempo no se deja ver por mi casa, temeroso de mis reproches.

Gracias por el opúsculo denso de pensamiento que recibí ayer y que he hojeado rápidamente, pero que volveré a meditar mañana al viajar a Roma. En la próxima *Critica* verás una filípica mía contra los circoli filosofici.¹⁴ La escribí el septiembre pasado, pero creo que puede ir bien porque no ofende al *Círculo de Palermo*, al que estás dando una buena dirección. Todo nació a raíz del *Bollettino* del *Círculo filosófico de Génova*.

Saludos para todos.

Afectuosamente,

Benedetto.

[...]

12. En la edición de K. WERNER, *Giambattista Vico als Philosoph und gelehrter Forscher* [G. Vico como filósofo y erudito investigador], presentado por K. Werner, Viena, Wilhelm Braumüller, 1881, conservada en su biblioteca, Croce subrayó los pasajes relativos a Ficino de las páginas 8 y 56.

13. Véase la postal de Gentile a Nicolini, enviada desde Palermo el sucesivo 27 de febrero: «Queridísimo Fausto, me escribe Benedetto que ya te estás encargando de la impresión del primer volumen de las obras de Vico, en las que estarán comprendidas la oraciones latinas y el *De antiquissima*. Como hace poco he escrito un trabajo sobre esas oraciones y he tenido ocasión de corregir en algunos puntos alguna expresión del texto, estaría bien que me permitieses ver las pruebas de imprenta. También para el *De ant.*». (Istituto italiano per gli studi storici in Napoli, *Archivio Nicolini, Carteggio di Fausto Nicolini*, b. 20, fasc. *Gentile Giovanni, 1904-1915*).

14. B. CROCE, «rec. al *Bollettino del Circolo degli Studi filosofici di Genova*, 1 (1910), n. 1», en *La Critica*, 10 (1912), fasc. 2, pp. 136-139, reproducido también en *Voce*, 4 (1912), n. 51, 19 de diciembre, p. 967 (reimpreso como *Circoli, convegni e discussioni filosofiche* en *Cultura e vita morale: intermezzi polemici*, Edizione nazionale delle opere di B. Croce, Nápoles, Bibliopolis, 1993, pp. 131-136).

Cartas sobre *Le fonti della gnoseologia vichiana* (1913) de Croce

1254 (pp. 281-282 ed. cit.)

GENTILE A CROCE

Palermo, 18 de marzo de 1912

Mi querido Benedetto:

He leído con gran placer tu lucidísima memoria, cuyas pruebas de imprenta te devuelvo hoy mismo con alguna que otra pequeña anotación mía.

Quedo solo un poco perplejo por tu radical negación (contra la propia aserción de Vico) de toda relación entre el viquiano verum factum y las análogas fórmulas escolásticas, especialmente tomistas. Me habría parecido más concluyente, también para esta parte, relacionar no fórmula y fórmula, sino el complejo del pensamiento viquiano con el complejo del pensamiento escolástico, como haces luego más adelante. Yo no me limitaría a señalar que en el tomismo el entender (l'intendere) es condición del hacer; mientras que en Vico sucede lo contrario. Porque si la diferencia consistiese en eso, desaparecería del todo en la comparación con el escotismo, donde la voluntad precede al intelecto. Y Vico se volvería escotista, mientras que no es ni tomista ni escotista. La diferencia sustancial —especialmente si se atiende a la forma posterior que la gnoseología viquiana adquiere en la Scienza nuova— me parece que ha de ser buscada en la identidad que Vico establece entre la actividad que hace (voluntad, práctica) y la actividad que entiende: mientras que para santo Tomás el verum y el bonum (objeto de la voluntad) convertuntur secundum rem [se convierten según la cosa], pero diversificantur secundum rationem [se diversifican según la razón] (cfr: S. Th. I, LXI, 2), en cuanto que uno es objeto del intelecto y el otro, de la voluntad. El subjetivismo viquiano (kantiano) es la practicidad de la teoría; y eso está completamente ausente en la escolástica. A mí me parece indudable que ha recibido de los escritores neoplatónicos un influjo hacia esa concepción.

La gran verdad es que, si la gnoseología del De antiq. fuese la de los escolásticos, Vico no habría llegado nunca a la de la Scienza nuova.

Has hecho bien en darle su merecido a ese tonto presuntuoso de Papini,¹⁵

¹⁵. En la citada memoria (pp. 16-19), Croce volvía a examinar algunas cuestiones planteadas en el artículo de G. PAPINI, «La novità del Vico», en *L'anima*, I, 1911, n. 9, pp. 264-266, que él mismo ya había reseñado en *La Critica*, X, 1912, fasc. I, pp. 56-58.

de cuya desvergonzada mala fe puedes ver un documento curiosísimo en el prefacio al pequeño volumen de Maquiavelo en la colección Cultura dell'anima, si te lo han mandado.¹⁶ Pero ya que lo citas, no estaría mal nombrar una vez en nota a Cecconi, que no es menos tonto que Papini, pero me parece un buen hombre.¹⁷

Iré a Nápoles el lunes de la semana que viene y me quedaré hasta el sábado. Acepta con D^a Angelina los cariñosos saludos de mi familia, con los agradecimientos anticipados por los billetes.

Un abrazo.

De tu Giovanni.

P.S.: He leído el Fra Michelino de Carlini y haré una breve reseña porque me ha gustado.¹⁸

* * *

Traducción del italiano por Alfonso Zúñica García, 2020

16. N. MACHIAVELLI, *Pensieri sugli uomini*, scelti da tutte le sue opere e ordinati da G. Papini, Lanciano, Carabba, 1910 (Cultura dell'anima 12^o).

17. Cfr. B. CROCE, *memoria citada*, p. 2, n. 6, donde es citada TH. NEAL (ANGELO CECCONI), «Vico e l'immanenza», en *Cultura contemporanea* III, 1911, fasc. 7-8, pp. 1-24 (Angelo Cecconi publicaba bajo el pseudónimo Thomas Neal).

18. A. CARLINI, *Fra Michelino e la sua eresia*, con pref. di R. Serra, Bologna, Zanichelli, 1912, reseñado por G. GENTILE en *La Critica*, X, 1912, pp. 220-222, ahora en *Frammenti di storia della filosofia*, «Opere complete» LIV-LV, Florencia, Le Lettere, 1999.

**«DEL AUTOR AL AUTOR» Y «OCASIÓN
DE ESTE ESCRITO»
(Prefacio y Capítulo I de *G.B. Vico e i suoi critici
cattolici*, 1898, de Baldassare Labanca)**

[BALDASSARE LABANCA, *G.B. Vico e i suoi critici cattolici. Con osservazioni comparative su gli scritti religiosi dei secoli XVIII e XIX*, Nápoles, Luigi Pierro Tip. Editore, 1898, pp. V-VII y pp. 1-17.]

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

RESUMEN: Traducción en español del prefacio —«Del Autor al Autor»— y del capítulo I —«Ocasión de este escrito»— de la monografía italiana *G.B. Vico e i suoi critici cattolici*, escrita por Baldassare Labanca (1829-1913) y publicada en Nápoles en 1898. Labanca es un miembro de la línea interpretativa que Croce definió como «da de los intérpretes católicos» de Vico. En este texto, Labanca analiza (y sigue) el devenir de la crítica apologetica de Finetti.
PALABRAS CLAVE: G. Vico, B. Labanca, G.F. Finetti, religión, «estado ferino», J.M. Sevilla.

ABSTRACT: Translation into Spanish of the preface —«From the Author to the Author»— and of Chapter I —«Occasion of this writing»— of the Italian monograph *G.B. Vico e i suoi critici cattolici*, written by Baldassare Labanca (1829-1913) and published in Naples in 1898. Labanca is a member of the interpretative line that Croce defined as «that of the Catholic interpreters» of Vico. In this text, Labanca analyzes (and follows) the evolution of Finetti's apologetic criticism.
KEYWORDS: G. Vico, B. Labanca, G.F. Finetti, religion, «beast state», J.M. Sevilla.

OBRA EN DOMINIO PÚBLICO. Ejemplar de base para la traducción en castellano del texto italiano ha sido la primera ed. 1898, publicada en Nápoles. Copia digitalizada disponible en la Biblioteca Nacional de Francia. BnF Gallica. Source: *gallica.bnf.fr / BnF*.

Más que revisión por pares ciegos, las páginas de este texto de Baldassare Labanca han pasado la revisión crítica e histórica durante casi un siglo y cuarto hasta esta traducción en español ahora presentada.

GIAMBATTISTA VICO

E

I SUOI CRITICI CATTOLICI

CON OSSERVAZIONI COMPARATIVE

SU GLI STUDI RELIGIOSI DEI SECOLI XVIII E XIX

RICERCA STORICA

DI

BALDASSARE LABANCA

Professore nella Università di Roma



NAPOLI

LUIGI PIERRO, TIP. EDITORE

Piazza Dante, 6

1898

29917

NOTA A LA TRADUCCIÓN DE «DEL AUTOR AL AUTOR» Y «OCASIÓN DE ESTE ESCRITO» DE B. LABANCA

José M. Sevilla
(Universidad de Sevilla)

Prototipo de intérprete “católico” de Vico, Baldassare Labanca (1829-1913), sacerdote de origen rumano y catedrático de la Universidad de Roma, estudioso de la historia de la religión y en especial del Cristianismo, no solo en esta obra, sino también en otras anteriores, considera al «sumo pensador» Vico un «pensador dialéctico» y platónico.¹ Otras dos obras dedicadas por Labanca al napolitano y que preceden a *Giambattista Vico e i suoi critici cattolici* (1898) son el discurso *Del genio di Giambattista Vico*, en 1866, y la reseña histórica *Giambattista Vico giudicato in Germania*, de 1877².

De Labanca —«a quien no tenía el honor de conocer»— escribió Romolo Murri (1870-1944) en 1896 esta ficha en nota a pie de página:

[Baldassare Labanca (1829-1913). Historiador de las religiones, tuvo en la Universidad de Roma, entre 1886 y 1913, primero la cátedra de histo-

1. Cfr. sus Lecciones *Della Filosofia Razionale*, Florencia, M. Cellini e C., 1864, pp. 136 y 65 y 380.

2. El primero publicado en Chieta, Vella, 1866; y el segundo en Nápoles, Perrotti, 1877.

ria de las religiones y luego la de historia del cristianismo. Entre sus obras más significativas: *Il Cristianesimo primitivo* (1886), *Difficoltà antiche e nuove degli studi religiosi in Italia* (1890), *Gesù Cristo nella letteratura contemporanea straniera e italiana* (1903), *Gesù di Nazareth* (1910). A Labanca, Giovanni Semeria, que lo tuvo por maestro en la Universidad de Roma, le reconocía una “extraordinaria diligencia como escolar e incluso como fraile” pero también una “absoluta falta de verdadera poderosa genialidad, y un partidismo muy en sintonía con su mediocridad espiritual” (En *I miei tempi*, Milán, 1929, p. 90). Un juicio muy severo sobre Labanca se encuentra en Giovanni Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, vol. I, I platonici, Messina, 1917, p. 374].³

Eugenio Garin coloca a Labanca, junto a Augusto Conti, en la línea de espiritualistas místicos inferiores a «la dignidad que se encuentra» en sus maestros espiritualistas platónicos Giuseppe Allievo y Francesco Acri (autor, por cierto, de «Teoria del Vico intorno alle idee o paradigmi», 1870). Con Labanca, según Garin: «En realidad, el Platonismo había degenerado en un vago misticismo escéptico».⁴ Croce, en el apéndice final de su conocida monografía *La filosofia di G.B. Vico* (1911), apunta *G.B. Vico e i suoi critici cattolici* de Labanca en noveno puesto de su ranking bibliográfico acerca de «trabajos breves de carácter general que tienen mérito».⁵ El índice sumario de esta obra consta de catorce capítulos y un apéndice.⁶ En el libro resuena constante el discurso de un veterado “incrédulo”, como lo describió Murri —clérigo como Labanca pero de sesgo político demócrata-cristiano—, con una prosa «a

3. R. MURRI, “*La Vita Nova*” (1895-1896), a cargo de F.M. Cecchini, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1971, p. 183.

4. E. GARIN, *History of Italian Philosophy*, vol. II, traducida del italiano y editada por Giorgio Pinton y con Introducción de Leon Pompa, Amsterdam – Nueva York, VIBS (Value Inquiry Book Series vol. n. 191), 2008, 2 vols.; II, p. 953.

5. Cfr. B. CROCE, *La filosofia di G.B. Vico*, Roma, Laterza, 1980 (4ª ed. econ.), p. 308.

6. (Obviamente, Índice en italiano en el original). Dedicatoria (p. III); Del autor al autor (p. V); Cap. I Ocasión de este escrito (p. 1); cap. II Giambattista Vico y sus contemporáneos según los críticos católicos (p. 18); cap. III Giambattista Vico y su metafísica según los críticos católicos y los críticos filósofos (p. 57); cap. IV Damiano Romano, crítico católico de Vico (p. 116); cap. V Giovanni Lami, otro crítico católico de Vico (p. 150); cap. VI Emanuele Duni y Gianfrancesco Finetti (p. 165); cap. VII Gianfrancesco Finetti, otro crítico católico de Vico (p. 185); cap. VIII Más aún sobre la crítica católica de G.F. Finetti (p. 220); cap. IX Acerca de otros críticos católicos de G.B. Vico (p. 260); cap. X Católicos solo admiradores o también secuaces de G.B. Vico (p. 283); cap. XI La doctrina religiosa de G.B. Vico. Vico comparado con aquella de nuestro tiempo (p. 304); cap. XII La doctrina religiosa de G.B. Vico examinada por algunos críticos independientes (p. 337); cap. XIII Mirada sobre otras doctrinas religiosas italianas del siglo XVIII (p. 364); cap. XVI Últimas consideraciones (p. 420); y Apéndice (p. 447).

veces vacía y a veces desgramaticada» y una incredulidad no de quienes se ríen de todo, sino de aquellos que «estudian benigneamente y con cierto interés los documentos religiosos, porque después de todo alguna cosa significan y algo recuerdan». Por tanto:

Así que un incrédulo, pero benévolo y estudioso, un poco rezagado, del tipo de aquellos incrédulos alemanes y franceses, una última y ya vieja moda, así bien seguros de su incredulidad para tomar en la mano la biblia y los evangelios y explicarlos, con mucha fantasía, con mucha argucia y también con mucha experiencia de cosas bíblicas.⁷

Presentamos a continuación traducidos el prefacio («L'autore all'auto-re») y el cap. I «Occasione di questo scritto» —relato dedicado a narrar los avatares bibliográficos de la dogmática *Apología* de Giovanni Francesco Finetti, su discipulado viquiano de Emanuele Duni, y las polémicas entre defensores y detractores de la tesis viquiana del “*estado ferino*”—, a partir de la primera edición en 1898 (Nápoles, Pierretti) de *Giambattista Vico e i suoi critici cattolici*.

Siendo esta una Obra en Dominio Público, hemos accedido a ella en la reproducción de la BnF Gallica («Source gallica.bnf.fr / BnF»)⁸. Entre corchetes y en cuerpo menor se muestran los números de página correspondientes a dicha edición.

* * *

7. R. MURRI, *op. cit.*, ibíd.

8. *La réutilisation non commerciale de ces contenus ou dans le cadre d'une publication académique ou scientifique est libre et gratuite dans le respect de la législation en vigueur et notamment du maintien de la mention de source des contenus telle que précisée ci-après : «Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France» ou «Source gallica.bnf.fr / BnF».*

A P O L O G I A
DEL GENERE UMANO
A C C U S A T O
D' ESSERE STATO UNA VOLTA BESTIA
P A R T E P R I M A .

In cui si dimostra la falsità dello *Stato Ferino* degli Antichi Uomini
colla Sacra Scrittura . Operetta che può servire di Appendice
ai Libri *De Princip. Jur. Nat. & Gen.* del Sig. G. F. Finetti .

*Nec unquam fuisse homines in terra , qui præter infantiam non loquerentur ,
intelliget cui ratio non deest .* Lactant. Div. Inst. Lib. vi. Cap. x.



I N V E N E Z I A
MDCCLXVIII.

APPRESSO VINGENZO RADICI.
CON LICENZA DE' SUPERIORI.

**«DEL AUTOR AL AUTOR»
y «OCASIÓN DE ESTE ESCRITO»
(1898)**

Baldassare Labanca
(1829-1913)

[BALDASSARE LABANCA, *G.B. Vico e i suoi critici cattolici. Con osservazioni comparative su gli scritti religiosi dei secoli XVIII e XIX*, Nápoles, Luigi Pierro Tip. Editore, 1898, pp. V-VII y pp. 1-17.]

**DEL AUTOR AL AUTOR
(1898)**

[v]

Otro libro más de estudios críticos religiosos. ¿Es posible que no hayas comprendido finalmente que, en Italia, se es indiferente en materia de religión, y más que nunca para el estudio de la misma? Y sin embargo, hace algunos años, en tu escritito sobre las *Dificultades antiguas y nuevas de los estudios religiosos en Italia*, a alguno le pareció haber visto en ti un indicio de vuelta atrás. En cambio, no hubo nada de ese replegamiento; tú proseguiste siempre tu camino, y hete que estamos aquí de nuevo ahora con un volumen sobre *Giambattista Vico y sus críticos católicos*.

¿Pero a quién quieres que hoy se dirijan tus investigaciones religiosas? ¿A los políticos, quizás, a los científicos, los católicos, los protestantes? Los políticos hacen bien en pensar en otras cosas, agitados unos por el ansia de poder, cansados otros de la dificultad de ejerci[vi]tarlo entre tantos radicales y clericales, lánguidos y delincuentes. Los científicos, al menos la mayoría de ellos, tienen la religión por algo muerto, y le niegan hasta el *De profundis*, que debería ser cantado en las Universidades por los profesores de historia de las religiones. En cuanto a los católicos, muchos se adormecen aún (¡felices ellos!), como en la Edad Media, en torno a sutilezas dogmáticas y a nimiedades escolásticas. Los protestantes, salvo pocas excepciones, más que la crítica histórica aman en nuestro país la polémica antipapal. ¿A qué, entonces, perder tiempo y salud entre escépticos e indiferentes, dogmáticos y polemistas?

Excepto porque veo bien que mis sermones te resultan absolutamente inútiles; ya que, en el fondo de tu corazón, has de alimentar siempre un hilo de esperanza de poder hacer con tus estudios religiosos a modo de la proverbial gota de agua, que, a la larga, llega a horadar la piedra. Además de que tal vez creas que tu libro sería acogido benévolamente por muchos, si no fuera gracias al eximio nombre de Vico que lleva delante. O más bien esperas despertar la curiosidad de los lectores; porque tu escrito ocasiona, sin duda alguna, una nueva contribución a la literatura viquiana.

¿Son estas y otras semejantes esperanzas [vii] las que te han impulsado, hasta ahora, a tu modesta obra? ¿Quizás no hayas soportado molestias y no pequeños esfuerzos, unos pocos, como para que pudiera llegar un reconocimiento? Durante toda tu vida serviste fiel al trabajo por sí mismo, al deber por sí mismo, a la virtud, ni premiada ni alabada. Dudando un solo instante te mostrarías un hombre de poca fe: *modicae fidei*. Persevera, por tanto, en ella, no perdonando los sacrificios. Continúa tu camino con pureza de entendimiento, con asiduidad de estudio y con ecuanimidad de juicios *usque ad mortem*. Si no se te hace justicia, la tienes ya en la conciencia de haber hecho y de cumplir tú con tu deber. Acercándonos al *iter supremum*, te reconfortará poder decir: Y ahora duerme en paz, tras muchas vigiliass, y confía en que el trabajo, aunque inaudito y sin honrar, es en sí mismo un preciosísimo bien, similar al tesoro oculto, o a la perla de valor de las dos parábolas evangélicas.

Roma, enero de 1898

[1]

[CAPÍTULO I]

OCASIÓN DE ESTE ESCRITO

De ninguna manera pensaba yo escribir sobre Giambattista Vico. Pero un hecho me ha propiciado la ocasión, que relataré aquí brevemente a continuación. Habiendo ido un día a visitar en Roma a mi amigo, que estaba enfermo, Cesare Donati, este quiso mostrarme un libro viejo, del siglo pasado, mal estampado y mal encuadernado, que había comprado en un tenderete de Roma, y que aún no había leído. Tenía este título, entre bizarro y sorprendente: *Apología del género humano acusado de haber sido bestia una vez*.

Antes de otra cosa busco en el libro, como es normal, el nombre del autor y el índice; y no [2] encuentro ni lo uno ni lo otro. Por la lectura de todo el frontispicio y de algunas páginas, densamente compuestas con diminutos caracteres, entiendo que el autor, sin nombrar, se había propuesto refutar la *Ciencia nueva* de Vico a la luz de las *Escrituras*. Entendido el objetivo general, creció en mí el *deseo* —una razón de los estudios que ahora cultivo— de examinar el contenido particular. Sabía de muchos críticos de la *Ciencia nueva*; pero no me había encontrado jamás con un crítico que fundase su refutación en las *Escrituras*. También por esta razón sentí fuertemente el deseo de examinar el libro que tenía entre las manos. Por ello le rogué a Donati que me lo prestase. No siéndole útil a él, valiente literato y novelista, ni tampoco agradándole el libro, tuvo el placer de dármele, no en préstamo sino de regalo. Se lo agradecí; le deseé una pronta mejora de su enfermedad, y me fui.

Leída con diligencia la obra, me persuadí a mí mismo de que era digna de consideración y de que contribuía no poco a una noticia más justa de la vida y de la doctrina del eximio pensador napolitano del siglo XVIII. Mientras tanto, comienzo a reproducir, sin más, a pie de página el título completo del libro.¹ Es decir, [3] y como se verá enseguida, necesario para la bibliografía y para la historia. En este capítulo expondré todas las indagacio-

1. *Apologia del genere umano accusato d' essere stato una volta bestia. Parte prima. In cui si dimostra la falsità dello Stato Ferino degli Antichi Uomini colla Sacra Scrittura. Operetta che può servire d' Appendice ai libri De princip. jur. nat. et gent. del Sig. G. F. Finetti. In Venezia MDCCLXVIII. Appresso Vincenzo Radici. Con licenza de' superiori. In 8° grande, pp. I-XII, I-XLIV, in tutto pagine 66.* [N. del A.]

nes hechas por mí, para depurar al verdadero autor del escrito crítico del pasado siglo, y para explicar las causas del pseudónimo puesto en el prefacio, y no en la portada, y para encontrar otros ejemplares en las bibliotecas italianas. Esta última investigación tuvo un doble objetivo: el de poder recomendarlo, si existiese en pocas bibliotecas, como raro y casi como una *reliquia*; y el de poder comparar los diversos ejemplares.

Tratándose de un escrito que se ocupaba de una de los más ilustres napolitanos, mi primer pensamiento fue el de averiguar si se encontraría en las bibliotecas públicas de Nápoles. Mis indagaciones condujeron a un resultado negativo. No se encontró ni en la Biblioteca Nacional, ni en la Universitaria, ni en la Braccacciana, ni en la Geroliminiana de esa ciudad.

Al contender el escrito una respuesta a una crí[4]tica muy severa de Emanuele Duni, admirador de Vico y profesor en la Universidad de Roma durante el siglo pasado, creí bien el buscarlo en las bibliotecas romanas. El resultado fue igualmente negativo. No se halló ni en la Vittorio Emanuele, ni en la Casanatense, ni en la Universitaria, ni en la Angelica, ni en la Vallicelliana. Traté de ver si se encontrase en la Vaticana, aunque esta es, a decir verdad, rica en códices más que en libros. También aquí resultó en vano mi intento. Lo mismo me ocurrió en otras bibliotecas romanas privadas, la Corsiniana, la Chigiana, la Barberiana.

Tras otras varias indagaciones en otras bibliotecas italianas, logré encontrar otros tres —además del ejemplar en mi posesión—, en la Marciana, es decir, la de Venecia, en la Nacional de Florencia y en el Archigimnasio de Bolonia. Confrontados los cuatro ejemplares, establecí que eran idénticos en el contenido, incluso en algunas erratas tipográficas; salvo el de Florencia, que presentaba un título diferente y donde faltaba una advertencia del editor, impresa en los otros ejemplares. El título del ejemplar florentino no es este: *Apologia del genere umano accusato d'essere stato una volta bestia*, sino en cambio este otro: *La falsità dello stato ferino degli antichi uomini dimostrata colla Scrittura* [«La falsedad del estado ferino de los antiguos hombres, demostrada con las Escrituras»]. Título que se corres[5]pondía con aquello que se leyese en el frontispicio de los otros ejemplares tras las palabras «Primera Parte» y, además, correspondiente a las palabras colocadas al comienzo de la primera de las cuatro secciones en que está dividida la *Apología*.²

2. Desde ahora en adelante me referiré, en aras de la brevedad, con la mencionada palabra a la *Apología del género humano acusado de haber sido una vez una bestia*. [N. del A.]

Naturalmente que el lector deseará saber la razón de la diferencia presentada en el ejemplar de Florencia. Y el porqué de que se hallase ausente el aviso del editor en el ejemplar florentino. Se lee en el *Aviso*, que toda la *Obrita*, llamada también *Disertación*,³ habría debido demostrar, en una primera parte, la falsedad del *Estado ferino* mediante las Sagradas Escrituras; y en una segunda parte demostrar la misma falsedad con la filosofía y con la filología; y en una tercera, también la idéntica falsedad, con la historia, bien interpretada. De las tres partes prometidas, se dio a la imprenta, según parece, solo la primera parte. Digo ‘parece’ aunque justamente he de decir, tras indicios seguros recogidos y que ahora expongo, que las otras dos no se publicaron.

En una nota de la obra de Finetti: *De principiis juris naturae et gentium*, mencionada en la [6] portada de la *Apología*, se afirma que las otras dos partes estaban casi preparadas para la imprenta.⁴ En algunas diversas notas de la *Apología* se repite la misma cosa, y, lo que es más, acarrea algún ensayo de las otras dos partes. Salvo que en la *Apología* aparece claro que el autor está persuadido de no publicarlas, después de haber publicado la primera parte. La razón principal fue que Duni había dado, como veremos, a la crítica dirigida a Vico en la 1ª edición *De principiis juris naturae et gentium*, una respuesta, más que severa, acre y grosera. Tal persuasión tomaría forma en nuestro crítico —y se desvela de modo manifiesto en una nota de la *Apología* (p. XXXIII)— que debió inducir al editor a cancelar, en las copias que aún estaban por venderse, el título de *Apología del género humano acusado de haber sido una vez una bestia*, y dejarle solo aquel de la primera parte, que es: *La falsedad del estado ferino de los antiguos hombres, demostrada con las Escrituras*. Para confirmación de los indicios expuestos, añadiré que yo he investigado en vano en las bibliotecas de Italia las otras dos partes prometidas [7] de la *Apología*, manuscritas o impresas. Y baste con ello.

Paso a otras cuestiones que me propongo resolver, y primero de todas la que concierne al verdadero autor de la *Apología*. Del prefacio en adelante se quiere hacer creer que sea el autor de ella sea Filandro Misoterio. Sin embargo, el verdadero autor es Giovanni Francesco Finetti, conocido y estimado por su obra, en dos volúmenes: *De principiis juris naturae et gentium* [“Los principios del Derecho Natural y de Gentes”], editada por primera vez

3. “Avviso”, “Operetta”, “Dissertazione”. [N. del T.]

4. La nota a la que aludo, y que reportaré en el lugar oportuno, es de la 2ª edición de 1777, no de la 1ª de 1764. [N. del A.]

en Venecia, en 1774, y la tercera vez en Nápoles, en 1781.⁵ Tenemos dos buenas pruebas de nuestra afirmación, internas y externas. Las internas pueden sacarse de la misma *Apología*.

Una primera podría deducirse de la portada, donde se dice que la *Obrita puede servir de apéndice a los libros De princip. Jur. Nat. et Gent. del Señor G. F. Finetti*, como si tal prueba no fuera apenas probable, y quizás menos que probable. De hecho, otro individuo, además de Finetti, podría haber escrito la *Apología* como apéndice a la crítica de este a Vico, y a su discí[p]ulo Duni, en su obra *De principiis juris naturae et gentium*. No podrá decirse lo mismo de este a otra prueba interna, que ahora nuestro.

El editor de la *Apología*, en su *Aviso* atribuye la composición a Finetti, fingiendo que viene publicada y restringida en términos breves por su discípulo Filandro Misoterio. Esto, en el *Prefacio* que viene a continuación del *Aviso* del editor, confirma que Finetti había escrito la *Apología*; pero que *por ciertos motivos le convenía aplazar la publicación*. Añade que ha logrado persuadir al maestro de sacar a la luz solo la primera parte, que demuestra el *Estado ferino* contrario a las *Escrituras*, reduciéndola a *términos más breves* (III).

Todo lo aquí afirmado es una ficción, hay que decir que bien guiada por el agudo y docto G. F. Finetti. El nombre de Filandro Misoterio significa persona amante del *Humano*, y desdeñoso del *Ferino*. Ahora, una persona así era justamente Finetti, considera como crítico del *Estado ferino*, aceptado no menos que por Vico que por Duni. Las razones que hacen diferir la publicación de las tres partes no se dicen; aunque podemos adivinarlas, casi con certeza, pongamos que alejándonos de aquel tiempo cerca de un siglo y medio. [9] La controversia entre Duni y Finetti, defensor y detractor respectivamente del *Estado ferino*, adoptado sin duda alguna por Vico en la *Ciencia nueva*, se había extendido y agravado en Roma, que había parido las dos escuelas, la de los “*Ferini*” y a de los “*Antiferini*”. Emanuele Duni, jefe de los *Ferinos*, era profesor por concurso de la Universidad de Roma, nombrado por el docto papa Benedicto XIV; al cual había dedicado su obra aún hoy apreciada por los juristas: *De veteri ac novo jure codicillorum commentarius* (1725) [«Un comentario sobre la antigua y la nueva ley del codicilo»]. Gozaba de gran estima en

5. Conozco estas ediciones, las cuales he consultado. Por las indagaciones que he hecho, parece que no hay otras. [N. del A.]

Roma, tanto como erudito profesor como por devoto católico. Importa advertir de que Benedicto XIV, reformador del *Índice de los libros prohibidos*,⁶ había impuesto a los censores católicos no *sutilizar* sobre las opiniones de escritos pertenecientes a autores de probada fe católica. Él había dado luminoso ejemplo a propósito del célebre historiador L. Muratori.[10]

Las noticias precedentes nos dejan adivinar las razones, sufridas en silencio por Finetti, que lo persuadieron para retrasar la publicación de las otras dos partes de la *Apología*, publicando una parte de esta bajo el pseudónimo de Filandro Misoterio. Finetti era un sincero católico: era sacerdote; además, era censor oficial de los libros a prohibir como opuestos a la fe católica. Tales cualidades lo hicieron a un tiempo dependiente de Roma, y obediente a Roma. Sirviéndose del pseudónimo, y no publicando las otras partes de la *Apología*, quiere por un lado evitar una lucha abierta, y por otro no tenerla más áspera con Duni, tan respetado en Roma como profesor y como católico. Quiere, además, no ofrecer como censor el malvado ejemplo de *sutilizar*, en oposición a las normas promulgadas y practicadas por Benedicto XIV.

Refiriéndome mientras tanto a las pruebas internas, añado una última. En la conclusión de la *Apología* se ponen en contraste, en dos columnas, los pasajes del *De principiis juris naturae et gentium* de Finetti y los pasajes de la *Respuesta apologética* de Duni,⁷ para poner de relieve las alteraciones que [11] habían ocasionado a la crítica de Finetti. En la misma conclusión hay dos cartas dirigidas a Finetti por el profesor de jurisprudencia de Trento, A. Pilati; para que el lector hubiese podido informarse acerca de la diferencia entre las rudezas del profesor de jurisprudencia de Roma y las cortesías del profesor de jurisprudencia de Trento para con el docto jurista y teólogo veneciano. Añádase a ello el que en la conclusión se presente el nombre de Finetti, como velado bajo el de Filandro Misoterio.

Con las pruebas internas concuerdan las externas. En el periódico de las *Novelle letterarie*, entonces publicado en Florencia, se discurre dos veces

6. Véase *Index librorum prohibitorum sanct. dom. nos. Gregorii XVI pont. max. jussu editus (Romae 1841)*. Aquí se lee una carta, como proemio, de Benedicto XIV, del 23 de diciembre de 1757, en la que recomienda moderación al enjuiciar y condenar los libros. León XIII, en febrero de este año de 1897, ha reclamado con vigor los cánones eclesiásticos: *De prohibitione et censura librorum*. Tales cánones tienen poca eficacia en el presente, incluso para los fieles; porque a menudo son aplicados a materias no religiosas. [N. del A.]

7. Tal es el título que dio Duni a su respuesta contra Finetti. En su momento asistiremos al debate entre los dos pensadores, que ayudará a la mejor interpretación de la *Ciencia nueva*. [N. del A.]

acerca de la *Apología* como de un libro escrito por G. F. Finetti. La 1ª vez se trae a colación el *Prefacio* del fingido Filandro Misoterio, como dictado por Finetti (Vol. XXIX, año 1768, pp. 316-320). En la 2ª vez se reproducen XXIII proposiciones de las Sagradas Escrituras, contenidas en la *Apología* y opuestas por Finetti a la *Ciencia nueva* de G. B. Vico (Vol. XXIX, año 1768, pp. 329-334). Puede inferirse, entonces, con seguridad que es Giovanni Francesco Finetti el autor de la *Apología del género humano acusado de haber sido una vez una bestia*.

Cambiando de tema, esta *Apología* ha sido para mí ocasión del presente escrito. Hoy, el amor laudable sin duda [12] de los estudios históricos, y de los documentos históricos, a veces hace reproducir escritos merecidamente olvidados tiempo atrás, y olvidables para siempre. Se verá con hechos que el asunto es muy distinto respecto a la *Apología* de Finetti. En ella son luminosas las anticipaciones de la crítica moderna sobre la *Ciencia nueva*. Pone de relieve el lado católico —no poco presente en la *Ciencia nueva*— en todos sus defectos, no examinado por los críticos modernos, que quizás no tenían el deber de ello; ya que Vico quiso ser en sus obras un escritor católico. Por eso iremos a conocer algunas particularidades del carácter de G.B. Vico, que resultarán muy beneficiosas para explicar numerosos dolorosos misterios de su vida, y a dibujar su figura con todas las líneas perfectamente.

Alguien observará, a propósito de esto: Sea verdad todo eso, pero ¿por qué no restringir la investigación histórica al crítico G.F. Finetti, y titular el escrito: *Giambattista Vico y un crítico católico suyo*? Confieso que la *Apología* misma de Finetti me ha puesto sobre aviso, de que ha habido en el siglo pasado otros críticos de Vico, de los que convenía ocuparse con diligencia. Acaso más y mejor. El mismo Vico me ha invitado, casi forzado a ponerme a investigar acerca de [13] un montón de críticos católicos de él. En una de las cartas dirigidas al P. Bernardo Maria Giacchi alude claramente a los críticos católicos, a quienes llama *doctos malvados*, lo cuales, con las *tintas de una simulada piedad lo oprimían*, en la misma medida en que *siempre han solido ... arruinar a aquellos que han hecho nuevos descubrimientos* (VI, 20).⁸ Tras haber leído esta carta, llena de melancolía y de amarguras, me

8. Cada vez que cite las obras de Vico me referiré a la 2ª edición de Milán, de 1854, cuidada por Giuseppe Ferrari; indicando el volumen con el número romano, y la página con el número árabe. [N. del A.]

convencí de que había aún un mundo oculto de críticos católicos por descubrir en relación con Vico: mundo que admirablemente habría ilustrado la vida infeliz y la doctrina nueva del sumo pensador napolitano.

Así, convencido de este modo, me puse manos a la indagación de otros críticos católicos. Además de Finetti, llegué a encontrar muchos otros que, aún en vida de él, ponían todo su esfuerzo en deshacer por completo el edificio filosófico e histórico alzado por Vico a base de tanto estudio. Entre estos críticos descubrí a Damiano Romano, docto católico y abogado en Nápoles, que con severas críticas arruinaba los principales descubrimientos de la *Ciencia nueva*. Junto a Romano hay que añadir al célebre [14] Giovanni Lami, en Florencia, y a los meridionales Rogadei y a Colangelo, austeros censores de las obras del ilustre napolitano, sobre todo de la *Ciencia nueva*. No le faltaron a Vico, entre los católicos, algunos favorables; mas éstos, aunque no críticos, tampoco profundizando en sus obras, se limitaban a darle vagos y genéricos elogios. Alabanzas que no compensaban los dolores que padecía a causa de las amargas críticas, a menudo bien fundadas, de sus resueltos oponentes católicos. De esto y de otras cosas se hará en los otros siguientes capítulos una, como se dice hoy, reconstrucción histórica.

En este primer capítulo examino si en nuestro siglo, en el que se ha escrito no poco sobre Vico, ha sido recordada la *Apología* de Finetti, que ha motivado mi investigación histórica. El primero, por lo que sé, que ha recordado a Finetti nuestro siglo y su obra *De principiis juris naturae et gentium*, pero no ya su *Apología*, es Nicolò Tommaseo, en su *Estudio sobre Vico*.⁹ F. Predari toca al vuelo la controversia entre Duni y Finetti, y las críticas de Finetti contra [15] Vico, expuestas en su obra *De principiis juris naturae et gentium*; pero no dice palabra acerca de la *Apología*, aparecida bajo el pseudónimo de Filandro Misoterio.¹⁰ C. Cantoni, en su muy estudiado libro sobre Vico, escribe sobre Duni, sin referirse a la polémica entre Duni y Finetti a propósito de Vico, y sin aludir, como es natural, a la *Apología* de Finetti.¹¹ Recordados Tommaseo, Predari y Cantoni, en el orden cronológico en que

9. Véase en el editor N. Jovene, *Opinioni e giudizi di alcuni illustri italiani e stranieri sulle opere di Giambattista Vico*, p. 213. Nápoles, 1863. [N. del A.] [Nicolò Tommaseo (1802-1874), jurista, lingüista y hombre de letras, católico liberal amigo de Rosmini y de Manzoni. Del escritor veneciano de origen dalmata, véase: *G.B. Vico e il suo secolo*, Turín, UTET, 1930; y ed. también en Palermo, Sellerio Ed., 1985. N. del T.]

10. *La Scienza nuova di Giambattista Vico*, ecc. Pref. XXXII, Turín, Pomba, 1852. [N. del A.]

11. G.B. VICO, *Studii critici e comparativi*, 319-342. Turín, Civelli, 1867. [N. del A.]

han escrito sobre Nuestro [Autor], mantengo el mismo orden en cuanto a P. Siciliani y a R. Flint.

P. Siciliani menciona la *Apología*, casi por vía indirecta, citando uno de sus títulos.¹² Dice al respecto unas pocas palabras: refiere la polémica entre Duni y Finetti; pero apresuradamente, no dando peso a la crítica católica, del siglo en curso, a la *Ciencia nueva*. Cree que el *Estado ferino*, en la *Ciencia* [16] *nueva*, sea una importante anticipación del naturalismo de C. Darwin. No advierte que en aquella el *Estado ferino* constituye no la génesis sino la caída del género humano, por causa del pecado de Adán. Esto es lo que ocurre cuando un crítico se pone a interpretar una obra con las ideas de su propio tiempo. El mismo Siciliani hace de Finetti un profesor de Padua. Cuando, a decir verdad, no figura en el elenco de profesorado de esa Universidad.¹³

Roberto Flint, profesor de la Universidad de Edimburgo, ha escrito una monografía sobre Vico, valiosa desde distintas vertientes. En la misma línea de Siciliani cita la *Apología* de pasada, de manera indirecta, añadiendo únicamente la fecha, y errada, de 1777 en vez de 1768. Probablemente la citación, idéntica a la de Siciliani, se apartó de este libro, que Flint recuerda junto con el de Cantoni sobre Giambattista Vico.¹⁴

En conclusión, se puede afirmar que la *Apología* de Finetti ha pasado hasta ahora inobservada o, al menos, no atendida por los estudiosos de Vico. [17] No obstante, ella ha sido para mí, y lo será para quienes tengan la paciencia de leer mi libro, de innegable relevancia. Ella sola, sin tener que poner a cálculo los otros críticos católicos, aporta una nueva y notable contribución a la literatura viquiana misma. El contenido histórico y crítico de la *Apología* de G.F. Finetti es, como veremos, precioso no solo respecto a la *Ciencia nueva*, sino incluso en relación a nuestros estudios religiosos del siglo XVIII.

* * *

Traducción del italiano por José M. Sevilla, 2020

12. *Sul rinnovam. della fil. pos. In Italia*. 43. Florencia, Barbera, 1871. Aquí se alude a la *Apología* sin darnos el verdadero título y, lo que es más, sin anotar el lugar ni el año de la publicación. [N. del A.]

13. La noticia la recibí de Padua. Otras noticias de Finetti las he obtenido por sus libros. No he podido contar con una biografía suya en algún diccionario, o en un escrito especial. [N. del A.]

14. R. FLINT, *Vico*, pág. 205, 230. Edimburgo, William Blackwood, 1884. [N. del A.]

CARTA DE MARCELINO MENÉNDEZ PELAYO A BENEDETTO CROCE, DE 12 DE AGOSTO 1903, SOBRE VICO EN ESPAÑA

RESUMEN: Reproducción de la carta de temática viquiana de Marcelino Menéndez Pelayo, emitida desde Santander el 12 de agosto de 1903, a Benedetto Croce respondiendo a la tarjeta enviada a su amigo por el filósofo italiano desde Nápoles una semana antes solicitando al polígrafo cántabro información sobre la recepción de Vico en España.

PALABRAS CLAVE: G. Vico, M. Menéndez Pelayo, B. Croce, hispanismo.

ABSTRACT: Reproduction of a letter on Vichian topics from Marcelino Menéndez Pelayo, issued from Santander on August 12, 1903, to Benedetto Croce responding to the card sent to his friend by the Italian philosopher from Naples a week before requesting information from the Cantabrian writer about the reception of Vico in Spain.

KEYWORDS: G. Vico, M. Menéndez Pelayo, B. Croce, hispanism.

OBRA EN DOMINIO PÚBLICO. Copia digitalizada disponible en CervantesVirtual: http://www.cervantesvirtual.com/portales/marcelino_menendez_pelayo/obra-visor/carta-de-marcelino-menendez-pelayo-a-benedetto-croce-santander-12-agosto-1903-827418/html/ y también en Fundación Larramendi <http://www.larramendi.es/menendezpelayo/es/corpus/unidad.do?idCorpus=1002&idUnidad=159491&posicion=1>

El texto de esta carta de Marcelino Menéndez Pelayo ha pasado la revisión crítica e histórica durante casi un siglo y cuarto hasta hoy.

Breve indicación

Benedetto Croce escribe a Marcelino Menéndez Pelayo en 1901 (no se lee el número del mes en el matasellos de correos) desde Nápoles comunicándole que le remite de nuevo (pues según le hace saber Farinelli a Croce, no había llegado a manos del polígrafo cántabro el ejemplar que le envió en junio de 1900) la Memoria de Estética (o sea, la Memoria leída por B. Croce en la Accademia Pontaniana de Nápoles en 1900, *Tesi fondamentali di un'estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*) y un opúsculo sobre Vico que es un ensayo de Historia de la estética aún *en proceso* (*Epistolario*, vol. 16, carta nº 330). Arturo Farinelli escribió a Menéndez Pelayo desde Innsbruck con fecha 12 de mayo de 1901 comunicándole que Croce le habría enviado la obra «Fondamenti dell'estetica» y el opúsculo sobre Vico, quien —frente a los alemanes que hacen de Baumgarten el fundador de la estética porque usó el término en 1750 para designar la nueva ciencia de lo bello— es reivindicado por Croce como el gran descubridor de la misma ya desde 1725 y rotundamente en 1744. «Vi a Croce en Nápoles durante mi último gran vagabundeo por tierras de Italia; me aseguró que le había enviado sus Fundamentos de estética escritos con esa claridad y sagacidad que le son habituales; ahora sale a luz también el opúsculo sobre Giovanni Battista Vico como descubridor de la estética; en abierta y parece también —aunque solo en parte— que justa contraposición con los alemanes...» (A. Farinelli a M. Menéndez Pelayo, cit., *Epistolario*, vol. 16, carta nº 120, original en italiano).

Es en carta fechada del 5 de agosto de 1903, datación del matasellos del tarjetón remitido desde Perugia, que Croce solicita a su ya 'estimado amigo' noticias sobre la recepción crítica de Vico en España (*Epistolario*, vol. 17, carta nº 92). A esta demanda responde Menéndez Pelayo el 12 de agosto del mismo año con la carta que reproducimos a continuación (vol. 17, carta nº 95: «Tomada de: *Menéndez Pelayo, varias cartas*, p. 42-43»).

El *Epistolario* de M. Menéndez Pelayo ha sido editado bajo el cuidado de Manuel Revuelta Sañudo en 23 vols. (Madrid, Fundación Universitaria Española, 1982-1991). La consulta *online* y en abierto con texto digital libre tanto de la Correspondencia citada, como de las OC y la Bibliografía de Menéndez Pelayo se encuentra disponible electrónicamente en la Biblioteca Virtual de Menéndez Pelayo de la Fundación Larramendi, desde 1999. Un texto de interés resultará al lector el de María Cristina Pascerini, «La correspondencia entre Benedetto Croce y Menéndez Pelayo: logros y entresijos de una relación intelectual», en *Menéndez Pelayo. Cien años después*, Actas del Congreso Inter., UIMP, 2015, pp. 309-327 (acceso libre en edición online en publicaciones en sede.educacion.gob.es).

José M. Sevilla Fernández, 2020

Volumen 17 - carta n° 95

De MARCELINO MENENDEZ PELAYO

A BENEDETTO CROCE

Santander, 12 de agosto de 1903

Mi querido amigo:

Son tan pocas las noticias que puedo comunicar a Vd. acerca de Vico en España que he ido retardando la contestación a su carta para ver si parecía alguna más. Por de pronto diré a Vd. lo único que he podido averiguar, y que por su misma escasez es curioso.

La primera mención de Vico en España que hasta ahora he encontrado es la que hizo don Ignacio de Luzán en su Poética o reglas de la Poesía en General, y de sus principales especies (Zaragoza, 1737), libro 4º, cap. 7º Del Héroe. «No será ajeno de este lugar, ni de mi intento, el indagar ante todas cosas la genuina y propia idea y significación de este nombre Héroe, y qual ha sido y debe ser su constitutivo. Y si damos crédito a las ingeniosas ideas y especulaciones del doctísimo Juan Bautista Vico, en el segundo libro de la célebre obra que escribió de los Principios de una nueva ciencia, los primeros Héroes fueron hombres groseros», etc. y sigue resumiendo la doctrina de Vico acerca de los héroes épicos.

En España hay tradición, que no he podido comprobar, de que Luzán fué discípulo de Vico. El hecho no es inverosímil, puesto que Luzán hizo sus estudios en Sicilia, graduándose en 1727 de doctor en derecho por la Universidad de Catania (según cuentan sus biografías) y desde 1729 a 1733 en que volvió a España vivió constantemente en Nápoles, dedicado a estudios de filosofía y erudición.

Un solo trabajo español conozco sobre Vico, y merece citarse por el nombre de su autor y por no estar incluido en ninguna de las dos colecciones de sus obras. Son diez artículos, exponiendo y juzgando la Ciencia Nueva publicados por don Juan Donoso Cortés, en El Correo Nacional (1840), y reimpresso en la Revista de Madrid (1882). Donoso Cortés, que no leía más que libros franceses, no conoció a Vico más que en la publicación de Michelet.

No tengo noticia de ninguna traducción española de obras de Vico. Si acaso la hay, será muy reciente.

Suyo buen amigo y admirador q. b. s. m.

M. Menéndez y Pelayo

* * *

«INTRODUCCIÓN SOBRE SU VIDA Y SUS OBRAS» Y «DISCURSO SOBRE EL SISTEMA Y LA VIDA DE VICO»

(Textos iniciales de *Obras escogidas de Vico*, 1835, de
Jules Michelet)

[JULES MICHELET, *Oeuvres choisies de Vico*, París, Librairie Classique de L.
Hachette, 1835, t. I, «Introduction» pp. I-VIII y «Discours» pp. I-XXIX]

Traducción del francés por
Emmanuel Chamorro Sánchez
Miguel A. Pastor Pérez
(Universidad de Sevilla)

Nota por
José M. Sevilla Fernández
(Universidad de Sevilla)

RESUMEN: Traducción en español de la Introducción sobre la vida y las obras de Vico en *Obras escogidas de Vico* (1835), de Jules Michelet; y traducción al español del famoso «Discurso sobre el sistema y sobre la vida de Vico», del historiador francés. Michelet está reconocido como el gran difusor de Vico en Francia, y promotor de la identificación entre la Ciencia nueva y la Filosofía de la historia.

PALABRAS CLAVE: G. Vico, J. Michelet, J.M. Sevilla, E. Chamorro, M.A. Pastor, *Oeuvres choisies*, biografía, sistema, Ciencia nueva, Filosofía de la historia.

ABSTRACT: Translation into Spanish of the Introduction to the life and works of Vico in *Selected Works of Vico* (1835), by Jules Michelet; and translation into Spanish of the famous «Discourse on the system and life of Vico», by the French historian. Michelet is recognized as the great diffuser of Vico in France, and promoter of the identification between the New science and the Philosophy of history.

KEYWORDS: G. Vico, J. Michelet, J.M. Sevilla, E. Chamorro, M.A. Pastor, *Oeuvres choisies*, biography, system, New science, Philosophy of history.

OBRA EN DOMINIO PÚBLICO. Ejemplar de base para la traducción en castellano del texto francés ha sido la primera ed. de 1835 en París. Copia disponible en la BCU - Lausanne. *Digitized by Google*®. <http://books.google.com>

Más que revisión por pares ciegos, las páginas de este texto de Jules Michelet ha pasado la revisión crítica e histórica durante más de dos siglos y medio de historia y cultura hasta esta traducción en español.

OEUVRES
CHOISIES
DE VICO

CONTENANT
SES MÉMOIRES, ÉCRITS PAR LUI-MÊME, LA SCIENCE NOUVELLE,
LES OPUSCULES, LETTRES, ETC.

PRÉCÉDÉS
D'UNE INTRODUCTION SUR SA VIE ET SES OUVRAGES.

PAR M. MICHELET,
PROFESSEUR A L'ÉCOLE NORMALE, CHEF DE LA SECTION HISTORIQUE
AUX ARCHIVES DU ROYAUME.

TOME I.

PARIS.

LIBRAIRIE CLASSIQUE DE L. HACHETTE,
RUE PIERRE-SARRASIN, 12.

1835



Digitized by Google

OBRAS ESCOGIDAS DE VICO CONTENIENDO SUS MEMORIAS, ESCRITAS POR ÉL MISMO, LA CIENCIA NUEVA, LOS OPÚSCULOS, CARTAS, ETC. PRECEDIDAS POR UNA INTRODUCCIÓN SOBRE SU VIDA Y SUS OBRAS — DE M. MICHELET PROFESOR DE LA ESCUELA NORMAL, JEFE DE LA SECCIÓN HISTÓRICA DE LOS ARCHIVOS DEL REINO — TOMO I — PARÍS LIBRERIA CLÁSICA DE L. HACHETTE RUE PIERRE SARRASIN, 12 — 1835

NOTA DE PRESENTACIÓN A LA TRADUCCIÓN ESPAÑOLA DE LA *INTRODUCCIÓN* Y DEL *DISCURSO* DE J. MICHELET

José M. Sevilla
(Universidad de Sevilla)

Desde que el italoargentino Pedro De Angelis (1784-1895) le entregase en bandeja la *Scienza nuova* y presentase las revolucionarias ideas de su compatriota italiano en el círculo galo del historiador Jules Michelet (1798-1874) —como este le reconoce en el prefacio de su traducción parcial de la *Scienza nuova* al francés en 1827 (mismo año en que De Angelis arriba a la Argentina)—, y además desde que un joven Michelet renunciara a que el peso del “magisterio” de Cousin le obligase a cambiar su proyecto sobre Vico por otro de dedicación durante diez años al estudio de San Bernardo —y a su colega Quinet le sugiriese M. Cousin cambiar el proyecto de traducir a Herder por el de traducir a Olympiodoro; por fortuna, ambos historiadores salieron juntos de la casa del Maestro ignorando los consejos del mismo y dedicándose a sus proyectos originales *en el camino de la Filosofía de la Historia*—, la cultura gala logró en el siglo XIX no solo una eficiente recepción de Vico en el suelo francés sino, además, contribuir a la difusión, a través del expansionismo epocal de la lengua francesa, de las ideas de Vico y del sistema de la *Ciencia nueva*. Si bien es cierto que adheridas, ideas revolucionarias y novedoso sistema, a la imagen decimonónica de la Filosofía de la historia, con cuya disciplina Michelet mismo identificó a la *Scienza nuova* en el título de

su abreviada traducción francesa: *Principes de la philosophie de l'histoire* (París, Renouard, 1827). También tradujo una versión reducida de la Autobiografía y algunos otros escritos viquianos en las *Oeuvres choisies de Vico* (París, Hachette, 1835), donde publica su *Discours sur le système et la vie de Vico*. Y si bien había traducido la ed. de 1744, en el *Discours* expone el método de la primera *Ciencia nueva*, la ed. de 1725, por considerarlo «más adecuado para un público francés».¹

En su obra *La filosofia di G.B. Vico* (Bari, Laterza, 1911), al tratar sobre «La fortuna del Vico» y retomando lo ya apuntado en su *Bibliografia vichiana* (iniciada en 1904 y suplementada hasta la década de los cuarenta del siglo xx), dice Benedetto Croce:

En Francia, la divulgación del pensamiento de Vico se debió a Michelet, que tradujo las obras de aquel y que aún en los últimos años de su vida llamaba a Italia: “*cette seconde mère et nourrice qui, jeune, m’allaita de Virgile, et, mûr, me nourrit de Vico, puissants cordiaux qui tant de fois ont renouvelé mon cœur*”. Y es Michelet, si no el primero, sí de entre los primeros que escribe que Vico no había sido entendido en el siglo dieciocho, porque hablaba al diecinueve. Coronaron a Michelet, además del ya recordado Ballanche, Jouffroy, Lerminier, Chateaubriand, Cousin (algunos de los cuales no escaparon de las relaciones entre Vico y aquella filosofía alemana que Cousin precisamente divulgaba por entonces en Francia), y más tarde Laurent, Vacherot, De Ferron, Franck, Cournot y muchos otros más: ¡Augusto Comte leyó y admiró a Vico, y en 1844 escribió acerca de ello a Stuart Mill, e incluso Leone Gambetta pensó, desde joven, una historia general del comercio conducida por el esquema viquiano de los “recursos”! Fue tanta la popularidad obtenida por el nombre de Vico durante algún tiempo en Francia que chistosamente se menciona en algunas novelas de Balzac y en el *Bouvard et Pécuchet* de Flaubert; Denis escribió en torno a 1840: “*Vico qu’on ne peut maintenant se passer de citer*”. Pero la eficacia de un pensamiento de esa cualidad no podía ser ni profunda ni duradera ante el tenaz intelectualismo y el dualístico espiritualismo francés.²

Como quiera que aconteciese, no fue, simple y únicamente, la traducción en lengua francesa de textos viquianos lo que otorgó un notable ímpetu a los estudios viquianos en Europa; fue también, y de manera muy especial, el *Discours sur le système et la vie de Vico* —sin duda la mayor contribución

1. *Discurso sobre el sistema y la vida de Vico*, trad. de E. Chamorro & M.A. Pastor, *infra* p. 267.

2. B. CROCE, *La filosofia di G. B. Vico*, Bari, Laterza, 1980 (4ª ed. econ.), pp. 289-290.

micheletiana al debate sobre Vico—, con el que Michelet reivindica el “genio profético” de este frente a su época y ante el porvenir: «Su sistema nos aparece a principios del siglo pasado, como una admirable protesta de esa parte del espíritu humano que descansa sobre la sabiduría del pasado».³ Interpretación micheletiana defensora de que en una época dominada por el cartesianismo solo Vico alzó la voz para reivindicar el estudio de la historia, primando el interés por las ciencias civiles, sociales, culturales, al interés por las ciencias naturales. «Esta interpretación de Vico se difundió reflejada y de manera más prolongada también en Italia».⁴ No poco influyente resultó también la *versión* francesa de Vico —por su *conversión* del sistema de la *Ciencia nueva* en el motor de la *Filosofía de la historia*— dentro de la cultura filosófica decimonónica española e hispanoamericana, que además inspiró a Juan Donoso Cortés directamente e influyó en el polemista español al igual que en tantos otros autores en la cultura hispánica del siglo XIX. Así lo hemos mostrado ya en *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico en la cultura hispánica (1737-2005)* y en los posteriores Suplementos a esta obra que venimos publicando hasta hoy mismo y que continuamos en proyecto.⁵

Resultaba no solo importante sino incluso necesario ofrecer en la lengua universal española algunos textos viquianos del autor de la monumental *Histoire de France* (1833-1844) y aquellos siguientes volúmenes dedicados a principales temas seculares del XV al XVIII en la Historia de Francia, sin olvidar a la —también voluminosa— *Histoire de la Révolution française* (1847-1853). La «Introducción sobre la vida y las obras de Vico» que abre las *Obras escogidas de Vico*, de 1835, seguida de su famoso *Discurso sobre el sistema y la vida de Vico*, traducidos del francés por los profesores de la Universidad hispalense Emmanuel Chamorro Sánchez y Miguel A. Pastor Pérez, a partir de la copia de la edición original de 1835, son textos de lo más representativos. A dicha *editio princeps* hacen referencia los números de las páginas incluidos entre corchetes en el texto de las dos traducciones españolas. Téngase en cuenta que tanto la Introducción como el Discurso están paginados en números romanos y que en ambos casos las páginas comienzan por el I.

* * *

3. *Discurso sobre el sistema y la vida de Vico*, cit., p. 262.

4. M. MARASSI, *Vico*, Milán, Le Grandi Collane del Corriere della Sera: Grandangolo, vol. 47, p. 104.

5. Nápoles, La Città del Sole, 2007; cfr. especialmente pp. 117-118, y también 76-77, 84-89, 123-124 y 192-193. Cinco son las “Adendas” hasta hoy publicadas por el autor: I en *Cuadernos sobre Vico* 2017; II en *Bollettino del centro di studi vichiani* 2018; III en *Rocinante* 2018 (en prensa, aún); IV en *Bollettino della Società Filosofica Italiana* 2019; V en *Cuadernos sobre Vico* 2019.

«INTRODUCCIÓN SOBRE SU VIDA Y SUS OBRAS» (1835)

Jules Michelet
(1798-1874)

[JULES MICHELET, *Oeuvres choisies de Vico*, París, Librairie Classique de L. Hachette, 1835, t. I, Introduction, pp. I-VIII.]

[I]

Y

a había presentado la obra de Vico; hoy presento al mismo Vico, quiero decir, su vida, su método, el secreto de las transformaciones por las que pasó este gran espíritu. Las encontraremos todas, ya sea en la memoria que escribió sobre su vida, ya sea en los otros opúsculos cuyo primer volumen contiene la traducción o el resumen.

El método seguido por Vico es tanto más importante de observar por cuanto quizás no haya ningún inventor cuyos precedentes puedan estar menos indicados. Antes de él, la primera palabra no había sido dicha; después de él, la ciencia estaba, si no hecha o construida, al menos bien fundada; el primer paso se había dado, indicándose las aplicaciones generales.

¿Cuál es el principio? El frontispicio que tenemos frente a nosotros es la pictórica traducción. [II] Es el mismo que colocó Vico al frente de la segunda edición de la *Scienza nuova* (1730).

La mujer, con la cabeza alada, cuyos pies se posan sobre el globo y sobre el altar que la sostiene, es la filosofía, la metafísica. El globo es el mundo social fundado sobre la religión de los matrimonios y las tumbas, de otra forma dicho, sobre la perpetuidad de las familias; esto es lo que viene indicado por la antorcha, la pirámide etc. La filosofía social se eleva sobre el mundo, como remontándose hacia Dios su autor.¹ Del ojo divino parte un rayo que, reflejado en ella, golpeándola, iluminará la estatua del ciego Homero, representante del genio popular, de la poesía instintiva de las naciones, [III] de donde su civilización debe surgir. La estatua, vieja y agrietada, descansa sobre una base ruínosa; parece que el rayo la destruye al iluminarla. Es porque, en efecto, este Homero en el que uno creía ver a un hombre, debe perecer como hombre, para fundirse con la antorcha de la nueva crítica; digamos mejor, que más bien crecerá, se convertirá en un ser colectivo, una escuela de poetas, rapsodas, homéridas; ¿qué estoy diciendo una escuela? un pueblo, el pueblo griego, cuyos rapsodas no hacen sino repetir, modular las tradiciones poéticas.

El poeta griego no es aquí sino un ejemplo. Tanto valdría cualquier poeta primitivo de cualquier otro pueblo; tanto como los antiguos legisladores. Numa o Licurgo, Minos o Hermes, las leyes, las religiones son, así como las literaturas, la obra, la expresión del pensamiento de los pueblos. Aquí pido permiso para citarme un momento.

El discurso de la *Scienza nuova* es este: *la humanidad es producto de su propio trabajo*. Dios actúa sobre ella, pero a través de ella. La humanidad es divina, pero no hay un hombre divino. Estos héroes míticos, estos Hércules cuyo brazo separa las montañas, estos Licurgos y estos Rómulos, prestos legisladores, que, en la vida de un hombre realizan la larga obra de los siglos, son [IV] creaciones del pensamiento de los pueblos. Solo Dios es grande. Cuando el hombre quería hombres-dioses, tenía que acumular generaciones en una persona, tenía que resumir en un héroe la concepción de todo un ciclo poético. A este precio, cons-

1. La idea primera de esta imagen emblemática es platónica y dantesca. Parece tomada de los versos de *Paraiso*: Cual ave dentro de la amada hojarasca, el nido abriga de su prole amada, cuando la noche toda cosa esconda, y por gozar su vista, tan deseada, y procurarles luego la pastura, —duro trabajo que a su instinto agrada,— en lo alto de una rama, el tiempo apura, y, con ardiente afecto aguarda el día, que anunciará del alba la blancura; erguida así, mi encantadora guía, miraba ... Yo, viéndola suspendida y deseosa, me quedé como el que aún quisiera, y que sin embargo disfruta de la esperanza... (*Paraiso*, C. XXIII). Miré los ojos de Aquella que se apoderó [*emparadisa*] de mi pensamiento; y como un hombre que ve en un espejo la imagen de una antorcha ante la antorcha misma, se da vuelta, compara, y ve la llama y el espejo coincidiendo como cantando el aire y las palabras; entonces me golpearon, etc. (*Ibid.* C. XXVIII).

truyó ídolos históricos, Rómulos y Numas. La gente permaneció postrada ante estas gigantescas sombras. El filósofo los levanta y les dice: Lo que ustedes adoran son ustedes mismos, son sus propias concepciones... Estas extrañas e inexplicables figuras que flotaban en el aire, objeto de pueril admiración, descienden a nuestro alcance. Surgen de la poesía para entrar en la ciencia, los milagros del genio individual se disuelven en el derecho consuetudinario. El nivel crítico pasa por encima de la humanidad, este radicalismo histórico no llega a reprimir a los grandes hombres. Indudablemente hay algunos que dominan a la multitud, cabeza o cintura; pero su frente ya no se pierde en las nubes. No son de otra especie; la humanidad puede reconocerse a sí misma en su historia, idéntica a sí misma. (*Histoire de Rome*, t. I, p. 6 de la 2ª edición.)

Las ciencias sociales datan del día en que se expresó por primera vez esta gran idea. Hasta entonces, la humanidad creía que debía su progreso a la suerte del genio individual. Las revoluciones [v] de la política, de la religión, del arte, estaban relacionadas con la inexplicable superioridad de unos pocos hombres, no quedaba sino admirar sin sentirse abrumado, la historia era un espectáculo improductivo, nada más que una fantasmagoría divertida. Los hechos aparecían como individuales y sin generalidad, no se podría extraer leyes ni sacar inferencias de ellos.

¿Cuál es la influencia del individuo? ¿Hasta qué punto el hombre mítico, el hombre colectivo, el hombre individual, pueden ser considerados como expresión, como símbolos de una civilización, de una época? Esta es una pregunta seria. La ciencia, la moral, la religión están comprometidas. No es en este breve prefacio donde podemos abordar este gran tema. Quizás en otro lugar intentemos decir qué es el simbolismo, para fijar la crítica de este principio peligroso y fértil, para explicar cómo las dos escuelas, la simbólica y la anti-simbólica, la que generaliza y la que individualiza, peleando, controlando entre sí, equilibrándose entre sí, son también necesarias para la ciencia, cuyo balance permite la vida, como el equilibrio de la vida común y el individuo hacen la vida de la naturaleza.

Volviendo al tema. La Memoria biográfica de Vico presentará para muchos lectores menos interés del que [vi] quizás esperan.² La vida de un gran creador es poco más que la historia de sus ideas. Sin grandes aventuras y con pocas anécdotas. Vico apenas salió de Nápoles. Aquí nació y envejecerá pobre, en las oscuras funciones de la enseñanza; feliz y agradecido, cuando los gran-

2. Reproducimos el discurso preliminar de la primera edición sobre la vida y las obras de Vico, aun a riesgo de repetir algunos detalles biográficos que se encontrarán en la *Vida de Vico, escrita por el mismo*.

des, los gobernadores españoles o austríacos, le hicieron el distinguido honor de ordenarle un discurso, un epitafio, un epitálamo. Que un espíritu tan independiente haya mostrado tanto respeto y admiración por el poder, es un contraste que puede asombrar a quienes no conocen Italia.

Vanidosa humildad, glorias académicas, espléndidos elogios de una multitud de ilustres extraños: esto es lo que se encontraría en la vida de todos los eruditos de la época. En medio de estas miserias, por las que él está seriamente preocupado, se distingue que su único negocio es la persecución de su gran idea. Hay que ver cómo partiendo desde lejos, trepa penosamente con pies y manos el camino duro y solitario de su descubrimiento, ascendiendo cada día a una región desconocida, sin encontrar otro [VII] rival que se supere a sí mismo, cambiando, y, como dice Dante, *transhumanizando* mientras escalaba; cómo, finalmente, cuando hubo escalado, cuando se dio la vuelta y se sentó, descubrió que, en la vida de un hombre, había escalado toda una ciencia. La desgracia es que llegado allí, estaba solo; y nadie podía comprenderlo. La originalidad de las ideas, la extrañeza del lenguaje, también lo aisló. Generalizando sus generalidades, formulando, concentrando sus fórmulas, utilizó estas últimas como expresiones conocidas. Daba la casualidad de que era lo contrario de los Siete Durmientes. Se le olvidó el idioma del pasado y ya no sabía hablar más que el del futuro. Pero si era demasiado pronto entonces, tal vez hoy, ya es tarde. Para este gran y desafortunado genio, el momento nunca ha llegado. Vico cometió con demasiada frecuencia el error de desdibujar su camino a medida que avanzaba. De ahí la aparente extrañeza de sus resultados, sin embargo su bella e ingeniosa polémica contra la escuela de Descartes, contra el abuso del método geométrico, contra el espíritu crítico que amenazaba con secar y destruir toda la literatura, todo el arte, todo el genio de la invención, esta parte negativa no tiene menos originalidad que la otra; la prepara y se une estrechamente a ella. En sus Discursos, Vico ataca el [VIII] criterio cartesiano del sentido individual. En el ensayo sobre la *Unidad del principio del Derecho*, en el pequeño libro sobre la *Filosofía de las lenguas*, en fin, en la *Ciencia nueva*, él reivindica los derechos del sentido común del género humano. Acabamos de señalar aquí el progreso general de su método; ¡pero cuántas miradas ingeniosas podríamos indicar en los detalles! La sentencia sobre Dante (p. 192), la apreciación de los méritos y defectos de la lengua francesa (pp. 142, 347), las reflexiones sobre la educación (pp. 17, 199, 132, 156), todavía aplicables incluso hoy, y tan admirables en simplicidad y profundidad que bastaría para mostrar a todos que hay buen sentido en el genio.

[Traducción del francés por Miguel A. Pastor Pérez, 2020]

«DISCURSO SOBRE EL SISTEMA Y LA VIDA DE VICO» (1835)

Jules Michelet
(1798-1874)

[JULES MICHELET, *Oeuvres choisies de Vico*, París, Librairie Classique de L. Hachette, 1835, t. I, «Discours sur le système et la vie de Vico» pp. I-XLX.]

[I]

Ante la rapidez del movimiento crítico que imprimió Descartes en la filosofía, el público no pudo ver a nadie que se quedara al margen de este movimiento. He aquí por qué el nombre de Vico es todavía tan poco conocido más allá de los Alpes. Mientras la multitud seguía o perseguía la reforma cartesiana, un genio solitario fundó la filosofía de la historia. No acusemos la indiferencia de los contemporáneos de Vico; intentemos más bien explicarlo, y mostrar que la Ciencia Nueva fue tan desatendida durante el siglo pasado, solo porque estaba dirigida al nuestro.

Tal es la marcha natural del espíritu humano: conocer primero y luego juzgar, [II] expandirse al mundo exterior y volver a sí mismo más tarde, relacionarse con el sentido común y someterlo al examen del sentido indivi-

dual. Cultivada en el primer período por la religión, la poesía y las artes, acumula los hechos de los que la filosofía algún día debe hacer uso. Ya tiene el sentimiento de muchas verdades, todavía no tiene ciencia. Es necesario que un Sócrates, un Descartes, venga a pedirle que los posea correctamente. y que los ataques obstinados de un escepticismo despiadado le obliguen a apropiarse de ellos defendiéndolos. La mente humana, por tanto, inquieta por la posesión de creencias que afectan muy estrechamente a su ser, merece durante un tiempo todo el conocimiento que el sentido íntimo no puede alcanzar; pero en cuanto se tranquilice, saldrá del mundo interior con nuevas fuerzas, para reanudar el estudio de los hechos históricos: al seguir buscando la verdad ya no descuidará lo plausible, y la filosofía, comparando y corrigiendo uno por otro, el sentido individual y el sentido común, abarcarán en el estudio del hombre el de toda la humanidad.

Esta última época comienza para nosotros. Lo que más nos distingue es, como decimos hoy, nuestra *tendencia histórica*. Ahora queremos que los hechos sean ciertos [III] en cada detalle; el mismo amor a la verdad debería llevarnos a buscar relaciones, a observar las leyes que las gobiernan, a examinar finalmente si la historia no puede reducirse a una forma científica.

Este objetivo al que nos acercamos todos los días, nos lo marcó con mucha antelación el genio profético de Vico. Su sistema nos aparece a principios del siglo pasado, como una admirable protesta de esa parte del espíritu humano que descansa sobre la sabiduría del pasado, conservada en las religiones, en los idiomas y en la historia, sobre esta sabiduría vulgar, madre de la filosofía, y con demasiada frecuencia pasada por alto. Era natural que esta protesta partiera de Italia. A pesar del genio de los Cardano y de los Jordano Bruno, el escepticismo no regulado por la Reforma en su desarrollo, no pudo obtener allí un éxito duradero o popular. El pasado, enteramente ligado a la causa de la religión, conservó allí su imperio. La Iglesia católica invocó su perpetuidad frente a los protestantes, y en consecuencia, recomendó el estudio de la historia y de las lenguas. Las ciencias que, en la Edad Media, se refugiaron y se confundieron en el seno de la religión, habían sentido en Italia, menos que en cualquier otro lugar, los efectos buenos y malos de la división del trabajo, y aunque la [IV] mayoría había progresado menos, todos habían permanecido unidos. La Italia meridional, particularmente, conservó ese gusto por la universalidad que había caracterizado al genio de la gran Grecia. En la antigüedad, la escuela pitagórica había unido la meta-

física y la geometría, la moral y la política, la música y la poesía. En el siglo XIII, el *ángel de la escuela*¹ había recorrido el círculo del conocimiento humano para armonizar las doctrinas de Aristóteles con las de la Iglesia. En el siglo XVII, finalmente, los jurisconsultos del reino de Nápoles se mantenían fieles a esta definición antigua de la jurisprudencia: *scientia rerum divinarum atque humanarum*. Sería en un país así donde deberíamos intentar por primera vez fusionar todo el conocimiento que tiene al hombre como objeto en un vasto sistema, que es la historia de los hechos y la de los lenguajes, iluminándolos a ambos con una nueva crítica, y que armonizaría filosofía e historia, ciencia y religión.

Sin embargo, tendríamos dificultades para comprender este fenómeno si el propio Vico no nos hubiera explicado qué trabajos prepararon la concepción de su sistema (*Vida de Vico, escrita por él mismo*). Los detalles que vamos a leer están extraídos de este inestimable monumento; los que no [V] pudieron entrar aquí fueron recogidos en el apéndice del discurso.

Giambattista Vico nace en Nápoles, en 1668, hijo de un pobre librero, recibe la educación de la época; la cual consistía en el estudio de lenguas antiguas, de escolástica, de teología y de jurisprudencia. Pero le gustaban demasiado las generalidades como para sentir afición por el ejercicio de la abogacía. Solo pleiteó una vez, para defender a su padre, ganó su caso y renunció al estrado; tenía entonces dieciséis años. Poco después, la necesidad le obligó a encargarse de la enseñanza del derecho a los sobrinos del obispo de Ischia. Retirado durante nueve años en la tranquila soledad de Vatolla, siguió libremente la ruta que le traza su genio, compartido entre la poesía, la filosofía y la jurisprudencia. Sus maestros fueron los jurisconsultos romanos, el divino Platón, y ese Dante con quien él mismo tenía tanta conexión por su carácter melancólico y ardiente. También vemos la pequeña biblioteca del convento donde trabajó, y donde concibió, quizás, la primera idea de la *Ciencia nueva*.

Cuando Vico regresó a Nápoles (es él mismo el que habla), se vio a sí mismo como un extraño en su tierra natal. La filosofía no se estudiaba ya sino en las *Meditaciones* de Descartes y en su *Discurso del método*, donde se desaprueba el [VI] cultivo de la poesía, la historia y la elocuencia. El platonismo que, durante el siglo XVI, los había felizmente

1. En referencia a Tomás de Aquino. [N. del T.]

inspirado, que, por así decir, había luego resucitado la Grecia antigua en Italia, fue relegado al polvo de los claustros. Para el derecho, se prefirió los comentaristas modernos antes que a los interpretes antiguos. La poesía, corrompida por la afectación, había dejado de manar de los torrentes de Dante, de los límpidos arroyos de Petrarca. Se cultivaba bien poco la lengua latina. Las ciencias, las letras estaban languideciendo igualmente.

Es así como los pueblos, no más que los individuos, no abdican impunemente de su originalidad. El genio italiano quiso seguir el impulso filosófico de Francia y de Inglaterra, anulándose a sí mismo. Un espíritu verdaderamente italiano no podía someterse a esta nueva invasión de Italia por los extranjeros. Mientras que todo el siglo volvía sus ojos ansiosos hacia el futuro, y se precipitaba en los nuevos caminos que le abría la filosofía, Vico tuvo el coraje de remontarse hacia esa antigüedad tan despreciada y de identificarse con ella. Paró a los comentaristas y críticos, y comenzó a estudiar a los originales, como se había hecho durante el Renacimiento de las letras.

Fortalecido por estos profundos estudios, osa atacar el cartesianismo, no solamente en su [VII] parte dogmática que conservó poco crédito, sino también en su método que incluso sus mismos adversarios habían abrazado y por el que reinaba sobre Europa. Debemos ver en los discursos, donde él compara los métodos de enseñanza seguidos por los modernos con los de los antiguos,² con qué sagacidad resalta los inconvenientes de los primeros. En ninguna parte se ha atacado con más fuerza y moderación el abuso de la nueva filosofía: el distanciamiento para con los estudios históricos, el desdén del sentido común de la humanidad, la manía de reducir al arte lo que debe dejarse a la prudencia individual, la aplicación del método geométrico a las cosas que menos conllevan una demostración rigurosa, etc. Pero al mismo tiempo, este gran espíritu, lejos de clasificarse entre los ciegos detractores de la reforma cartesiana, reconoce ampliamente sus beneficios: miró demasiado alto para estar satisfecho con cualquier solución incompleta:

Le debemos mucho a Descartes, quien estableció el sentido individual como regla general de la verdad, es decir, era [VIII] una esclavitud demasiado degradante hacer que todo descansara en la autoridad. Le

2. Él propone el siguiente problema: *¿No podríamos animar todos los conocimientos divinos y humanos con un mismo espíritu, de modo que las ciencias se diesen la mano, por así decirlo, y que una universidad hoy represente a un Platón o un Aristóteles, con todos los conocimientos que tenemos más que los antiguos?*

debemos mucho por haber querido someter el pensamiento al método; el orden de los escolásticos no fue sino un caos. Pero querer que el juicio del individuo se imponga como único, queriendo sujetar todo al método geométrico, es caer en el exceso opuesto. Ahora es el momento de tomar un término medio; seguir el juicio individual, pero con la consideración debida a la autoridad: utilizar el método, pero un método diferente según la naturaleza de las cosas.³

El que asignó el doble *criterium* del sentido individual y el sentido común estaba, por tanto, en un camino diferente. Las obras que ha publicado desde entonces ya no tienen un carácter polémico. Son discursos públicos, opúsculos, donde él establece por separado las diversas opiniones que luego reuniría en su gran sistema. Uno de estos opúsculos se titula: *Ensayo de un sistema de jurisprudencia, en el cual el derecho civil de los Romanos sería explicado por las revoluciones de su gobierno*. En [IX] otro, trata de probar que *la sabiduría italiana de los tiempos más remotos puede descubrirse en las etimologías latinas*. Es un tratado completo de metafísica, hallado en la historia de un idioma.⁴ No obstante, podemos hacer sobre estos primeros trabajos de Vico una observación que muestra todo el camino que le quedaba todavía por recorrer para llegar a la *Ciencia nueva*: es porque relaciona la sabiduría de la jurisprudencia romana, y lo que descubre en el lenguaje de los antiguos italianos, a un genio de juristas o filósofos, en lugar de explicarlo, como lo hizo más tarde, por la sabiduría instintiva que Dios da a las naciones. Él todavía cree que la civilización italiana, que la legislación romana, fue importada a Italia, desde Egipto o desde Grecia.

Hasta 1719 la unidad estuvo ausente en la investigación de Vico; sus autores favoritos habían sido hasta entonces Platón, Tácito y Bacon, y ninguno de ellos pudo dársela:

El segundo considera al hombre como es, el primero como debe ser; Platón contempla lo honesto con sabiduría especulativa; Tácito observa lo útil con [X] sabiduría práctica. Bacon combina estos dos caracteres (*cogitare, videre*). Pero Platón busca en la sabiduría vulgar de

3. Respuesta a un artículo del *Diario Literario de Italia* donde se critica el libro *De antiquissima Italorum sapientia ex originibus linguae latinae eruenda*. 1711.

4. Esta obra es la única cuyas ideas Vico no trasladó a la *Ciencia nueva*. Se encontrará traducida en esta edición.

Homero un ornamento más que una base para su filosofía; Tácito dispersa la suya tras o después de los acontecimientos; Bacon en lo que se refiere a las leyes no ignora los tiempos y lugares lo suficiente como para alcanzar las más altas generalidades. Grocio tiene un mérito que les falta; encierra en su sistema el derecho universal, la filosofía y la teología, basándose tanto en la historia de los hechos, verdaderos o fabulosos, como en la de las lenguas.

La lectura de Grocio fija sus ideas y determina la concepción de su sistema. En un discurso pronunciado en 1719, trata el tema siguiente:

Los elementos de todo conocimiento divino y humano pueden reducirse a tres, *conocer, querer, poder*. El único principio es la inteligencia. El ojo de la mente, es decir, la razón, recibe de Dios la luz de la verdad eterna. Toda ciencia viene de Dios, vuelve a Dios, está en Dios.⁵

Y se comprometió [XI] a probar la falsedad de todos los que se desvían de esta doctrina. Era, decían algunos, prometer más que Pico de la Mirándola, cuando mostró sus tesis *de omni scibile*. De hecho, Vico solo había podido mostrar en un discurso la parte filosófica de su sistema, y se había visto obligado a suprimir las pruebas, es decir, toda la parte filológica. Habiéndose colocado así en la feliz necesidad de presentar todas sus ideas, pronto publicó dos ensayos titulados: *Unidad de principio del derecho universal*, 1720; *Armonía de la ciencia del jurisconsulto (de constantia jurisprudentis)*, es [XII] decir, acuerdo entre filosofía y filología, 1721. Poco después (1722) publicó notas sobre estas dos obras, en las que aplicaba a Homero la nueva crítica de la cual había expuesto los principios.

5. *Omnis divinae atque humanae eruditionis elementa tria, nosse, velle, posse; quorum principium unum mens; cujus oculus ratio; cui aeterni veri lumen praebet Deus ... - Haec tria elementa, quae tam existere, et nostra esse, quam nos vivere certo scimus, unâ illâ re, de quâ omnino dubitare non possumus nimirum cogitatione explicemus: quod quò facilius faciamus, hanc tractationem universam divido in partes tres: quarum primâ omnia scientiarum principia à Deo esse: in secundâ, divinum lumen, sive aeternum verum per haec tria, quae proposuimus elementa omnes scientias permeare: easque omnes unâ artissimâ complexione colligatas alias in alias dirigere, et cunctas ad Deum ipsarum principium revocare: in tertîâ, quidquid usquàm de divinae ac humanane eruditionis principiis scriptum, dictumve sit, quod cum his principiis congruerit, verum; quod dissenserit, falsum esse demonstramus. Atque adèò de divinarum atque humanarum rerum notitiâ haec agam tria, de origine, de circulo, de constantiâ; et ostendam, origine, omnes a Deo provenire; circulo, ad Deum redire omnes, constantiâ, omnes constare in Deo, omnesque eas ipsas praeter Deum tenebras esse et errores.* [Salvo la cursiva, así el original. N. del T.]

Sin embargo, estos opúsculos diversos no formaron un único cuerpo de doctrina; él emprendió la tarea de fusionarlos en una sola obra que apareció en 1725 bajo el título *Principios de una Ciencia nueva, en torno a la naturaleza común de las naciones, por medio de los cuales se descubren nuevos principios del derecho natural de gentes*. Esta primera edición de la *Ciencia nueva* es también la última palabra del autor, si consideramos el fondo de las ideas. Pero cambió por completo la forma en las otras ediciones publicadas durante su vida. En la primera, todavía sigue un camino analítico.⁶ [XIII]

Esta es infinitamente superior en claridad. No obstante, es en las ediciones de 1730 y 1744 donde, siempre preferentemente, hay que buscar el genio de Vico. Allí comienza con axiomas, deduce de ellos todas las ideas particulares y trata de seguir un método geométrico que el tema no siempre permite. A pesar de la oscuridad resultante, a pesar del uso continuo de terminología extraña que el autor a menudo pasa por alto, hay en todo el sistema presentado de esta manera una grandeza imponente y una poesía sombría que hace pensar en Dante. Nosotros hemos traducido, abreviándola, la edición de 1744; pero, en la exposición del sistema que se va a leer, a menudo nos acercábamos al método que había seguido el autor en la primera y que nos parecía más adecuado para un público francés. [XIV]

En esta variedad infinita de acciones y de pensamientos, de costumbres y de lenguas que nos presenta la historia del hombre, encontramos a menudo las mismas trazas, los mismos caracteres. Las naciones más alejadas en el tiempo y en el espacio siguen en sus revoluciones políticas, y en la de sus lenguas, una marcha singularmente análoga. Distinguir los fenómenos regulares de los ocasionales, y determinar las leyes generales que rigen a los primeros; trazar la historia universal, eterna, que se da bajo la forma de historias particulares, describir el círculo ideal en el que gira el mundo real, he aquí

6. Vico mismo marcó muy bien los progresos de su método: «Lo que me desagrada en mis libros de derecho universal (*De juris uno principio*, y *De constantia jurisprudentis*) es que parto de las ideas de Platón y otros grandes filósofos, para descender al examen de las inteligencias limitadas y estúpidas de los primeros hombres que fundaron la humanidad pagana, mientras que debería haber seguido un curso completamente opuesto. De ahí los errores en los que he caído en ciertas materias... En la primera edición de la *Ciencia nueva*, equivoqué, si no las materias, al menos el orden que seguía. Trataba de los principios de las ideas, separándolos de los principios de las lenguas, que están naturalmente unidos entre ellos. Hablé del método propio de la *Ciencia nueva*, separándolo de los principios de las ideas y de los principios de las lenguas.» *Adiciones a un prefacio de la Ciencia nueva, publicado junto a otras obras inéditas de Vico, por M. Antonio Giordano*, 1818. Añadamos a esta crítica, que, en la primera edición, concibe para la humanidad la esperanza de una perfección estable. Esta idea, que tantos otros filósofos tuvieron que reproducir, no aparece más en las ediciones siguientes.

el objetivo de la nueva ciencia. Ella es, a la vez, tanto la filosofía como la historia de la humanidad. Ella extrae su unidad de la religión, principio productor y conservador de la sociedad. Hasta ahora solo se ha hablado de teología natural, la nueva ciencia es una teología social, una demostración histórica de la Providencia, una historia de los decretos por los cuales, sin que los hombres lo supieran, a menudo a pesar de ellos mismos, ella gobernó la gran sociedad de la humanidad. ¿Quién no sentirá un placer divino en este cuerpo mortal, cuando contemplemos un mundo de naciones, tan variadas en caracteres, tiempos y lugares, en la uniformidad de las ideas divinas? [XV]

Las otras ciencias se encargan de dirigir al hombre y perfeccionarlo; pero ninguna tiene todavía por objeto el conocimiento de los principios de la civilización de la que todas surgieron. La ciencia que nos revelaría estos principios incluso nos permitiría medir el transcurso que recorren los pueblos en su progreso y decadencia, para calcular las edades de la vida de las naciones. Entonces se conocerían los medios por los cuales una sociedad puede elevarse o descender al más alto grado de civilización de los cuales es susceptible, entonces estarían acordes la teoría y la práctica, los eruditos y los sabios, los filósofos y los legisladores, la sabiduría de la reflexión con la sabiduría instintiva; y uno no se apartaría de los principios de esta ciencia de la *humanización*, excepto renunciando al carácter de hombre y separándose de la humanidad. La nueva ciencia se basa en dos fuentes: la filosofía y la filología. La filosofía contempla la verdad; la filología observa lo real; es la ciencia de los hechos y de las lenguas. La filosofía debe apoyar sus teorías en la certeza de los hechos, la filología toma prestada de la filosofía sus teorías para elevar los hechos al carácter de verdades universales eternas. ¿Qué filosofía será fructífera?: la que [XVI] levantará y guiará al hombre caído y siempre débil, sin arrancarlo de su naturaleza, sin abandonarlo a su corrupción. Excluimos así de la escuela de la nueva ciencia a los estoicos, que quieren la muerte de los sentidos, a los epicúreos, que hacen de los sentidos la regla del hombre, aquellos que se encadenan al destino, aquellos que se abandonan al azar; los unos y los otros niegan la Providencia. Estas dos doctrinas aíslan al hombre, y deberían ser llamadas filosofías *solitarias*. Por el contrario, admitimos en nuestra escuela a los filósofos políticos, y sobre todo a los platónicos, porque ellos están de acuerdo con todos los legisladores sobre nuestros tres principios fundamentales: existencia de una Providencia divina, necesidad de moderar las pasiones y hacer las virtudes humanas, e inmortalidad del alma. Estas tres verdades filosóficas respon-

den a otros tantos hechos históricos: institución universal de las religiones, de los matrimonios, y de los enterramientos. Todas las naciones han atribuido a estas tres cosas un carácter de santidad, las han llamado *humanitatis commercia* (Tácito), y con una expresión más sublime todavía, *foedera generis humani*.

La filología, ciencia de lo real, ciencia de los hechos históricos y de las lenguas, proporcionará los materiales a la ciencia de la verdad, a la filosofía. Pero lo real, obra de la libertad del individuo [XVII] no está seguro de su naturaleza. ¿Cuál será el *criterium*, por medio del cual descubriremos en su movilidad el carácter inmutable de la verdad?: el sentido común, es decir, el juicio precipitado de una clase de hombres, de un pueblo, de la humanidad; el acuerdo general del sentido común de los pueblos constituye la sabiduría del género humano. El sentido común, la sabiduría vulgar, es la regla que Dios ha dado al mundo social.

Esta sabiduría es una, bajo la doble forma de acciones y lenguajes, por variadas que sean las influencias de procedencia local, y su unidad les imprime un carácter análogo a las poblaciones más aisladas. Este carácter es, sobre todo, sensible en lo que respecta al derecho natural. Interrogados los pueblos sobre las ideas que tienen de las relaciones sociales, se verá que todos ellos entienden lo mismo bajo diversas expresiones; se ve en los proverbios que son las máximas de la sabiduría vulgar. No trataremos de explicar esta uniformidad del derecho natural suponiendo que un pueblo se lo ha transmitido a todos los demás. En todas partes es autóctono nativo, por todas partes ha sido fundado por la Providencia en las costumbres de las naciones.

En esta identidad del pensamiento humano, reconocida en las acciones y en las lenguas, resuena el gran problema de la sociabilidad del hombre, que [XVIII] tanto avergonzó a los filósofos; y si no encontráramos el nudo desatado, podríamos cortarlo con una palabra: *Nada permanece mucho tiempo fuera de su estado natural; el hombre es sociable ya que permanece en sociedad*.

En el desarrollo de la sociedad humana, en la marcha de la civilización, se pueden distinguir tres edades, tres periodos, edad divina (de los dioses) o teocrática, edad heroica, edad humana o civilizada. A esta división corresponden, tiempos oscuros, fabulosos, históricos. Es sobre todo en la historia de las lenguas donde la exactitud de esta clasificación se manifiesta. Estas de las que hablamos han tenido que ser precedidas por una lengua metafórica y poética y esta a su vez por una lengua jeroglífica o sagrada.

Nos ocuparemos fundamentalmente de los dos primeros períodos. Las causas de esta civilización, de la que estamos tan orgullosos, deben ser buscadas en las edades que hemos denominados bárbaras, y que sería mejor llamar religiosas y poéticas; toda la sabiduría del género humano ya estaba ahí en sus primeras etapas y en su germen. ¡Pero cuando intentamos remontarnos a tiempos tan lejanos, esas dificultades nos detienen! La mayoría de los monumentos han perecido, e incluso los que nos quedan han sido alterados, desnaturalizados por los prejuicios de las edades siguientes. Eso no [XIX] puede explicar los orígenes de la sociedad y no se resignó a ignorarlos, imaginándonos la antigua barbarie según la civilización moderna. Las vanidades nacionales fueron sostenidas por la vanidad de los sabios que pusieron su gloria en hacer retroceder el origen de sus ciencias favoritas. Golpeados por el feliz instinto que guio a los primeros hombres, exageramos sus luces y les hicimos honor con un gesto que se parecía al de Dios. Pero nosotros, persuadidos de que en toda cosa los comienzos son simples y toscos, miraremos a los Zoroastros, a los Hermes y a los Orfeos menos como a los autores que como los productos y resultados de la civilización antigua, y relacionaremos el origen de la sociedad pagana con el sentido común que unió a los hombres todavía estúpidos de las primeras edades.

Los fundadores de la sociedad son para nosotros estos cíclopes de los que habla Homero, estos gigantes por los cuales empieza tanto la historia profana como la historia sagrada. Después del diluvio, los primeros hombres, excepto los patriarcas ancestrales del pueblo de Dios, tuvieron que volver a la vida salvaje, y por efecto de la educación más dura se recuperó el tamaño gigantesco de los hombres antediluvianos. (*Nudi ac sordidi in hos artus, in haec corpora, quae miramur excrescunt.* Tácito, *Germ.*) [XX]

Ellos se dispersaron por los vastos bosques que cubrían la tierra, totalmente entregados a las necesidades físicas, sin ley, sin Dios. En vano, la naturaleza los rodeó de maravillas, cuanto más regulares eran los fenómenos, y, en consecuencia, dignos de admiración, mas la costumbre los volvía indiferentes. ¿Quién podría decir cómo surgiría el pensamiento humano? Pero se escucha el trueno, se notan sus terribles efectos, los gigantes asustados reconocen por primera vez un poder superior, y lo llaman Júpiter; así, en las tradiciones de todos los pueblos *Júpiter derrota a los gigantes*. Es el origen de la idolatría, hija de la credulidad y no de la impostura, como tanto se ha repetido.

La idolatría era necesaria para el mundo, *desde un punto de vista social*: ¿qué otro poder que el de una religión llena de terrores hubiera

domesticado el estúpido orgullo de la fuerza, que hasta entonces aislaba a los individuos?; *desde el punto de vista religioso*: ¿no era necesario que el hombre pasara por esta religión de los sentidos, para llegar a la de la razón, y de esta a la religión de la fe?

¿Pero, cómo explicar este primer paso del espíritu humano, este pasaje crítico de la brutalidad a la humanidad? ¿Cómo, en un estado de civilización tan avanzado como el nuestro, cuando los espíritus han adquirido por el uso del lenguaje, de [XXI] la escritura y del cálculo, un invencible hábito de abstracción, devolvernos a la imaginación de sus primeros hombres, completamente sumergidos en los sentidos, y como si estuviéramos enterrados en la materia? Afortunadamente, nos queda sobre la niñez de la especie y sus primeros desarrollos el más cierto, el más ingenuo de todos los testimonios: este es el de la propia infancia del individuo. El niño lo admira todo porque él lo ignora todo. Lleno de memoria, imitador en el más alto grado, su imaginación es poderosa en proporción a su incapacidad de abstraer. Todo lo juzga por sí mismo y asume la voluntad dondequiera que ve movimiento.

Tales fueron los primeros hombres. Hicieron de toda la naturaleza un vasto cuerpo animado, apasionado como ellos. Ellos hablaban, a menudo, por signos; pensaron que los relámpagos y los rayos eran signos de este ser terrible. Nuevas observaciones multiplicaron los signos de Júpiter, y su reunión compuso un lenguaje misterioso, mediante el cual se dignó hacer conocer a los hombres sus deseos. La inteligencia de este lenguaje se convierte en ciencia, bajo los nombres de adivinación, teología mística, mitología, inspiración poética.

Poco a poco todos los fenómenos de la naturaleza, todas las relaciones entre la naturaleza y el hombre, o de los hombres entre sí, se convirtieron en otras tantas divinidades. [XXII] Dar vida a seres inanimados, prestar cuerpo a cosas inmateriales, componer seres que no existen por completo en ninguna realidad, esta es la triple creación del mundo fantástico de la idolatría. Dios, en su pura inteligencia, crea los seres porque los conoce; los primeros hombres, poderosos en su ignorancia, crearon a su manera por la fuerza de una imaginación, si se me permite decirlo, totalmente material. *Poeta* quiere decir *creador*; eran, por tanto, poetas, y tal era la sublimidad de sus concepciones que ellos mismos se aterrorizaron y cayeron temblando ante su obra. (*Fingunt simul creduntque*. Tácito).

Es por esta poesía divina que crea y explica el mundo invisible por lo que se inventó el nombre de *sabiduría*, luego reivindicado por la filosofía.

En efecto, la poesía era ya, para los primeros tiempos, una filosofía sin abstracción, toda imaginación y sentimiento. Lo que los filósofos *entendieron* posteriormente, los poetas lo habían *sentido*; y si, como dice la Escuela, *nada hay en la razón que no haya estado en los sentidos*, los poetas fueron los *sentidos* del género humano, los filósofos fueron su *razón*.⁷ [XXIII]

Los signos a través de los cuales los hombres comenzaron a expresar sus pensamientos fueron los objetos mismos que ellos habían divinizado. Para decir *el mar*, lo señalaron con las manos; después dijeron *Neptuno*. Esta es *la lengua de los dioses* de la que habla Homero. Los nombres de los treinta mil dioses latinos recogidos por Varrón y los de los griegos no menos numerosos, formaban el vocabulario *divino* de estos dos pueblos. Originariamente la lengua divina no podía hablarse sino por acciones, y casi todas las acciones fueron consagradas, la vida no era, por así decir, sino una serie de *actos silenciosos de religión*. De ahí quedaron en la jurisprudencia romana los *acta legitima*, esa pantomima que acompañaba todas las transacciones civiles. Los jeroglíficos fueron la escritura propia de esta lengua imperfecta, lejos de haber sido inventados por los filósofos para ocultar los misterios de una sabiduría profunda. Todas las naciones bárbaras fueron forzadas a comenzar así, a la espera de que formasen un sistema mejor de lenguaje y escritura. Esta lengua muda convenía a una edad donde dominaban las religiones, y estas quieren ser respetadas más que *razonadas*.

En la edad *heroica*, la lengua *divina* subsistía todavía, la lengua *humana* o articulada comenzaba; pero esta época tuvo una aún más propia, hablo de emblemas, de divisas, [XXIV] un nuevo género de signos que no tiene sino una relación indirecta con el pensamiento. Es este *lenguaje* el que hablan las armas de los héroes, aunque seguía siendo el de la disciplina militar. Transportado a un lenguaje articulado, debe haber dado lugar a comparaciones, metáforas, etc. En general, la metáfora constituye el fondo de las lenguas.

El primer principio que nos debe guiar en la búsqueda de las etimologías es que la marcha de las ideas corresponde a la de las cosas. Los grados de la civilización pueden ser también indicados: *Bosques*, *chozas*, *pueblos*, *ciudades* o sociedades de ciudadanos, *academias* o sociedades de sabios; los hombres habitan primero las *montañas*, luego las *llanuras*, y por

7. *Filosofía es una poesía sofisticada*. Montaigne; III v. p. 216, edic. Lefebvre.

último las *costas*. Las ideas y el desarrollo del lenguaje deben haber seguido este orden. Este principio etimológico es suficiente para las lenguas nativas, para aquellas de los países bárbaros que permanecen impenetrables a los extranjeros, hasta que sean abiertos por la guerra o el comercio. Muestra cuán equivocados han estado los filólogos al establecer que el significado de las lenguas es arbitrario. Su origen era natural; su significación debía estar fundada en la naturaleza. Esto se puede observar en el latín, lengua *más heroica*, menos refinada que el griego; todas las palabras están extraídas de figuras de objetos rústicos y salvajes. [XXV]

La lengua *heroica* utilizaba nombres propios o de pueblos como nombres comunes. Los antiguos romanos llamaban *Tarentino* al hombre perfumado. Todos los pueblos de la antigüedad dijeron *Hércules* por héroe. Esta creación de personajes ideales, que parecería el esfuerzo de un arte ingenioso, fue una necesidad para el espíritu humano. Véase al niño: los nombres de las primeras personas, de las primeras cosas que vio, se los da a todas aquellas en las que halla alguna analogía. Asimismo, los primeros hombres, incapaces de formarse la idea abstracta del *poeta*, del *héroe*, nombraron a todos los héroes con el nombre del primer héroe, a todos los poetas, etc. Por efecto de nuestro amor instintivo por la uniformidad, añadieron a estas primeras ideas ficciones singularmente en armonía con las realidades, y poco a poco los nombres de *héroe*, de *poeta*, que al principio designaban a tal individuo, incluyeron todos los caracteres de perfección que podían caber en el tipo ideal del *heroísmo*, de la *poesía*. La *verdad poética*, resultado de esta doble operación, fue más verdadera que la *verdad real*; ¿qué héroe de la historia reflejará el *carácter heroico* tan bien como el Aquiles de la *Ilíada*?

Esta tendencia de los hombres a colocar tipos ideales bajo nombres propios ha colmado de dificultades y de contradicciones aparentes los inicios [XXVI] de la historia. Estos tipos han sido tomados como individuos. Así, todos los descubrimientos de los antiguos egipcios pertenecen a un Hermes; la primera constitución de Roma, incluso en esa parte moral que parece producto de las costumbres, nace completamente armada de la cabeza de Rómulo; todas las hazañas, todos los trabajos de la Grecia heroica componen la vida de Hércules; Homero, finalmente, aparece sólo en el tránsito de los tiempos heroicos a los de la historia, como el representante de toda una civilización. Por un privilegio admirable, estos hombres prodigiosos no son lentamente engendrados por el tiempo y las circunstancias; nacen de sí mis-

mos, y parecen crear su siglo y su patria. ¿Cómo sorprenderse de que la antigüedad los haya convertido en dioses?

Si se consideran los nombres de Hermes, Rómulo, Hércules y Homero como expresiones de tal carácter nacional en dicha época como designando los tipos del espíritu inventivo entre los egipcios, de la sociedad romana en su origen, del heroísmo griego, de la poesía popular de las primeras edades en la misma nación, las dificultades desaparecen y las contradicciones se explican; una inmensa claridad luce en la tenebrosa antigüedad.

Tomemos a Homero, y veamos cómo todo [XXVII] lo inverosímil de su vida y carácter se convierte, por esta interpretación, en conveniencias, en necesidades. *¿Por qué todos los pueblos griegos se han disputado su nacimiento y lo reclaman como su ciudadano?* Porque cada tribu encontró en él su propio carácter, porque Grecia se reconocía en él, porque ella misma era Homero. — *¿Por qué opiniones tan diversas sobre la época en que vivió?* Porque vivió, en efecto, durante los cinco siglos que siguieron a la guerra de Troya en la boca y la memoria de los hombres. — *Joven, compuso la Iliada...* Grecia, joven entonces, toda ella ardiente de pasiones sublimes, violenta pero generosa, hizo de Aquiles su héroe, el héroe de la fuerza. *En su vejez compuso la Odisea...* La Grecia más madura, concibió mucho después el personaje de Ulises, el héroe de la sabiduría. — *Homero fue pobre y ciego...* en la persona de los rapsodas, que recogían las canciones populares y las iban repitiendo de ciudad en ciudad, a veces en las plazas públicas, a veces en las festividades de los dioses. Entonces, como ahora, los ciegos tenían a menudo que llevar esta vida mendicante y vagabunda; además, la superioridad de su memoria los hacía más capaces de retener tantos miles de versos.

Homero no siendo ya un hombre, sino designando [XXVIII] el conjunto de los cantos improvisados por todo el pueblo y recogidos por los rapsodas, se halla justificado ante todos los reproches que se le han hecho, ante la bajeza de sus imágenes, y las licencias, y la mezcla de dialectos. ¿Quién podría aún sorprenderse de que haya elevado a los hombres a la altura de la grandeza de los dioses, y rebajado a los dioses a las debilidades humanas? ¿Acaso el vulgo no hace a los dioses a su propia imagen?

El genio de Homero se explica, así, sin dificultad; el incomparable poder de invención que admiramos en sus personajes, la salvaje originalidad de sus comparaciones, la vivacidad de sus cuadros de muerte y batallas, su sublime patetismo, todo esto no es el genio de un hombre, es el de la época

heroica. ¿Qué fuerza de juventud no tienen entonces la imaginación, la memoria y las pasiones que inspiran la poesía?

Los tres principales títulos de Homero se encuentran ya en adelante mejor motivados: es efectivamente el fundador de la civilización en Grecia, el padre de los poetas, la fuente de todas las filosofías griegas. El último título merece una explicación: los filósofos no extrajeron sus sistemas de Homero, aunque trataron de conferirle cierta autoridad a sus fábulas, sino que realmente encontraron allí una ocasión para investigar, y una facilidad adicional para exponer y popularizar sus doctrinas. [XXIX]

Sin embargo, podemos insistir: *suponiendo que un pueblo entero haya sido poeta, ¿cómo pudo inventar los artificios del estilo, estos episodios, estos giros felices, este número poético?* ¿Y cómo podría no haberlos inventado? Los giros no pudieron proceder más que de la dificultad de expresarse; los episodios, de la incapacidad de distinguir y descartar las cosas que no alcanzan su fin.

En cuanto al número musical y poético, es connatural al hombre; los tartamudos intentan hablar cantando; en la pasión la voz se altera y se acerca al canto. En todas partes los versos precedieron a la prosa.

Pasar de la poesía a la prosa era abstraer y generalizar: ya que el lenguaje de la primera es todo concreto, todo particular. La poesía misma, aunque entonces abandonó el uso vulgar, recibió también las expresiones generales; substituyó los nombres propios, que en la indigencia de las lenguas le habían servido para designar a los personajes, por nombres imaginarios, y concibió personajes puramente ideales; este fue el comienzo de su tercera edad, la edad *humana* de la poesía.

Descubriendo el origen de la religión, la poesía y las lenguas, conocemos el origen de la sociedad pagana. Los poemas de Homero [XXX] son su principal monumento. Incluyamos la historia de los primeros siglos de Roma, que nos presenta el mejor comentario sobre la historia fabulosa de los griegos; en efecto, habiendo sido fundada Roma cuando las lenguas vulgares del Lazio habían hecho grandes progresos, el joven heroísmo romano, en medio de tantos pueblos ya maduros, se expresó en lengua vulgar, mientras que el de los griegos se había expresado en lengua heroica.

El comienzo de la religión fue el de la sociedad. Los gigantes, asustados por el rayo que les revela un poder superior, se refugian en las cavernas. Esa edad bestial termina con su vagabundeo; de modo que se aseguran

un asilo regular, retienen allí a una compañera por la fuerza, y la familia ha comenzado. Los primeros padres de familia son los primeros sacerdotes; y como la religión aún conforma toda la sabiduría, los primeros sabios; amos absolutos de sus familias, son también los primeros reyes; de ahí el nombre de *patriarcas* (padres y príncipes). En una barbarie tal, su yugo solo puede ser duro y cruel; el Polifemo de Homero es, a los ojos de Platón, la imagen de los primeros padres de familia. Es necesario que sea así para que los hombres domados por el gobierno de la familia se hallen preparados para obedecer las leyes del [XXXI] gobierno civil que ha de sucederle. Pero estos reyes absolutos de la familia están a su vez sometidos a los poderes divinos, cuyas órdenes interpretan a sus esposas e hijos; y como no hay acción alguna que no esté sometida a un Dios, el gobierno es efectivamente teocrático.

He ahí la edad de oro, tan celebrada por los poetas, la edad en la que los dioses reinan sobre la tierra. Toda la virtud de esta edad es una superstición bárbara que, sin embargo, sirve para contener a los hombres a pesar de su brutalidad y su feroz orgullo. Cualquiera que sea el horror que nos inspiren estas sangrientas religiones, no olvidemos que bajo su influencia se han formado las sociedades más ilustres del mundo; el ateísmo no ha fundado nada.

Pronto la familia no se compondría únicamente por individuos ligados por la sangre. Los desgraciados que permanecieron en la promiscuidad de los bienes y las mujeres, y en las disputas que esta producía, queriendo escapar de los insultos de los violentos recurrieron a los altares de los fuertes, situados en las alturas. Estos altares fueron los primeros asilos, *vetus urbes condentium consilium*, dice Tito Livio. Los fuertes mataban a los violentos y protegían a los refugiados. Descendientes de Júpiter, es decir, nacidos de sus auspicios, eran héroes por nacimiento y virtud. Así se formó la figura [XXXII] ideal del Hércules antiguo; los héroes eran *heráclidas*, hijos de Hércules, del mismo modo que los sabios eran llamados hijos de la sabiduría, etc.

Los recién llegados, conducidos en la sociedad por el interés, no por la religión, no compartieron las prerrogativas de los héroes, especialmente la del matrimonio solemne. Fueron recibidos con la condición de servir a sus defensores como esclavos; pero, cuando llegaron a ser numerosos, se indignaron ante su humillación y exigieron una parte de las tierras que cultivaban. Allí donde los héroes fueron vencidos, les cedieron unas tierras que debían permanecer siempre bajo su control; esta fue la primera *ley agraria*, y el origen de las *clientelas* y los *feudos*.

Así se organizó la ciudad: los padres de familia formaban una clase de *nobles*, de *patricios*, conservando el triple carácter de reyes de su casa, sacerdotes y sabios, es decir, depositarios de los auspicios. Los refugiados formaron una clase de *plebeyos*, *acompañantes*, *clientes*, *vasallos*, sin otro derecho que el disfrute de las tierras que poseían de los nobles.

Las ciudades heroicas fueron todas gobernadas aristocráticamente; [XXXIII] los reyes de las familias sometían su imperio doméstico al de su orden. Los principales hombres del orden heroico fueron llamados *reyes* de la ciudad, y administraron los asuntos comunes que concernían a la guerra y la religión.

Estas pequeñas sociedades eran esencialmente guerreras (πόλις, πόλεμος). *Extranjero* (*hostis*), en su lengua, era sinónimo de *enemigo*. Los héroes se honraban con el nombre de bandoleros (véase Tucídides), y de hecho ejercían el bandolerismo o la piratería. En el interior, las ciudades heroicas no eran más tranquilas. Los antiguos nobles, dice Aristóteles (*Política*), juraban una enemistad eterna a los plebeyos. La historia romana nos lo confirma: los plebeyos combatían por el interés de los nobles, a su propia costa, y éstos los arruinaban por la usura, los encerraban en sus calabozos particulares, los destrozaban a latigazos. Pero el amor al honor, que mantiene en las repúblicas aristocráticas esta violenta rivalidad de órdenes, provoca en compensación por la guerra una generosa emulación. Los nobles, que poseen todos los privilegios de su orden, se dedican a la salvación de la patria. Los plebeyos, mediante hazañas notables, tratan de mostrarse dignos de compartir los privilegios de los nobles. Estas querellas, que tienden a establecer la igualdad, son el medio más poderoso para ampliar las repúblicas.

Para completar este cuadro de las edades divina y [XXXIV] heroica, acercaremos la historia del derecho civil a la del derecho político. En la primera, volvemos a encontrar todas las vicisitudes de la segunda. Si los gobiernos son el resultado de las costumbres, la jurisprudencia varía según la forma de gobierno. Es lo que no han visto ni los historiadores ni los jurisconsultos; ellos nos explican las leyes, nos recuerdan su institución sin señalar sus relaciones con las revoluciones políticas; así nos presentan los hechos aislados de sus causas. Preguntadles por qué la antigua jurisprudencia de los romanos estaba rodeada de tantas solemnidades, de tantos misterios; no saben hacer otra cosa más que denunciar la impostura de los patricios.

En la primera edad, el derecho y la razón es lo ordenado desde arriba, lo que los dioses han revelado mediante los auspicios, los oráculos y

otros signos materiales. El derecho está fundado en una autoridad divina. Reclamar la menor explicación sería una blasfemia. Admiremos la Providencia que permitió que, en una época en que los hombres eran incapaces de discernir el derecho, la verdadera razón, encontrasen en su error un principio de orden y de conducta. La jurisprudencia, la ciencia de este derecho divino, solo podía ser el conocimiento de los ritos religiosos; toda la justicia descansaba en la observancia de ciertas prácticas, de ciertas ceremonias. De ahí el respeto supersticioso de los romanos [xxxv] por los *acta legitima*; entre ellos, las nupcias y el testamento resultaban *justa*, cuando se habían realizado las ceremonias requeridas.

El primer tribunal fue el de los dioses; es a ellos a los que apelaban quienes habían sufrido cualquier agravio; es a ellos a quienes se invocaba como testigos y jueces. Cuando los juicios de la religión se regularizaron, los culpables fueron señalados, anatematizados; sobre esta sentencia debían ser condenados a muerte. Tal sentencia se dictaba tanto contra un pueblo como contra un individuo; las guerras (*pura et pia bella*) eran juicios de Dios. Tenían todas un carácter religioso: los heraldos que las declaraban, condenaban a los enemigos y llamaban a sus dioses fuera de sus muros; los vencidos eran considerados sin dioses; los reyes, arrastrados tras el carro de los triunfadores romanos, eran ofrecidos en el Capitolio a Júpiter Feretrio, y tras ello sacrificados.

Los duelos continuaron siendo una especie de juicio de los dioses. *Las antiguas repúblicas*, dice Aristóteles en su *Política*, *no tenían leyes judiciales para castigar los crímenes y reprimir la violencia*. El duelo ofrecía solo un medio para evitar que las guerras individuales se eternizaran. Los hombres, al no poder distinguir la causa realmente justa, creían justa aquella que [xxxvi] los dioses favorecían. El *derecho heroico* fue el de la fuerza.

La violencia de los héroes solo conocía un freno: el respeto a la palabra. Una vez pronunciada, la palabra era para ellos santa como la religión, inmutable como el pasado (*fas, fatum, de fari*). A los actos religiosos, que constituían toda la justicia de la edad divina, y que podíamos denominar *fórmulas de acción*, les sucedieron las *fórmulas habladas*. Estas segundas heredaron el respeto que se tenía a las primeras, y la superstición de estas fórmulas fue inflexible, despiadada: *uti lingua nuncupassit, ita jus esto* (Doce Tablas). Agamenón dijo que inmolaría a su hija; es necesario que la inole. No gremos como Lucrecio, *Tantum religio potuit suadere malorum!*... Esta horrible fidelidad a la palabra dada era necesaria en esos tiempos de violen-

cia; la debilidad sometida a la fuerza debía temer menos sus caprichos. La equidad de esta época no es, pues, la *equidad natural*, sino la *equidad civil*; es respecto a la jurisprudencia lo que la *razón de Estado* a la política: un principio de utilidad, de conservación para la sociedad.

La sabiduría consiste, pues, en el uso hábil de las palabras, en la aplicación precisa, en la adecuación del lenguaje a un propósito de interés. Esta es la sabiduría de Ulises; la de los [XXXVIII] antiguos jurisconsultos romanos con su famoso *cavere*. *Responder de acuerdo con el derecho* no era, para ellos, otra cosa que asegurarse frente a los consultores, y prepararlos para describir el caso disputado ante los tribunales, de modo que las fórmulas de acción se relacionaran con él punto por punto, y que el pretor no pudiera negarse a aplicarlas. Imitadas de las fórmulas religiosas, las fórmulas legales de la edad heroica estaban envueltas en los mismos misterios: el secreto, la adhesión a lo establecido son el alma de las repúblicas aristocráticas.

Las fórmulas religiosas, estando plenamente en acción, no tenían nada de general; las fórmulas legales, en sus inicios, no se refieren más que a un hecho, a un individuo; son simples ejemplos mediante los cuales posteriormente se juzgan los hechos análogos. La ley, aún totalmente particular, no tiene para sí más que la autoridad (*dura est, sed scripta est*); aún no está fundada sobre un principio, sobre la *verdad*. Hasta entonces, no existe más que el derecho civil; con la edad *humana* comienza el derecho natural, el derecho de la humanidad razonable. La justicia de esta última edad considera el valor de los hechos y de las personas; una justicia ciega sería falsamente imparcial; su aparente igualdad sería, de hecho, desigualdad. Las excepciones, los privilegios, son a menudo demandados por la equidad natural, así los [XXXVIII] gobiernos humanos saben cómo plegar la ley al interés de la propia igualdad.

A medida que las democracias y las monarquías reemplazan a las aristocracias heroicas, la importancia de la ley civil domina cada vez más la de la ley política. En estas últimas, todos los intereses privados de los ciudadanos estaban encerrados en los intereses públicos; bajo los gobiernos *humanos*, y sobre todo bajo las monarquías, los intereses públicos no ocupan los espíritus más que en relación con los intereses privados; además, a medida que las costumbres se suavizan, las afecciones particulares adquieren aún más fuerza, y reemplazan al patriotismo.

Bajo los gobiernos *humanos*, la igualdad que la naturaleza ha establecido entre los hombres al darles inteligencia, carácter esencial de la humani-

dad, está consagrada en la igualdad civil y política. Los ciudadanos son desde entonces iguales, en primer lugar como soberanos de la ciudad y posteriormente como súbditos de un monarca que, distinguido entre todos, les dicta las mismas leyes.

En las repúblicas populares bien ordenadas, la única desigualdad que subsiste está determinada por el censo. Dios quiere que así sea para dar ventaja al ahorro sobre la prodigalidad, a la industria y la previsión sobre la indolencia y la pereza. El pueblo en [XXIX] general desea la justicia; de modo que cuando entra en el gobierno, hace leyes justas, es decir, generalmente buenas.

Pero poco a poco, los Estados populares se corrompen. Los ricos ya no consideran su fortuna como un medio de superioridad legal, sino como un medio de tiranía; el pueblo, que bajo los gobiernos heroicos únicamente exigía igualdad, ahora quiere a su vez dominar; no faltan líderes ambiciosos que les presenten leyes populares, leyes que tienden a enriquecer a los pobres. Las disputas ya no son legales; se deciden por la fuerza. De ahí las guerras civiles en el interior, las guerras injustas en el exterior. Los poderes se alzan en el desorden; y la anarquía, la peor de las tiranías, obliga al pueblo a refugiarse en la dominación de uno solo. Así, la necesidad de orden y seguridad funda las monarquías. He aquí la *ley real* (para hablar como los jurisconsultos) por la que Tácito legitima la monarquía romana bajo Augusto: *Qui cuncta discordiis fessa sub imperium unius accepit*.

Fundadas sobre la protección de los débiles, las monarquías deben ser gobernadas de una manera popular. El príncipe establece la igualdad, al menos en la obediencia; humilla a los grandes, y su menoscabo es ya una libertad para los pequeños. [XL] Revestido de un poder sin límites, no consulta la ley, sino la equidad natural. Así, la monarquía es el gobierno más acorde con la naturaleza, en los tiempos de la civilización más avanzada.

Los monarcas se glorifican con el título de clementes, y hacen que las penas sean menos severas; disminuyen ese terrible poder paternal de las primeras edades. La benevolencia de la ley desciende hasta los esclavos; incluso los enemigos son mejor tratados, los vencidos conservan derechos. El derecho de ciudadanía, en relación al cual las repúblicas eran tan avaras, se prodiga; y el piadoso Antonino desea, en palabras de Alejandro, que el mundo sea una sola ciudad.

He aquí toda la vida política y civil de las naciones, mientras conservan su independencia. Pasan sucesivamente por tres formas de gobierno. La

legislación divina funda la monarquía doméstica, y comienza la *humanidad*; la legislación heroica o aristocrática forma la ciudad, y limita los abusos de la fuerza; la legislación popular consagra la igualdad natural en la sociedad; la monarquía, finalmente, debe detener la anarquía, y la corrupción pública que la ha producido.

Cuando este remedio es impotente, inevitablemente llega otro más eficaz desde el exterior. [XLI] El pueblo corrompido era esclavo de sus pasiones desenfrenadas; se convierte en esclavo de una nación mejor que lo somete por las armas, y lo salva sometiéndolo. Porque hay dos leyes naturales: *El que no puede gobernarse a sí mismo, obedecerá, y, en el mejor de los casos al imperio del mundo.*

Que si un pueblo no fuera rescatado de este miserable estado de depravación ni por la monarquía ni por la conquista, entonces al último de los males la Providencia debería aplicar el último de los remedios. Todos los individuos de este pueblo se han aislado en el interés privado; no se encontrarán dos que estén de acuerdo, cada uno siguiendo su deseo o su capricho. ¡Cien veces más bárbaros en este último período de la civilización que en su infancia! La primera barbarie era de naturaleza, la segunda es de reflexión; aquella era feroz, pero generosa; un enemigo podía huir o defenderse; esta, no menos cruel, es cobarde y pérfida; es abrazando como le gusta golpear. Así que no se equivoquen; ven una multitud de cuerpos, pero si buscan *almas humanas*, la soledad es profunda; no son más que bestias salvajes.

Que esta sociedad perezca, entonces, por la furia de las facciones, por el hostigamiento desesperado de las guerras civiles; que las ciudades vuelvan a ser bosques, [XLII] que los bosques sigan siendo el refugio de los hombres, y que con el paso de los siglos su ingeniosa malicia, su perversa sutilidad, desaparezcan bajo la herrumbre de la barbarie. Entonces, estúpidos, embrutecidos, insensibles a los refinamientos que los habían corrompido, ya no conocen más que las cosas indispensables para la vida; poco numerosos, lo necesario no les falta; son de nuevo susceptibles de cultura; con la antigua sencillez veremos pronto reaparecer la piedad, la veracidad, la buena fe, sobre las que se funda la justicia, y que conforman toda la belleza del orden eterno establecido por la Providencia.

Fue después de estas severas depuraciones que Dios renovó la sociedad europea sobre las ruinas del Imperio Romano. Dirigiendo los asuntos humanos en el sentido de los decretos inefables de su gracia, había estable-

cido el cristianismo oponiendo la virtud de los mártires al poder romano, los milagros y la doctrina de los Padres a la vana sabiduría de los griegos. Pero tenía que detener a los nuevos enemigos que por todas partes amenazaban la fe cristiana y la civilización: en el norte los godos arrianos, en el sur los árabes mahometanos, que igualmente rechazaban el carácter divino del autor de la religión.

Vimos renacer la era *divina* y el gobierno [XLIII] teocrático. Vimos a los reyes católicos adoptar los hábitos de diáconos, poner la cruz sobre sus armas y sobre sus coronas, y fundar órdenes religiosas y militares para combatir a los infieles. Entonces volvieron las guerras piadosas de la antigüedad (*pura et pia bella*); las mismas ceremonias para declararlas: se llamaba desde fuera de los muros de una ciudad asediada a los santos protectores del enemigo y se buscaba robar sus reliquias. Los juicios divinos reaparecieron bajo el nombre de *purgas canónicas*; los duelos formaban parte de estos, aunque no eran reconocidos por los cánones. Los bandolerismos y las represalias de la antigüedad y la dureza de la servidumbre heroica se renovaron, sobre todo entre los infieles y los cristianos. Los *asilos* del mundo antiguo fueron reabiertos por los obispos, por los abades; es la necesidad de esta protección lo que motiva la mayor parte de las constituciones de feudos. ¿Por qué tantos lugares escarpados o retirados llevan nombres de santos? Porque las capillas servían de asilos. La edad *muda* de los primeros tiempos del mundo se volvió a presentar, los vencedores y los vencidos no podían entenderse; no existía ninguna escritura en lengua vulgar. Los signos jero-glíficos fueron utilizados para marcar los derechos señoriales sobre las casas y sobre las tumbas, sobre los rebaños y sobre las tierras. Así, nos encontramos en la Edad [XLIV] Media la mayoría de los rasgos ya observados en la más alta antigüedad.

Si todas las observaciones precedentes sobre la historia del género humano no estuvieran respaldadas por el testimonio de los filósofos y los historiadores, de los gramáticos y los jurisconsultos, ¿no nos llevarían a reconocer en este mundo *la gran ciudad de las naciones fundada y gobernada por Dios mismo*? Se eleva hacia el cielo la sabiduría legislativa de los Licurgo, de los Solón y de los Decenviros, a quienes se relaciona con la tan célebre policía de las tres ciudades más gloriosas, las más señaladas por la virtud civil; y, sin embargo, ¡cuán inferiores son en grandeza y duración a la república del universo!

El milagro de su constitución es que en cada una de sus revoluciones encuentra en la corrupción misma del estado precedente los elementos de la nueva forma que pueden salvarla. Es necesario que haya ahí una sabiduría por encima del hombre...

Esta sabiduría no nos fuerza mediante leyes positivas, sino que se sirve, para gobernarnos, de las costumbres que libremente seguimos. Repitamos pues aquí el primer principio de la *Ciencia nueva*: los hombres han hecho ellos mismos el mundo social, tal como es; pero este mundo no ha [XLV] surgido menos de una inteligencia, a menudo contraria y siempre superior a los fines particulares que los hombres se habían propuesto. Estos fines, desde un punto de vista obtuso, son para ella los medios para alcanzar fines mayores y más lejanos. Así, los hombres aislados aún desean el placer brutal, y el resultado es la santidad de los matrimonios y la institución de la familia; los padres de familia quieren abusar de su poder sobre sus siervos, y nace la ciudad; — el orden dominante de los nobles quiere oprimir a los plebeyos, y sufre la servidumbre de la ley, que hace al pueblo libre; — el pueblo libre tiende a agitar el freno de la ley, y se somete a un monarca; el monarca cree asegurar su trono degradando a sus súbditos mediante la corrupción, y solo los prepara para llevar el yugo de un pueblo más valiente; — por fin, cuando las naciones buscan destruirse a sí mismas, son dispersadas en las soledades... y el fénix de la sociedad renace de sus cenizas

Tal es la exposición, aunque incompleta sin duda, de este vasto sistema; lo dejamos a la meditación de nuestros lectores. Sería demasiado largo seguir a Vico en las ingeniosas aplicaciones que hizo de sus principios. Solo añadiremos algunas palabras para dar a conocer [XLVI] cuál fue la suerte del autor y de la obra.

La *Ciencia nueva* tuvo cierto éxito en Italia, y la primera edición se agotó en tres años. Varias figuras importantes, entre otras el Papa Clemente XII, escribieron cartas halagadoras a Vico. Algunos sabios de Venecia, que querían reimprimir la *Ciencia nueva* en esa ciudad, le convencieron de que escribiera su propia Vida para incluirla en una *Colección de las vidas de los más distinguidos literatos de Italia*. Pero en el resto de Europa la gran obra de Vico no produjo sensación alguna. Leclerc, que había dado cuenta del libro *De uno universi juris principio* en la *Biblioteca Universal*, no habló de la *Ciencia nueva*. El *Journal de Trévoux* hizo una simple mención al respecto. El *Diario de Leipsick* [sic] incluyó un artículo calumnioso que había sido enviado desde Nápoles.

Empleado con frecuencia por los virreyes españoles o austriacos para componer discursos, versos e inscripciones para ocasiones solemnes, Vico no abandonó la indigencia en la que nació. Suplía la insuficiencia de su sueldo en la cátedra de retórica que ocupaba en la Universidad de Nápoles dando clases de latín en su casa. En el mismo momento en que concluyó la *Ciencia nueva*, opositó a una cátedra de Derecho, y fracasó. [XLVII]

En esta penosa situación, encontró todo su consuelo en el cuidado de sus dos hijas, a las que quería mucho, y la mayor de las cuales triunfó en la poesía italiana. Era, dice el editor de los *Opúsculos* de Vico, a quien un hijo del gran hombre ha transmitido estos detalles, un espectáculo conmovedor ver al filósofo jugar con sus hijas en las horas que se lo permitían las aburridas responsabilidades. Un amigo que lo encontró un día con ellas no pudo evitar repetir este pasaje de Tasso: *Es Alcides quien, con la rueca en la mano, entretiene con historias fabulosas a las hijas de Meonia*. Esta felicidad doméstica estaba a su vez mezclada con amargura. Uno de sus hijos sufrió una larga y cruel enfermedad. Otro se convirtió, por su mala conducta, en la vergüenza de su familia, y Vico se vio obligado a pedir que fuera encerrado.

Con la llegada al poder de la casa de Borbón, su condición pareció mejorar; fue nombrado historiógrafo del rey, y consiguió que su hijo Gennaro Vico, cuyo mérito y probidad eran conocidos, le sucediera como profesor; pero estos favores llegaron muy tarde. Ya languidecía bajo el peso de la edad y los más dolorosos padecimientos. Finalmente, sus fuerzas disminuyeron cada día, y permaneció catorce meses sin hablar y sin reconocer a sus propios hijos. Solo salió de este estado para percatarse de la proximidad de su muerte [XLVIII], y, después de haber cumplido con el deber de un cristiano, expiró mientras recitaba los salmos de David, el 20 de enero de 1744. Tenía setenta y seis años cumplidos.

No dejemos a este raro hombre sin aprender de él mismo cómo soportó sus desgracias:

Que sea alabada por siempre, dice en una carta, esa Providencia que, incluso cuando parece a nuestros débiles ojos una severa justicia, no es más que amor y bondad. Desde que hice mi gran trabajo, siento que me he convertido en un hombre nuevo. Ya no siento la tentación de declamar contra el mal gusto del siglo, ya que al expulsarme del lugar que demandaba, me dio la oportunidad de componer la *Ciencia nueva*. ¿Voy a decirlo? Puede que me equivoque, pero quisiera no equivocarme: la composición de esta obra me ha animado con un espíritu heroico que me sitúa por encima del temor a la muerte y de las calumnias

de mis rivales. ¡Me siento como sentado en una roca de diamante, cuando sueño con el juicio de Dios que hace justicia al genio por la estima del sabio!... 1726.

Aún reproduciremos, cueste lo que cueste, las últimas líneas que salieron de su pluma:

Ahora Vico ya no tiene nada que [XLIX] esperar de este mundo. Abrumado por la edad y las fatigas, desgastado por las penas domésticas, atormentado por dolores convulsivos en los muslos y en las piernas, preso de un mal corrosivo que ya ha devorado una parte considerable de su cabeza, ha renunciado por completo a los estudios y ha enviado al padre Louis-Dominique, tan digno de elogio por su bondad y por su talento para la poesía elegíaca, el manuscrito de las notas de la primera edición de la *Ciencia nueva*, con la siguiente inscripción

AL TIBULO CRISTIANO
AL PADRE LOUIS DOMINIQUE
JUAN BAUTISTA VICO
PERSEGUIDO Y GOLPEADO
POR LAS CONTINUAS TORMENTAS DE UNA FORTUNA ENEMIGA,
ENVÍO ESTOS DESAFORTUNADOS RESTOS DE LA CIENCIA
NUEVA;
OJALA QUE ENCUENTREN UN LUGAR DE DESCANSO EN SU
CASA DEL PUERTO.

[Después de haber recordado los obstáculos y contradicciones que encontró, añade lo siguiente:]

Vico bendecía estas adversidades que le hicieron volver a sus estudios. Retirado en su soledad como en una fortaleza inexpugnable, meditaba, escribía alguna obra nueva y consumaba una noble venganza sobre sus detractores. Así es como llegó a encontrar la *Ciencia nueva*... Desde ese momento, creyó que no tenía nada que envidiar a ese Sócrates, del que dijo Fedro: «La envidia lo condenó en vida, pero sus cenizas están absueltas. ¡Que me aseguren su gloria y no rechazaré su muerte!»⁸

* * *

[Traducción del francés por Emmanuel Chamorro & Miguel A. Pastor, 2020]

8. *Cujus non fugio mortem, si famam assequar. Et cedo invidiæ, dummodo absolver cinis.*

LA FILOSOFÍA ITALIANA EN SUS RELACIONES CON LA FILOSOFÍA EUROPEA (1862)

(Lecciones II, VI y VII)

Bertrando Spaventa

[BERTRANDO SPAVENTA, *La filosofía italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, nueva ed. del texto de 1862 a cargo de G. Gentile, Bari, Gius. Laterza & Figli, 1908; y 2ª ed. en 1926, reimpresa por Sansoni, en Florencia, en 1972, en el vol. II de «Obras» de Spaventa cuidadas por Gentile, pp. 405-719. Lecc. II, VI, VII]

Traducción del italiano y presentación por
Alfonso Zúñica García
(Universidad de Sevilla)

RESUMEN: Traducción en español de las páginas de temática vichiana de *La filosofía italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, original en 1862 de Bertrando Spaventa (1817-1883), en caps. II, VI y VII de la nueva edición de G. Gentile en 1908 y de la segunda a cargo del mismo Gentile en 1926. Se traducen los Prólogos de Gentile a la obra de su maestro hegeliano.

PALABRAS CLAVE: G. Vico, B. Spaventa, G. Gentile, A. Zúñica, filosofía italiana, hegelianismo.

ABSTRACT: Translation into Spanish of some pages on Vichian topics from *La filosofía italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, originally published in 1862 by Bertrando Spaventa (1817-1883): chapters II, VI and VII from the new edition by G. Gentile in 1908 and from the second edition, also by Gentile, in 1926. Gentile's Prologues to the work of his Hegelian teacher are also translated.

KEYWORDS: G. Vico, B. Spaventa, G. Gentile, A. Zúñica, Italian philosophy, Hegelianism.

OBRA EN DOMINIO PÚBLICO. Ejemplar de base para la traducción en castellano del texto italiano ha sido la segunda edición completada de la obra de B. Spaventa a cargo de G. Gentile en 1926. Copia digitalizada disponible .

Más que revisión por pares ciegos, las páginas de estas lecciones de Spaventa y del prólogo de Gentile han pasado la revisión crítica e histórica durante más de un siglo y medio hasta esta traducción en español ahora presentada.



Bertrando Spaventa (1817-1883).
Foto anterior a 1883. Imagen en Dominio Público.
<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bertrando-Spaventa.png>
(Acceso agosto 2020).

PRESENTACIÓN DE LAS LECCIONES VIQUIANAS EN *LA FILOSOFÍA ITALIANA EN SUS RELACIONES CON LA FILOSOFÍA EUROPEA*, DE B. SPAVENTA

Alfonso Zúñica García
(Universidad de Sevilla)

1.

Dos aspectos del proyecto cultural de Bertrando Spaventa

Los escritos de Bertrando Spaventa (1817-1883) deben en gran medida su difusión e impacto sobre la filosofía italiana a Giovanni Gentile, editor de sus obras y principal estudioso de su pensamiento. Ya en vida, Spaventa había tenido una notable influencia en la cultura italiana de la época, de la que destaca su autoridad como intérprete de Hegel y, en general, del idealismo clásico alemán, su actividad docente en la Universidad de Nápoles y su actividad política como diputado del reino de Italia desde 1861 hasta 1876. Sin embargo, hay que reconocer que, si hoy en día su pensamiento ocupa un puesto de relieve en la historia contemporánea de la filosofía italiana, se debe a la intensa actividad intelectual de Giovanni Gentile, que consagró sus estudios a llevar a cabo el proyecto cultural de Bertrando Spaventa.

Lo mismo ha de decirse de su posición de relieve en la historiografía viquiana. La lectura de Vico es una constante entre muchos filósofos italia-

nos del siglo XIX,¹ sin embargo, fueron las lecturas hechas por Spaventa y De Sanctis las que pusieron la filosofía viquiana en primer plano en la historia de la filosofía.² Sin embargo, este “descubrimiento”³ no vio todas sus consecuencias hasta la exposición sistemática de la filosofía viquiana por parte de Croce, la labor editorial de Nicolini y los estudios viquianos del propio Gentile.⁴

Ahora bien, aunque se suele hablar de la «interpretación idealista» de Vico, acomunando en ella a todos esos intérpretes, que ciertamente compartían la influencia de la hegeliana filosofía del espíritu, hay notables diferencias entre sus filosofías y, por tanto, también entre sus lecturas de Vico, que enmarcaban siempre dentro de la propia filosofía. En concreto, aunque también Croce acoge algunas de las tesis de Spaventa,⁵ la línea hermenéutica spaventiana fue continuada sistemáticamente por Gentile, tanto en la reconstrucción histórica como en el enfoque teórico.⁶

La lectura spaventiana de Vico se encuadra en un elaborado proyecto cultural. Se trata de un proyecto que tomó forma progresivamente en la mente de Spaventa y que, fundamentalmente, constituye la herencia intelectual recibida por Gentile.

Hemos caracterizado el proyecto como *cultural*, porque difícilmente puede ser reducido a su aspecto filosófico. No hay duda de que se trata de un

1. Entre muchos filósofos hegelianos Vico fue reivindicado con orgullo nacional como profeta de la filosofía del espíritu, como queda recogido en G. GENTILE, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, vol. III, *I neokantiani e gli hegeliani* (Messina, Principato, 1921) y, sobre todo, en S. LANDUCCI, «L'hegelismo in Italia nell'età del Risorgimento», *Studi storici*, 6, 1965, pp. 597-628. Pero también fue muy leído entre filósofos italianos no estrictamente hegelianos o idealistas (cfr. PIETRO ROSSI, «Vico», en V. Matthieu ed., *Questioni di storiografia filosofica*, vol. II, *Dall'umanesimo a Rousseau*, Brescia, La Scuola, 1974, pp. 585-586).

2. Cfr. P. ROSSI, «Vico», cit., pp. 586-587.

3. En un ambiente nacionalista o, si se prefiere, patriótico, como el de la Italia del siglo XIX, la lectura de Vico y el reconocimiento de su genialidad, vista en relación con la filosofía europea, fue sentida como un gran «descubrimiento», que sirvió en buena medida para forjar la conciencia nacional también en materia filosófica. Se puede reconocer ese orgullo patriótico tanto en el pasaje spaventiano que citaremos al hablar de «Spaventa, lector de Vico», como en el siguiente paso gentiliano: «Il quale [Vico] per altro, anche dopo la doppia edizione delle sue opere complete dovuta a Giuseppe Ferrari, alla vigilia e all'indomani del '48, doveva aspettare chi lo scoprì e ne svelasse criticamente il pensiero: ciò che fecero due insigni storici napolitani, Bertrando Spaventa e Francesco De Sanctis» (G. GENTILE, *Studi vichiani*, Florencia, Sansoni, 1968³, p. 408; cursivas mías).

4. Cfr. G. GENTILE, *Studi vichiani*, cit., pp. 111-112; y P. ROSSI, «Vico», cit., pp. 587-588.

5. Cfr. P. PIOVANI, «Vico senza Hegel», en F. TESSITORE (ED.), *La filosofia nuova di Vico*, Nápoles, Morano, 1990, pp. 179-180.

6. Me permito remitir a mi introducción a los textos gentilianos recogidos *supra* en el presente volumen de *Cuadernos sobre Vico*.

proyecto que se enmarca en una visión filosófica y teórica del mundo, pero tiene la explícita intención cultural de conformar una conciencia nacional italiana.

Como es sabido, Spaventa fue un convencido hegeliano, si bien no *escolásticamente* hegeliano. Spaventa defendía la hegeliana identidad de filosofía e historia de la filosofía, y creía que la filosofía de Hegel representaba la perspectiva especulativa más alta, o sea, aquella que acomuna, superando e integrando en sí, todas las anteriores. Ahora bien, esto no significaba que, para él, la filosofía y la historia se hubiesen acabado con Hegel.⁷ Para Spaventa, la filosofía estaba y está siempre por hacer. Es la labor de todo hombre que quiera vivir humanamente. Mas —y he aquí la cuestión— la filosofía no era para Spaventa un complejo constructo teórico desencarnado de la vida.⁸ Para el filósofo abruzo, la verdadera filosofía es el alma de la vida humana, aunque solo en ciertos grados del desarrollo de las naciones haya sido poseída en modo reflexivo. Así pues, su trabajo filosófico asumía la tarea de elaborar una cultura nacional, así como la requería el *Risorgimento*.⁹

Dos aspectos, por tanto, fundamentales del proyecto cultural de B. Spaventa. Por un lado, el aspecto filosófico, donde la filosofía es concebida como *metafísica*, entendida como reflexión sobre lo Absoluto, sobre el fundamento último de toda la realidad.¹⁰ Y, por otro lado, la dimensión nacional o patriótica del pensamiento; elemento, que, por el contrario, sí será común a todo el idealismo italiano del siglo XIX y de la primera mitad del XX.

7. Sobre la actitud de Spaventa hacia Hegel, vid. *infra*, pp. 307-308.

8. Como expone J.M. SEVILLA en *Ortega y el pensamiento sureño. Acerca del norte y el sur de la filosofía* (en *La brújula hacia el sur: estudios de filosofía meridional*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2016, pp. 157-199), retomando motivos orteguianos, se trata de una tendencia «sureña». Y, aunque en Spaventa y Gentile la componente hegeliana y, por tanto, «norteña», sea predominante, pienso que también en su tradición puede reconocerse esta tendencia. De hecho, esa es, al menos, la intención de sus filosofías (cfr. B. SPAVENTA, *La filosofía italiana nelle sue relazioni con la filosofía europea*, en *Opere*, cit., vol. II, p. 463; G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cap. XV *La scienza, la vita e la filosofía* y cap. XVI, §§ 15-16).

9. Para una exposición más detallada remito a FERNANDA GALLO, «Gli hegeliani di Napoli e il Risorgimento. Bertrando Spaventa e Francesco De Sanctis a confronto (1849-1862)», *LEA-Lingue e letterature d'Oriente e d'Occidente*, 6, 2017, pp. 651-668. Véanse también los textos citados por Gentile de un debate en el que Spaventa defendía la «utilidad de la filosofía para los fines más urgentes de la vida nacional» (G. GENTILE, *Bertrando Spaventa*, en *Opere*, cit., vol. I, pp. 35 y ss.).

10. Este será uno de los principales elementos discriminantes de las dos tradiciones idealistas de la filosofía italiana. Para los discípulos *lato sensu* de Spaventa, el carácter metafísico (y religioso) será un elemento irrenunciable de la filosofía. En cambio, para Benedetto Croce será un residuo de la vieja concepción trascendente del mundo (por eso hablará de ella como filosofía «*teologizante*»), que ha de ser abandonado para poder realizar en plenitud el principio de la filosofía moderna.

2. La filosofía italiana en sus relaciones con la filosofía europea

A la luz de estas dos dimensiones del proyecto cultural de Spaventa, emerge con especial claridad la importancia de la obra cuyas páginas viquianas presentamos aquí traducidas: *La filosofía italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*. Y es que en esta obra está expuesta una de las más importantes aportaciones de Spaventa (junto a su proyecto de reforma de la dialéctica hegeliana): la reconstrucción de la historia de la filosofía moderna como el desarrollo transalpino de la filosofía italiana del Renacimiento y su regreso a Italia con Galluppi, Rosmini y Gioberti.¹¹ Ahora bien —y en esto radica su importancia—, este desarrollo histórico es presentado como una «fenomenología del espíritu», es decir, como la justificación *more hegeliano* histórico-especulativa del que, para Spaventa, es el punto de vista más alto de la especulación jamás alcanzado por la historia de la filosofía: el idealismo absoluto.

Sobre las intenciones de la obra consideramos suficientes las explicaciones hechas por Gentile en el prólogo a la edición de 1908, cuya traducción también presentamos a continuación. Aquí bastará, por tanto, referir la historia editorial de la obra y hacer algunas consideraciones sobre el puesto ocupado por Vico en ella.

La obra fue publicada por primera vez por el propio Spaventa en 1862. Bajo el título *Prolusione e Introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli, 23 novembre - 23 dicembre 1861* [Conferencia e introducción a las clases de filosofía en la Universidad de Nápoles, 23 de noviembre – 23 de diciembre de 1861], el volumen recogía una conferencia sobre la nacionalidad en la filosofía y diez lecciones introductorias. Cerraba la obra, en apéndice, un «esbozo de una historia de la lógica». En 1908 Gentile volvió a editar la obra bajo el nuevo título que hemos referido y con el que es conocida, añadiendo a su vez un segundo apéndice con catorce cartas del autor a su hermano Silvio, que son testimonio de la gestación de la obra. En 1926 Gentile publicó una segunda edición, aportando algunas correcciones al texto y completando las notas. Posteriormente, en 1937, publicaría una versión reducida para la «Colección escolástica de textos de filosofía» que él

11. Reconstrucción que ya había esbozado un año antes, en 1860, durante una conferencia tenida en la Universidad de Bolonia con título *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo*, ahora en *Opere*, cit., vol. I, pp. 293-333.

mismo dirigía.¹² Por último, en 1972 Sansoni publicó en tres volúmenes todas las obras de Spaventa editadas por Gentile.¹³

Para la traducción me he atenido a la última edición de la obra, o sea, a la edición gentiliana de 1926, que he consultado en la reimpresión de 1972 hecha por Sansoni.

Las textos cuya traducción presentamos corresponden a las páginas de temática viquiana, es decir, a las lecciones segunda y sexta y a la primera parte de la séptima. Además, como ya hemos señalado, las acompañan los respectivos prólogos de Gentile a las ediciones de 1908 y 1926.

3. Spaventa lector de Vico

El juicio de Spaventa sobre los filósofos italianos posteriores al Renacimiento no ha sido constante. De un inicial menosprecio pasó a la fuerte admiración, acompañada de un orgullo nacional, que lo llevó a teorizar la circulación de la filosofía italiana. Aunque el prólogo gentiliano documenta ampliamente dicha evolución, ayudará leer un famoso pasaje donde el propio Spaventa habla de ello.

¿No te ha pasado nunca que has tenido que volver a casa, a la casa de tu infancia y de tu primera juventud, después de quince o veinte años viajando por el mundo, viendo y descubriendo tantas y numerosas nuevas cosas? Al volver, encuentras un mundo absolutamente diferente a ese antiguo mundo que conservabas sepulto en la memoria y que recordabas pequeño, burdo, mezquino, que no valía la pena que hubiese nacido. Pues bien, tales me parecieron Galluppi, Rosmini, Gioberti y el propio Vico —no se me malinterprete, aquellos de hacía ya tantos años— al compararlos con los filósofos que, después de otros estudios y un largo viaje en el mundo de la filosofía, traía conmigo y conservaba frescos en los ojos, no de la memoria, sino de la mente. Así fue que vi en Vico al precursor de la nueva metafísica, que más tarde llamé

12. Recojo esta información del prólogo de Gentile a la edición de 1908 y de VITO A. BELLEZZA, *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. III *Bibliografia degli scritti di Giovanni Gentile*, Florencia, Sansoni, 1950, n° 185, 869 y 1170.

13. B. SPAVENTA, *Opere*, a cargo de Giovanni Gentile, Florencia, Sansoni, 1972. Esta edición contiene casi todas las obras del filósofo abruzo. De las obras más importantes faltan su libro póstumo *Esperienza e metafisica* y *La filosofia di Gioberti*, cuyas ediciones Gentile preparó pero no llegó a publicar. La edición en tres volúmenes incluye además la monografía de Gentile sobre Spaventa (vol. I, pp. 1-170). Para un elenco cronológico de las obras de Spaventa editadas por Gentile, cfr. V.A. BELLEZZA, *Bibliografia degli scritti di Giovanni Gentile*, cit., pp. 26-27. La obra que estamos comentando fue reimpresa en *Opere*, vol. II, pp. 405-719.

metafísica, ya no del *ente*, sino de la *mente* [...] y, por eso, al fundador de la filosofía de la historia.¹⁴

Aparte de documentar y explicar el cambio que se dio en su juicio sobre la filosofía italiana, este pasaje nos informa sobre la perspectiva desde la que Spaventa leyó a los citados autores.

Una de las críticas más frecuentes hacia su lectura de Vico es la atención casi exclusiva dedicada al problema de la relación entre pensar y ser, es decir, la reducción de Vico al solo “Vico metafísico”, dejando de lado numerosos aspectos originales de su filosofía.¹⁵

No cabe duda de que su atención se concentra fundamentalmente en la metafísica y en el problema de la relación entre pensar y ser, si bien no se debe olvidar que, a pesar de ello, Spaventa entra también en cuestiones estrictamente viquianas como la relación entre la *sapienza poetica*, la *sapienza riposta* y las lenguas, cuestión a la que dedica por entero la segunda lección de *La filosofía italiana nelle sue relazioni con la filosofía europea*, o la cuestión de las edades de las naciones que discute en la lección sexta.¹⁶

Ahora bien, que esto sea un defecto depende de la intención con la que se lea a Vico. Ciertamente si el interés es reconstruir la historia individual de la concreta formación de la mente de Vico, se trata de un grave defecto. Pero no se ha de olvidar que el interés de Spaventa no es la filosofía de Vico *sic et simpliciter*, sino el desarrollo de una serie de principios gnoseológicos y filosóficos a lo largo de la historia. Desde esta perspectiva, Vico se convierte en objeto de estudio en la medida en que forma parte de dicho proceso histórico. Así pues, la legitimidad hermenéutica de la investigación spaventiana se traslada a otro punto: ¿tiene sentido tal filosofía de la historia?, ¿es realmente posible una fenomenología del espíritu de ese carácter? Pero esta es una cuestión que no nos toca afrontar en esta sede.¹⁷

14. B. SPAVENTA, *Prefazione a Logica e metafisica*, en *Opere*, ed. G. Gentile, cit., vol. III, pp. 28-29.

15. Cfr. ALESSANDRO SAVORELLI, «Note sul Vico di Spaventa», *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XII-XIII, 1982-1983, pp. 112-114 y SERGIO LANDUCCI, «L'hegelismo in Italia nell'età del Risorgimento», *Studi storici*, 6, 1965, p. 607.

16. Cfr. *infra*, pp. 335-337.

17. Gentile, en su prólogo, aborda parcialmente la cuestión cuando afirma que: «Una historia de las ideas comprende implícitamente una historia de la civilización en todas sus determinaciones, y se rige sobre el valor de esta historia que presupone. Ahora bien, la historia de Spaventa es mera historia de ideas, en la que no aparece casi nunca la otra. Y no es que despreciase a la otra, sino que su interés lo llevaba a la primera; y, *obedeciendo al propio interés, ejercitaba un derecho propio de todo historiador e inalienable*. La limitación de su investigación pasaría a ser ilegítima si diese origen a una falsificación de las doctrinas, entendidas según necesidades espirituales anacrónicas o de todas formas inexistentes y arbitrariamente supuestas» (*infra*, pp. 303-306; subrayado mío).

De hecho, Spaventa nunca escribió una monografía sobre Vico. Todas sus páginas viquianas se encuentran sumergidas en textos sobre otras cuestiones. Las más importantes son las pertenecientes a *La filosofía italiana nelle sue relazioni con la filosofía europea*, aquí traducidas, y las contenidas en *Paolottismo, positivismo, razionalismo*.¹⁸

En suma, la lectura spaventiana de Vico está completamente ligada a su teoría de la circulación del pensamiento italiano, que no sin razón puede ser acusada de rigidez. De hecho, su doctrina historiográfica condiciona su lectura de Vico hasta el punto de poner el valor de la filosofía viquiana en su capacidad de anticipar a dos pensadores (Kant y Hegel) que jamás lo leyeron. Un estudio más específicamente viquiano, aun sin prescindir del interés por ver el desarrollo histórico y especulativo de la problemática de la modernidad filosófica, habría permitido a Spaventa reconstruir la respuesta viquiana a dicha problemática en toda su originalidad e individualidad; reconstrucción que habría podido sustituir la discutible relación ideal (que no histórica) que establece entre Vico (posición de la exigencia —no satisfecha— de una metafísica de la mente) y la metafísica idealista post-kantiana (satisfacción de dicha exigencia). En este sentido, podemos concluir con Landucci que

Spaventa tuvo el error de encorsetar la idea de una «circulación» entre el pensamiento italiano y el europeo en un esquema [...] esquelético [...]. Pero basta liberarse del estrecho esquema de las correspondencias (desde Campanella-Descartes... hasta Hegel-segundo Gioberti) para encontrar en el corazón de esta tesis de Spaventa [...] la toma de conciencia de un problema real, de un gran problema, es más, la primera y exacta toma de conciencia en sentido crítico de dicho problema.¹⁹

4. Nota a la traducción

Concluimos esta introducción con algunas advertencias sobre la traducción. En primer lugar, señalamos que hay tres tipos de notas: las de Spaventa, las de Gentile y las del traductor. Las notas sin indicaciones son de Spaventa.

En segundo lugar, hacemos notar que en la traducción se han incluido también los títulos de las lecciones no traducidas, así como los índices corres-

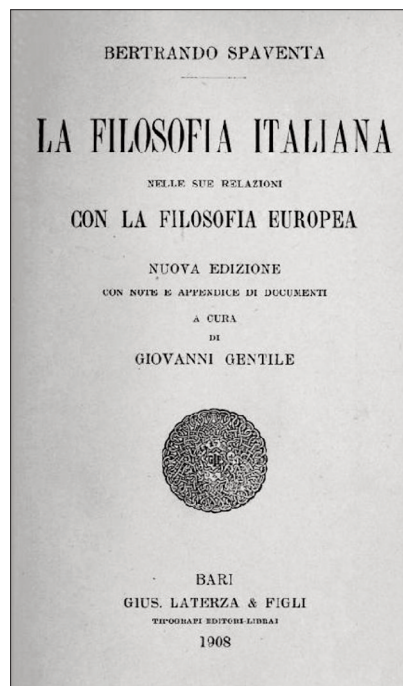
18. En *Opere*, vol. I, pp. 477-501. Según Savorelli estas constituyen «el punto más maduro de la lectura spaventiana de Vico» (*Note sul Vico di Spaventa*, p. 114).

19. SERGIO LANDUCCI, «L'hegelismo in Italia nell'età del Risorgimento», cit., p. 619-620. Traducción mía.

pondientes. El motivo no es más que el de contextualizar las lecciones traducidas y ofrecer así una visión general de las demás etapas de esta fenomenológica historia de la filosofía italiana.

En tercer lugar, advertimos que las únicas divisiones del texto que hemos incluido en la traducción son aquellas explícitamente señaladas por Spaventa. Y es que, a pesar de ofrecer un detallado índice conceptual al inicio de cada lección, la edición consultada no señala en el cuerpo más que las divisiones más generales.

En último lugar, en lo que se refiere a las citas de Vico, hay que distinguir entre las citas latinas y las italianas. Las latinas, puesto que Spaventa las cita directamente en latín, así hemos querido mantenerlas en la traducción, si bien en nota aportamos la traducción al español. Para las notas italianas, por el contrario, se ha puesto la traducción española en el cuerpo, y en nota, el original italiano, citando según las ediciones modernas de la *Scienza nuova* y obviando la paginación de la edición de Francesco Predari, citada por Spaventa. Entre corchetes y en cuerpo menor se muestran los números de página correspondientes a la edición del texto base tomado para la traducción.



**LA FILOSOFÍA ITALIANA EN SUS RELACIONES
CON LA FILOSOFÍA EUROPEA.**

(1862)

Lecciones II, VI y VII.

Bertrando Spaventa

(1817-1883)

[BERTRANDO SPAVENTA, *La filosofía italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, ed. a cargo de G. Gentile, 1908; y 2ª ed. en 1926, reimpresión por Sansoni, en Florencia, en 1972, en el vol. II de Obras de Spaventa, pp. 405-719. Prólogos de G. Gentile 1908, 1926; Lecciones II, VI y VII]

[407]

Prólogo a la primera edición

Giovanni Gentile (1908)

Este libro, que se vuelve a imprimir ahora con notas y un anexo de cartas del autor y de su hermano Silvio, que sirven para esclarecer su origen e intenciones, salió a la luz en Nápoles en 1862 bajo el título *Prolozione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli, 23 novem-*

*bre-23 dicembre 1861*¹ [«Prolusión e introducción a las clases de filosofía en la Universidad de Nápoles, 23 de noviembre-23 de diciembre de 1861»]. Título demasiado genérico, al menos hoy, y por eso lo he cambiado por el título más concreto que el propio tema del libro sugería: *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* [«La filosofía italiana en sus relaciones con la filosofía europea»]. De hecho, en 1862 en Nápoles, contra los filosofantes giobertinianos y nacionalistas, adversarios de la doctrina hegeliana inaugurada ese año en la Universidad, el título elegido por Spaventa tenía un evidente significado que poco a poco se ha ido oscureciendo cada vez más, mientras esa Universidad se ha convertido en lo que se ha convertido, hasta el punto de que ahora podría parecer un reproche o una ironía.²

Asimismo, la situación espiritual de la cultura italiana en la que nació este libro no puede decirse sustancialmente distinta de la presente. Y por eso el libro, respondiendo al deseo de muchos, vuelve a la luz aproximadamente medio siglo después. Han desaparecido todos los giobertinianos, y probablemente ya no existe nadie que tenga la obsesión de la filosofía nacional (quiero decir de una filosofía no contaminada por relaciones con la filosofía de otros pueblos). Pero mientras tanto todos vuelven a dirigir la mirada [408] —como hace medio siglo en Nápoles—, con espíritu entre curioso y ansioso, hacia Hegel; y muchos, consternados por las dificultades con las que Hegel se presenta siempre a las mentes más vigorosas, invocan a un Spaventa que muestre la vía para llegar a la comprensión de la parte vital de esa doctrina y para experimentar y saborear su verdad. En lugar de los giobertinianos estarán los positivistas, los pragmatistas, los neo-espiritualistas y otros muchos desequilibrados de la filosofía, de los que esta debe defenderse cada día, con la historia en la mano, demostrando los propios derechos adquiridos. En lugar de los nacionalistas hay otros adversarios, que, así como aquellos exigían la marca nacional, no están dispuestos a tomar en serio y a ponerse a estudiar una filosofía si no ven en ella la marca científica. Ésos también son representantes de la pereza intelectual y moral, que es el mayor obstáculo para quien quiera reanimar con intuiciones profundas y sinceras de la vida los estudios y el espíritu de una nación. Y así, *mutatis mutandis*, la

1. Napoli, Stab. Tip. di Federico Vitale, Largo Regina Coeli 2 e 4, 1862, pp. xii-214 in-8°.

2. Así escribía hace veinte años. Hoy las cosas han cambiado un poco. [Es una nota de Gentile de 1926. N. del T.]

cuestión que importa es hoy la misma que a finales de 1861 cuando Spaventa, iniciando su magisterio en Nápoles, se comprometía a promover un nuevo despertar especulativo en nuestro país: justificar la concepción de la filosofía como saber absoluto. Hoy quizás Spaventa se expresaría de otro modo, pero podría volver a escribir el mismo libro, solo añadiendo en medio algún capítulo sobre las tendencias filosóficas más recientes, que, por cierto, criticó en otros escritos posteriores.

El problema asume en este libro una forma histórica, y resulta de él una historia presentada esquemáticamente —la única que se tenga hasta la fecha— de la filosofía italiana en sus momentos principales. De hecho, para Spaventa toda la historia de la filosofía italiana —ya esbozada por él un año antes en una conferencia dictada en Bolonia³— se recoge precisamente en las diez clases de *Introduzione* hechas en el primer semestre de su magisterio napolitano, condensando en ellas sus estudios precedentes sobre Bruno, Campanella, Vico, Galluppi, Rosmini y [409] Gioberti. La precedente *Conferencia* es una introducción a esta historia. El *Schizzo d'una storia della logica* [Esbozo de una historia de la lógica] (que en la primera edición llamó simplemente *Appendice alla Introduzione* [Apéndice a la Introducción]) sirve como aclaración de las ricas y densas referencias a la filosofía alemana más reciente, hechas a propósito de la historia de la filosofía italiana, presentada, como era correcto hacer, en su conexión histórica con toda la filosofía europea.

Sin embargo, hay que reflexionar sobre el hecho de que el interés histórico, así como lo sentía Spaventa, no era distinto del interés estrictamente científico. El libro parece una polémica, pero es una investigación; parece una mera historia, pero es una fenomenología del espíritu, o sea, una verdadera filosofía. La polémica está, pero se reduce al matiz literario del libro, para entender el cual hay que remitirse a las condiciones de la cultura italiana, y especialmente napolitana, posterior a la renovación de dicha Universidad llevada a cabo por De Sanctis.⁴ Pero, considerando la sustancia de las cosas expuestas, es fácil advertir que cuando el autor busca en el Renacimiento los

3. Dicha conferencia tiene el mismo título que la segunda parte de este libro: *Carattere e sviluppo de la filos. ital. dal sec. XVI fino al nostro tempo* [Carácter y desarrollo de la filosofía italiana desde el siglo XVI hasta nuestros días]. Ha sido reimpresa en *Scritti filosofici* [Escritos filosóficos], en el vol. I [de las *Obras completas* de Spaventa editadas por G. Gentile], pp. 293-332. [Cfr. nota 11 en p. 292 *supra*. N. del T.]

4. Cfr. mi *Advertencia al Apéndice*.

primeros gérmenes de la filosofía moderna y estudia sus primeras andaduras en el subjetivismo de Campanella y en el naturalismo de Bruno, viendo casi anticipados en Italia, por una parte, a Descartes y Locke y, por otra, a Spinoza; que cuando escruta en Vico las oscuras referencias a una filosofía del espíritu no simplemente crítica, como sería en Kant, sino metafísica, como sería en Hegel, y ve así preanunciado en Italia casi todo el mundo del pensamiento moderno, que, habiéndose estructurado como sistema en Alemania, es a fin de cuentas el mundo de nuestro Galluppi, Rosmini y Gioberti, es fácil advertir que el autor ya no piensa en los pequeños adversarios ruidosos y murmuradores en el aula repleta de sus clases, sino que tiene en mente la historia del pensamiento moderno europeo, que indaga serena y objetivamente para reconstruir, para sí mismo antes que para los demás, su procedimiento necesario.

El libro había surgido en la mente del autor antes incluso de la esperanza de una cátedra allí en Nápoles, donde en 1847 el gobierno le había cerrado su estudio privado. Había surgido en un período de fervor espiritual en el que él sintió la necesidad de echar cuentas con la filosofía [410] italiana reciente, que durante tantos años había despreciado.⁵ En una carta del 13 de mayo de 1857 escribía a su hermano, aliviando así su aburrimiento mortal de la cadena perpetua, donde compartía, junto a Settembrini, desde hacía ya ocho años la feroz compañía de los asesinos:⁶ «Me preparo para escribir algo mejor, o peor, que las cosas que han sido escritas hasta ahora». Quería escribir un trabajo sobre la *Fenomenología* de Hegel, que leía y releía, escrutándola cada vez con mayor profundidad. «No me parece que una crítica de la filosofía italiana moderna pueda ser realmente útil sin la solución, y si no en la solución, del problema de la fenomenología. Lo que siempre te niegan es el saber absoluto. Por tanto, hay que elevarse a este saber y mostrar, al mismo tiempo, que los principios de sus filosofías son inferiores —y, por eso, grados que deben ser negados— al principio de la filosofía hegeliana... ¡Quién sabe si podré conseguirlo, al menos en parte!». Y el 13 de julio del mismo año, aclarando mejor el concepto de su nuevo trabajo, volvía a escribirle: «Te he

5. Cfr. el prólogo a *Logica e metafisica*, Bari, Laterza, 1911 [ahora en B. SPAVENTA, *Opere*, ed. G. Gentile, vol. III, pp. 9-33].

6. Esta carta y las que posteriormente citaremos pueden consultarse en B. CROCE, *S. Spaventa: Dal 1848 al 1861: lett., scritti, doc.*, Nápoles, Morano, 1898, p. 202 ss. [2ª ed., Bari 1923, p. 231 ss.].

dicho... que estaba trabajando en torno a la *Fenomenología*, y que lo difícil no solo era comprender el concepto y el método de esta, sino también encontrar una raíz en nuestra filosofía, un punto de apoyo para toda la crítica. Ahora tengo entre las manos a estos filósofos, incluido a Galluppi, y creo que he encontrado este punto de apoyo... ¿Qué es la conciencia en general, qué es el objeto de la *Fenomenología*? ¿Dónde puede encontrarse en Rosmini, Galluppi, etc. la conciencia sensible, que es el punto desde el que inicia la *Fenomenología*? ¿Ellos lo admiten, como lo admitía Hegel? Si lo admiten, no me importa que desde este punto lleguen a resultados distintos; la batalla y la crítica será precisamente en torno a lo que hay que hacer con este punto común para resolver el problema, que es más o menos el mismo para todos: la verdad del saber». Y se mostraba bastante satisfecho de haber descubierto la identidad de la certeza sensible hegeliana (unidad de universal y particular: *ist da*) con la sensación de Galluppi y con la percepción intelectual de [411] Rosmini. En una carta sucesiva, del 11 de octubre de 1857, añadía que la crítica de los filósofos italianos, que tenía intención de escribir, debía ser «un ensayo que poner en la introducción» de su trabajo sobre la *Fenomenología*: para «mostrar los vicios de las teorías del conocimiento de nuestros filósofos, que no se bastan a sí mismas y requieren otro tipo de solución, etc., mostrar, por tanto, la necesidad... de la fenomenología».

Pero a medida que estudiaba a estos filósofos, encontraba siempre otra cosa. Y el 25 de enero de 1858 informaba a su hermano: «Sigo trabajando sobre nuestros filósofos y veo o creo que veo tantas cosas que me llevaría mucho tiempo contártelas». Acabó por adentrarse en una larga crítica de Gioberti. De repente abrió un paréntesis «sobre el problema del conocimiento, y en general del espíritu, sin distinguir al humano del divino. ¿Cómo es posible el espíritu? Responden: es posible porque así lo ha hecho Dios. Como ves, no es una respuesta. Yo pregunto otra vez desde el principio: ¿cómo es posible el espíritu (es decir, Dios)? Este es el nuevo problema de la filosofía: el problema de la filosofía alemana. Y me parece que hasta ahora la mejor solución es la hegeliana... No sé si todo lo que he escrito está bien; en ciertos puntos he coincidido con Hegel, en otros, todavía no sé si estoy de acuerdo o no» (carta del 8 de marzo de 1858). — Cerrado este paréntesis, que no llegó a ser publicado, pero cuyas ideas pueden ser fácilmente encontradas en el presente volumen, regresó a Gioberti. Pero las *Póstumas* de este filósofo, salidas a la luz poco antes (1856-57), y entonces leídas por Spaventa, ayu-

daron a cambiar su actitud hacia el filósofo subalpino y el movimiento especulativo, del que él era casi la conclusión; y, en consecuencia, resultaron cambiados su juicio y su concepto de este movimiento. El 8 de febrero de 1858, releendo al viejo Gioberti, decía a su hermano: «Es inútil que te repita que no me gusta en absoluto, es más me desagrada cada vez más. No hay nada filosófico, aparte de un contenido farragoso, que a fin de cuentas se encuentra en todo sistema, incluso en la misma representación religiosa. De hecho, su sistema no es más que una continua representación: es una filosofía representativa». En cambio, el 2 de septiembre del mismo año: «Me he reconciliado un poco con este hombre. [412] En sus últimos escritos (póstumos) se despoja de muchas de las imperfecciones que encontraba en la primera forma de su sistema; y es curioso ver este desarrollo como una especie de crítica que su pensamiento hace de sí mismo». Y, pensándolo bien, reconocía que «ya hay algún germen del nuevo sistema en la primera forma, pero confuso y escondido». Sin embargo, ni siquiera la nueva forma del sistema de Gioberti podía bastar. En él sigue faltando la ciencia, el verdadero sistema. Procede por aforismos. «Pero se puede sacar un gran bien de ellos, porque el contenido es profundamente especulativo. Hay que expresar su pensamiento en su verdadera forma y mostrar que ciertas determinaciones extrínsecas, que después él mismo ha abandonado necesariamente en gran parte, están en contradicción con sus propios principios especulativos».

Estas revelaciones de las *Póstumas* giobertinianas vinieron de este modo a modificar el proyecto del trabajo que Spaventa tenía en mente. El estudio del nuevo Gioberti asumía tal proporción e importancia, que la crítica de los filósofos italianos, la cual tenía que ser solo una parte polémica de la introducción a su trabajo, pudo convertirse en una propedéutica a la ciencia, y una propedéutica apropiada para Italia, como tendría que haber sido el trabajo sobre la *Fenomenología*, que no llegó a ser escrito. Y es que en realidad la nueva forma del sistema de Gioberti ofrecía el modo de demostrar la necesidad de todo el proceso fenomenológico, que lleva la conciencia al grado de la ciencia absoluta, o sea, al punto de vista hegeliano: que era el fin que se había propuesto Spaventa. Y considerados conjuntamente los nuevos estudios sobre la filosofía italiana del XIX y los que había publicado sobre Bruno y Campanella entre 1854 y 1855, pudo comprender casi por entero la imagen de nuestro pensamiento entrelazado con el movimiento general de la especulación europea. De aquí esa fórmula de la «circulación del pensamien-

to italiano», que designa uno de los mayores resultados y de los más incontestables méritos de los estudios de B. Spaventa. El cual llegó, por tanto, a este concepto de la filosofía italiana con investigaciones totalmente libres de prejuicios y de toda preocupación polémica.

No obstante, entre los primeros movimientos del pensamiento durante la Unificación italiana [413] y su última etapa en el siglo XIX, se erguía como torre misteriosa y solitaria durante los siglos XVII y XVIII —que para Spaventa era prácticamente el período del exilio del pensamiento fuera de nuestro país—, la *Scienza nuova*. Pero, cuando para la conferencia de Bolonia Spaventa quiso presentar en un cuadro completo el carácter y el desarrollo de la filosofía italiana desde el Renacimiento hasta nuestros días, y volvió a estudiar con mayor atención y más maduro intelecto a su Vico, sobre el que ya había meditado largo tiempo, le pareció que este irradiaba una gran luz en ese momento crítico del pensamiento europeo en el que el viejo dogmatismo (la antigua metafísica del ser), falto como era del concepto de desarrollo y hechas las últimas pruebas con la monadología, estaba a punto de disolverse exhausto en el escepticismo de Hume y ceder el terreno a ese criticismo que habría de iniciar una metafísica, ya no del ser que es inmediatamente para sí (naturaleza), sino del espíritu que se hace gradualmente por sí y para sí. Entonces Vico le pareció el precursor de este nuevo mundo en virtud de su concepto de espíritu como desarrollo, junto al de la unidad de la Providencia divina con la humana, oscura afirmación de la exigencia moderna de una metafísica, para la cual la naturaleza, obra de Dios, no fuese otra respecto a la historia, obra de la mente, y para la que, por tanto, el desarrollo fuese único, y la naturaleza, un grado del espíritu. De este modo, la historia de la filosofía italiana quedaba cerrada para Spaventa: y era una historia que invitaba, con la fuerza de un procedimiento racional e ineluctable, a abrazar el principal resultado de la filosofía alemana moderna, efecto de una obra en la que todas las naciones europeas habían colaborado.

¿Pero se trataba sin más de una simple conclusión histórica? Admitiendo como exacta la interpretación que Spaventa hace de nuestros filósofos, ¿se deriva, por tanto, que su última conclusión es verdadera? En suma, ¿puede la historia ser tomada como argumento a favor de la verdad de una filosofía? ¿O la reconstrucción de Spaventa pretendía sin más llevar a cabo una revisión de títulos para establecer el exacto árbol genealógico de la filosofía italiana? — Ciertamente la historia como simple hecho no prueba nada. ¿Pero es quizás

la historia un puro y simple hecho? Vieja cuestión, que sin embargo no ha sido en absoluto cerrada, y que puede, mal entendida y mal resuelta, ser un obstáculo para la exacta comprensión y para un juicio [414] justo de la índole y valor de este libro. Ayuda recordar que Spaventa tenía puesta la atención en la *Fenomenología* hegeliana, que es también una historia de la filosofía, es más, en su conjunto, una filosofía de la historia, o sea, una demostración de la racionalidad del entero proceso del espíritu humano (*Weltgeist*): todos los sistemas, como todos los momentos de la civilización, están presentes en ella como grados necesarios, a través de los cuales el espíritu ha pasado (o pasa eternamente) para conquistar la plena conciencia de su propia actividad creativa. Pero, puesto que la historia de la filosofía no consiste en un registro de las opiniones que se han sucedido en las mentes de los pensadores (incluso en los catálogos de los viejos doxógrafos había un diseño y una crítica); la misma ley intrínseca de la historia de la filosofía debía conducir a Spaventa a concebir su construcción histórica como una demostración científica de lo que le parecía el principio más alto jamás alcanzado por la historia. Esa ley es que la filosofía y la historia de la filosofía, abstrayendo de las circunstancias literarias y las peculiaridades de los intereses de los autores, son la misma cosa;⁷ del mismo modo que lo racional es la misma realidad y viceversa. A través de la historia y a través del devenir (el modo del nacimiento [*la guisa del nascimento*]) no podemos no ver surgir y afirmarse la naturaleza de la realidad misma. Y por muy poca fe que se tenga en la racionalidad de la historia, no se puede dejar de presentar esta historia según la cantidad de racionalidad que estamos dispuestos a atribuirle, es decir, precisamente según la racionalidad de nuestra filosofía. El escéptico —se sabe— es dogmático a su modo; y si hace historia, incluye dentro su duro y árido dogmatismo, que es escepticismo, ni más ni menos que el dogmático. En breve, esta ley, puesto que es una ley, no tiene excepciones: y la excelencia del historiador, su vigor especulativo, su mente vivificadora y reconstructiva se miden por el mayor o menor grado en el que consigue realizar dicha ley. Ahora bien, en este libro de Spaventa, si se borrasen los nombres de los varios filósofos mencionados, y se considerasen las respectivas posiciones progresivas como [415] hipotéticas, se tendría, también en

7. A tal propósito me remito a mi escrito posterior *Il circolo della filosofia e della storia della filosofia* (1907) en el volumen *La riforma della dialettica hegeliana*, Principato, 1923.

la forma, una obra filosófica libre de todo carácter histórico. Solo con Bruno, la emoción que provoca en el alma del autor el destino del héroe del pensamiento, del heraldo y mártir de la nueva y libre filosofía, mueve la pluma de Spaventa a esbozar con pequeños trazos, propios de un maestro, su carácter moral. Pero incluso este, más que el retrato de una persona que ha vivido realmente, se diría que es la hipótesis del ideal del filósofo, contemplada y admirada por Bertrando Spaventa en la riqueza de su vida moral.

¿Se debe entonces concluir que esta historia, —sucinta, seca, casi esquelética, que ha mantenido su forma primitiva de apuntes para las clases, pero segura, acertada y definitiva en el diseño y en sus características singulares—, no es una historia en sentido estricto sino más bien una construcción ideal? — De hecho, no sería la primavera vez que esta historia es juzgada de ese modo. Sin embargo se trata de un juicio que *a priori* se puede considerar falso, ya que, en el fondo, se realiza desde el desconocimiento de la ley de la historia de la filosofía que hemos expuesto anteriormente. Y aún así, ese juicio contiene un parte de verdad, de la que hay que tomar conciencia. Esta verdad no es otra que de historias de la filosofía existen al menos dos: una parece que tiene por objeto, como esta de Spaventa, solo las ideas de los filósofos, es más las ideas del espíritu filosófico, único a través del tiempo y del espacio; la otra parece que tiene por objeto también a los diversos filósofos, con sus respectivas biografías unidas con las más variopintas condiciones de la civilización, en medio de las cuales los filósofos se formaron. Pero he dicho «parece» porque, en el primer caso, las ideas de los filósofos bien se sabe que son los mismos filósofos, cuya verdadera individualidad histórica consiste precisamente en el pensamiento que han conseguido pensar; y si su individualidad está ya unida a toda la civilización concomitante, sus ideas son, en sustancia, casi toda la realidad histórica de la época, recogida y como versada en su pensamiento. En el segundo caso, las condiciones sociales biográficas entran en la consideración del historiador como los presupuestos de la disposición espiritual en la que, en cada ocasión, surge el problema filosófico. Y, por eso, no tienen otro objetivo más que esclarecer la sucesión de los problemas filosóficos y el nacimiento de cada uno de ellos a partir de otro, es decir, la pura historia de las ideas.

En otros términos, una historia de las ideas comprende implícitamente una historia de la civilización en todas sus determinaciones, y se rige sobre el [416] valor de esta historia que presupone. Ahora bien, la historia de Spaventa es mera historia de ideas, en la que no aparece casi nunca la otra. Y no es que

despreciase a la otra, sino que su interés lo llevaba a la primera; y, obedeciendo al propio interés, ejercitaba un derecho propio de todo historiador e inalienable. La limitación de su investigación pasaría a ser ilegítima si diese origen a una falsificación de las doctrinas, entendidas según necesidades espirituales anacrónicas o de todas formas inexistentes y arbitrariamente supuestas. Pero, si Spaventa no tuvo jamás ocasión o ganas de escribir una historia circunstanciada de la filosofía, fue siempre guiado por un conocimiento profundo de las condiciones espirituales de los varios períodos y por un agudo sentido histórico. Basta recordar su crítica del trabajo de D'Ancona sobre Campanella.

En un solo punto quizás, pasando de la exposición de la lógica de las ideas, así como se fue realizando en la historia, a la consideración de las conexiones que el desarrollo de esta lógica tuvo con el estado general de los espíritus en Italia, no se ajusta, según mi parecer, a la verdad: donde sostiene que la razón del «vacío» que perduró en la filosofía italiana entre Campanella y Vico y, luego, entre Vico y Galluppi —vacío que hay que rellenar con la historia de la filosofía europea— hay que buscarlo en la falta de libertad de los italianos, oprimidos por la Iglesia católica que tenían en casa. «No nos han dejado hacer». Razón inexacta o, al menos, insuficiente, porque la condena de Galileo no impidió que este dejase tras de sí también en Italia una escuela de ciencia natural floreciente durante todo el siglo XVII y el siguiente. Y, por otra parte, el miedo a la Iglesia, del que se tienen pruebas indudables, no impidió a Descartes iniciar ese intrépido naturalismo, que debía dar lugar a Spinoza; ni las preocupaciones religiosas, sinceras y profundas, pudieron parar al divino intelecto de Vico en el camino de esa inspirada especulación, que con la casi inconsciencia y seguridad del espíritu juvenil mató —por usar las palabras de Spaventa— de un solo golpe al Dios del viejo teísmo, al naturalismo, al materialismo y al ateísmo. ¿Acaso Rosmini, filósofo de la restauración, que termina en el kantismo y en la *Teosofía*, se acerca a Hegel con miedo? ¿Y Gioberti, el neogüelfo Gioberti, que comienza sometien[417]do la filosofía a la religión y termina, también él, en el absoluto racionalismo? — La verdad es que el movimiento internacional de la cultura de los siglos XVII y XVIII distrajo a la mayor parte de los ingenios italianos de los problemas filosóficos. Fueron las ciencias naturales, las matemáticas, los estudios históricos, lo que atrajeron a las mayores inteligencias. Para la filosofía de la cultura general y de los profesores y de los pequeños escritores bastaban, y sobraban, las celebradas novedades ultramontanas o las respetadas tradiciones escolásticas jamás interrumpidas en nuestras universidades a lo largo de todos esos siglos.

Sin embargo, esto es un punto apenas mencionado en nuestro libro, que, por lo general, se atiene únicamente al hilo lógico de las ideas tal y como se desarrolla desde el inicio hasta el final de la historia de la filosofía europea, aunque fijándose especialmente en Italia. Y resulta, en conclusión, una historia de la filosofía moderna y, a la vez, una demostración del principio de la filosofía de Spaventa, a saber, de la solución dada por Hegel al problema fundamental de su lógica. Y, en este sentido, es una introducción al estudio de la filosofía hegeliana.

Nada mejor para decir con qué espíritu y con qué intención fue escrita esta introducción que las palabras del mismo autor en una de las últimas páginas de este libro, que es conveniente anticipar aquí como cierre de cuanto hemos dicho sobre la índole del libro y como vivo retrato de la actitud de nuestro filósofo hacia Hegel:

Antes de Hegel ningún filósofo ha explicado el conocer ni, por tanto, ha resuelto el problema de la lógica (el sistema de las categorías).

Con esto no quiero decir que la lógica de Hegel sea la lógica perfecta, absoluta, ni que su filosofía sea la última palabra del espíritu especulativo, ni que después de Hegel no nos quede otra cosa más que repetir o comentar mecánicamente sus deducciones como fórmulas sacramentales.

Puede ser que haya quien piense así. Para mí, si hay algo que aborrezco —creo que lo he dicho ya muchísimas veces— es precisamente la reproducción mecánica de las doctrinas de otros. En los filósofos, en los verdaderos filósofos, hay siempre algo por debajo, que es más que ellos mismos, y de lo que ellos no tienen conciencia. Se trata del germen de una nueva vida. Repetir maquinalmente a los filósofos es ahogar ese germen, [418] impedir que se desarrolle y se convierta en un nuevo y más perfecto sistema. Si Platón se hubiese limitado a repetir a Sócrates, no habríamos tenido el mundo de las ideas. Si Aristóteles hubiese repetido a Platón, no habríamos tenido el primer concepto de sustancia, de individualidad. Si Spinoza se hubiese limitado a repetir a Descartes, no habríamos tenido el primer concepto de Dios como simple causalidad, como identidad que es causa. Si Fichte hubiese repetido a Kant, no habríamos tenido el concepto de la autoconciencia, de la mentalidad. Si Schelling hubiese repetido a Fichte, no habríamos tenido el concepto de la identidad [de ser y pensamiento],⁸ como mentalidad, como razón.

8. El corchete es añadido de Giovanni Gentile [N. del T.]

Lo que quiero decir es esto: dado Fichte, o sea, admitido que el conocer es imposible sin la autoconciencia; y puesto Schelling, o sea, que el conocer no es real sin la identidad como autoconciencia o mentalidad, el único camino para resolver el problema del conocer, el problema de la lógica, es demostrar la identidad.

Para mí todo el valor de Hegel, aquí, es este: demostrar la identidad.⁹

Palermo, 1908.

Prólogo a la segunda edición

Giovanni Gentile (1926)

En esta edición se ha corregido minuciosamente el texto a partir de la edición de 1862 y se han añadido en nota las referencias a los pasajes de los filósofos del Renacimiento a los que el autor remite. Y, en general, las notas del editor, puestas siempre entre corchetes, han sido ligeramente retocadas o aumentadas.

Roma, 2 de febrero de 1926.

9. El texto de Spaventa citado por Gentile pertenece al apéndice del libro: *Schizzo di una storia della logica*, capítulo E) *Hegel*, § 2. En la edición de las obras completas se encuentra en el vol. 2, pp. 641-642. El texto continuaba introduciendo el que será el principal problema de la filosofía de Spaventa y que, a su vez, heredará Gentile: «¿La ha demostrado realmente? Esa es otra cuestión». Gentile responde a esta pregunta en su obra *La riforma della dialettica hegeliana*: «Ese es el camino que queda aún por recorrer después de Spaventa, el cual tiene el mérito de habernos conducido hasta su inicio» (3ª ed., Florencia, Sansoni, 1954, p. 39). [N. del T.]

LA FILOSOFÍA ITALIANA EN SUS RELACIONES CON LA FILOSOFÍA EUROPEA. (1862)

Lección II

Bertrando Spaventa

[466]

SEGUNDA LECCIÓN

La antigua filosofía italiana — La antiquissima Italorum sapientia de Vico — *Crítica de esta hipótesis.*

Debo exponer, como introducción a la filosofía y como el camino más seguro para vencer uno de nuestros más tenaces prejuicios, los principales momentos de la historia de nuestro pensamiento desde el Renacimiento hasta nuestros días, es decir, determinar el *carácter y el desarrollo* de nuestra filosofía.

Digo desde el Renacimiento hasta nuestros días, porque lo que se llama filosofía *itálica* en la antigüedad (pitagóricos, eleatas) pertenece a la filosofía griega y, por otra parte, apenas es un rudimento de esta. Renovar hoy el pitagorismo o el eleatismo sería lo mismo que volver a la infancia de la filosofía. De hecho, la filosofía presocrática o natural, de la que son parte esas filosofías, empieza con la búsqueda de la *esencia* universal de la existencia natural, del mundo fenoménico (*fenomenale*), y la pone en un ente inmediato, en una sustancia inmóvil: determinada progresivamente como *materia* (jonios), como *número* (pitagóricos), como *puro ser* (eleatas). Pero estas tres soluciones no explican el movimiento y el devenir del mundo natu-

PRIMERA LECCIÓN. Motivo y objeto de la introducción — Prejuicio de nuestra conciencia nacional — Necesidad de una historia del pensamiento italiano en su relación con el pensamiento europeo. [N. del T., resumen tomado de la edición]

ral, por lo que fue necesario un nuevo desarrollo de la especulación (Heráclito, los atomistas y Empédocles, Anaxágoras).

[467] En segundo lugar, lo que se llama filosofía romana —y se debe llamar *greco-romana*— como romana es muy poca cosa. Cicerón es un filósofo popular, ecléctico;¹⁰ Marco Aurelio era también popular, y estoico, etcétera.¹¹

Nuestros brahmanes, en la piadosa intención de rechazar como ilegítimo y espurio todo ese poco progreso que ha hecho el espíritu humano y, en consecuencia, —desgraciadamente— también nosotros italianos desde varios cientos de años, no satisfechos de la antigüedad histórica de los pitagóricos, han recurrido al mito de una *antiquísima* filosofía itálica. Y ciertamente los hay que se imaginan una Academia, un Peripato, una Estoa en los tiempos áureos de Saturno, cuando el agua de los arroyos, y creo que también la filosofía, era leche y miel.

A quien duda de este descubrimiento, éstos responden: «Lo ha dicho Giambattista Vico; lee el libro: *De antiquissima Italorum sapientia*.¹² ¿Pretendes quizás saber más que Vico?»

Yo también he ojeado este libro de Vico; y debo confesaros lo que pienso sobre él, dejando a cualquiera la misma libertad de decir ingenuamente que yo sé más que Vico.

Vico dice:

*Dum linguae latinae origines meditarer, multorum bene sane verborum tan doctas animadverti, ut non a vulgari populi usu, sed interiori aliqua doctrina, profecta esse videantur.*¹³

Ahora bien, esta *interior doctrina*, reconstruida por Vico y revisada, corregida y mejorada *ad usum puerorum* por nuestros brahmanes, ¡es precisamente la *antiquísima filosofía* italiana!

10. Cfr. *Prolusión*, pp. 432-433.

11. Señalamos, y valga para las restantes, que estas formas abreviadas servían al autor como apunte que debía posteriormente desarrollar en sus clases. [Nota del editor G. Gentile]

12. Francisco J. Navarro Gómez publicó una traducción al español como *La antiquísima sabiduría de los italianos* en esta revista *Cuadernos sobre Vico*, n. 11-12 (1999-2000), pp. 443-483, más tarde revisada y recogida en G.B. VICO, *Obras. Oraciones inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos*, Barcelona, Anthropos, 2002, pp. 127-192. Spaventa la cita directamente en latín, y así lo reflejaremos en nuestra presente traducción, confrontando nosotros la edición latín-italiano en G.B. VICO, *Opere filosofiche*, a cargo de Paolo Cristofolini, Florencia, Sansoni, 1971. En nota a pie de página aportaremos la traducción de Navarro con ligeras modificaciones. [N. del T.]

13. «Mientras meditaba sobre los orígenes de la lengua latina, advertí que los de muchísimas palabras son, ciertamente, tan doctos que no parecen estas emanar de un vulgar uso del pueblo, sino de alguna doctrina interior» (Cristofolini, p. 57; Navarro, p. 129). [N. del T.]

La búsqueda de Vico, entendida en un sentido general, y como es [468] expresada en el pasaje citado, equivaldría a admitir y contraponer entre sí dos orígenes de la lengua latina y, creo, de toda lengua originaria como esa: a saber, el uso vulgar del pueblo y la doctrina interior. Ahora bien, que en la lengua haya una doctrina interior, —que la haya más o menos en toda lengua— no se puede negar. Pero la cuestión es ver si esta doctrina interior es lo que se llama propiamente doctrina, o sea, un saber o conciencia reflexiva, culta, filosófica, como dice la cita de Vico o, por el contrario, solo una doctrina, por decirlo así, inconsciente, espontánea y propia del espíritu originario de todo pueblo que habla: la doctrina que está contenida necesariamente en el uso vulgar y sin la cual el mismo hablar —el uso vulgar, popular, nacional de la palabra— no sería posible.

El hombre habla, porque es hombre, es decir, pensamiento, razón, espíritu. La palabra no es una parte del espíritu, sino el espíritu, todo el espíritu, como palabra. El hombre, la sociedad, el pueblo, el espíritu que habla, pone en la palabra su representación o intuición originaria de las cosas y de sí mismo, de su existencia, de las relaciones de su vida y, en general, del mundo, del universo. La palabra es ella misma un mundo; es el universo en cuanto representado e imaginado originariamente por el espíritu. Esta imaginación —este mundo imaginado— es en sí pensamiento, razón, pero todavía no subsiste como pensamiento, como razón; es una doctrina interior, un organismo, un sistema, pero que todavía no subsiste como reflexión, ciencia, filosofía: como verdadera doctrina. Para que esta imaginación llegue a ser verdadera doctrina en el desarrollo de la vida de un pueblo, para que la intuición originaria llegue a ser conciencia plena y reflexiva, o sea, ciencia, hace falta un largo trabajo de la reflexión. La filosofía es el último grado de la reflexión.

Tal es el concepto que Vico tiene de la lengua y también de la [469] filosofía en la *Scienza nuova*. El origen de la lengua es uno; y es el espíritu como representación o imaginación del universo. Cito un solo pasaje:

Los *universales fantásticos* fueron dictados de forma natural por esa propiedad innata de la mente humana de recrearse en lo *uniforme*; lo cual no pudiéndolo hacer con la *abstracción por géneros*, lo hicieron con la *fantasía por representaciones*. A estos *universales poéticos* reducían todas las especies particulares, pertenecientes a cada género. [...] Estos *géneros fantásticos*, habiéndose habituado sucesiva-

mente la mente a *abstraer* las formas y las propiedades de los sujetos, pasaron a *géneros inteligibles*; por lo que después llegaron los filósofos.¹⁴

El *universal* o género fantástico, poético o mítico, sobre el que discurre Vico, es precisamente la *palabra*, es decir, el espíritu o la *mente* como palabra. Es la mente que ya no es simple sentido (impresión sensible, *cuerpo*, *tiempos mudos*) y no es todavía verdadera mente (*razón humana totalmente desplegada*, VERDAD *de las ideas*), sino que es solo *lenguaje*, CIERTAS *ideas*, *fórmulas de palabras*.¹⁵ universal, que no es el verdadero universal ni el simple particular, sino universal *imaginado*, *no pensado*. En este pasaje, en este concepto de *universal fantástico* está toda la teoría de la palabra.

Ahora bien, ¿qué quiere decir que este género pasa a género inteligible y que así llegan los filósofos? Quiere decir que esas palabras que Vico en la *Antiquissima Italorum sapientia* considera originadas a partir de una doctrina interior (a partir de una sabiduría retomada,¹⁶ filosófica, no vulgar) — todas las determinaciones de las que constan su metafísica, *verum*, *factum*, *genus*, *forma*, *species*, *individuum*, *causa*, etc.— eran al principio, más o menos, géneros fantásticos, [470] es decir, sabiduría vulgar y luego pasaron a inteligibles. El mismo Vico en la *Scienza nuova* se burla y no cree en la sabiduría retomada de los orígenes. Yo casi diría que el *pasar* de esas determinaciones a nociones inteligibles es el propio libro de Vico, ya que esa antiquísima *metafísica* de los italianos no parece que haya existido jamás. Vico determina así en la *Scienza nuova* el desarrollo del espíritu: de la *religión* (lenguaje, mito) a las *repúblicas* (Estado); de estas a las leyes, y de las leyes a la *filosofía*. La filosofía es la corona del desarrollo.

No obstante, yo no pretendo negar que la formación de ciertas palabras, como las que Vico recoge en el Proemio: *ens*, *essentia*, *substantia*, etc.,

14. El autor cita la edición de la *Scienza nuova* editada por Francesco Predari, Turín, tipogr. Economica, 1852, en la «Biblioteca dei Comuni italiani». La cita está en pp. 410-1. [Nota del editor G. Gentile]

La traducción es nuestra. El original italiano citado por Spaventa (sin los corchetes) es: «*Gli universali fantastici furono dettati naturalmente da quella innata proprietà della mente umana di dilettersi dell'uniforme*; lo che non potendo fare coll'*astrazione per generi*, il fecero colla *fantasia per ritratti*; ai quali *universali poetici* riducevano tutte le particolari specie a ciascun genere appartenenti. [...] I quali *generi fantastici*, con avvezzarsi poscia la mente umana ad *astrarre* le forme e le proprietà de' subietti, passarono in *generi intelligibili*; onde provennero appresso i *filosofi*» (SN30, 392; SN44, 418-419). [N. del T.]

15. *Scienza nuova*, pp. 466-7. [Nota de Spaventa según la edición indicada por Gentile en la nota precedente]

16. Con esta expresión traducimos el término viquiano *sapienza risposta*. [N. del T.]

presupongan necesariamente una cultura filosófica. Es un hecho que los latinos, aprendiendo la filosofía griega, las formaron para expresar en su lenguaje ὄν, οὐσία, etc.¹⁷ Pero no se debe confundir la naturaleza de tales palabras, que son muy abstractas, con la de las voces, a partir de las cuales Vico quiere deducir la antiquísima sabiduría de los italianos. *Ens, essentia, substantia*, etc. presuponen no solo un alto grado de reflexión, sino también las voces primitivas *esse, sub, stare*, etc.; del mismo modo que *generalis* presupone la voz *genus*; y *possibilitas*, la voz *posse*, etc. Pero eso no quiere decir que estas voces, y en general todas las aportadas por Vico, presupongan una doctrina filosófica. ¿quién puede afirmar que para decir *esse, sub, stare*, etc. hiciese falta ser antes filósofo?

Por tanto, si la investigación de Vico en su generalidad tiene algún sentido, es este: establecer la relación entre la lengua y el pensamiento de una nación; es decir, dada la lengua, investigar cuál puede ser, más o menos y siempre dentro de ciertos límites, el carácter general de la especulación a lo largo del tiempo. El resultado de esta investigación es una especie de *pronóstico*, que si es tomado como *realidad histórica* que precede o acompaña [471] la formación y el desarrollo primitivo de la lengua, contradice la naturaleza del espíritu y —lo cual es quizás lo que más importa a algunos— contradice el principal concepto de la *Scienza nuova*. Sería lo mismo que decir, en contra de Vico, que los géneros inteligibles preceden o acompañan a los géneros fantásticos.

Pero, aún entendiendo así la cuestión, para que ese pronóstico en su misma generalidad se realice, son necesarias ciertas condiciones que no siempre se dan. Y la principal de ellas es que la nación viva como en un campo cerrado, completamente aparte, en su soledad, y que no suceda nada —que no se dé ninguna casualidad o necesidad más universal bajo la forma de casualidad— que modifique o cambie de algún modo su dirección. En realidad parece que a este estado de aislamiento patriarcal quieran reducirnos esos que con tanto esfuerzo intentan resucitar a un muerto que nunca ha estado vivo; o, si alguna vez ha estado vivo, lo cual no parece, es una persona completamente distinta y de una raza completamente distinta a la que ellos se imaginan.

De hecho, a fin de cuentas, ¿en qué consiste esta *antiquísima* filosofía de los italianos? ¿dónde ha nacido? ¿quién fue su autor?

17. Cfr. Prantl, *Gesch. D. Log.*, t. I, secc. VIII.

El sentido propio y particular de la investigación de Vico es el siguiente.

Dos hechos son ciertos. El primero es que *muchas voces en el latín original son tan cultas que no pueden haber surgido del uso del vulgo, sino más bien de alguna doctrina intrínseca*. El segundo es que los antiguos romanos, hasta los tiempos de Pirro, *desconocían cualquier tipo de ciencia* y atendieron solo a la agricultura y a las cosas de la guerra. A partir de estos dos hechos juntos, se debe inferir que los romanos no han creado ellos mismos esas voces sino que las han recibido de otras naciones colindantes y las han usado así, tan cargadas de sentimientos filosóficos, sin entender la fuerza de su significado; y que tales sentimientos, propios de estas naciones, han formado el tesoro antiquísimo de la sabiduría itálica.

Considerando el significado general de la investigación, ya he dicho suficiente sobre el primero de estos hechos. Y además, si este hecho no es verdad, la conclusión de Vico no es correcta. Si, donde quiera que haya palabras, que después se demuestran cargadas de cierta doctrina, o incluso de un sentimiento filosófico, se tuviese que presuponer originalmente la existencia de una *filosofía*, no sabría cómo se podría empezar a filosofar, ni tampoco a hablar. Es doctrina o sabiduría la intuición o la representación contenida en la palabra o en el mito; y, sin embargo, la palabra y el mito no son todavía la filosofía. Vico resuelve, en lo relativo a los romanos, la dificultad de la existencia de esas palabras, suponiendo que habrían sido creadas por filósofos de otras naciones; pero la dificultad renace con toda su fuerza respecto a esas mismas naciones. ¿Cómo se formaron tales palabras en el seno de estas naciones? Por cierta doctrina interior, es decir, por obra de filósofos. ¿Y cómo fue posible esa filosofía antes de esas palabras, es decir, cómo, por ejemplo, se pudo ver antes el concepto propio y filosófico de *género*, de *especie*, de *causa*, etc. sin las palabras *genus*, *species*, *causa*, etc. y crear tales palabras después de haber *pensado los conceptos*? Admitir que ha habido hombres en el seno de estas naciones, que primero han *pensado los conceptos* y luego han formado, es más, creado las palabras, equivale a separar absolutamente estos hombres —los filósofos (debo decir los primeros filósofos)— de la vida de sus propias naciones, ya que el primer nexo común es precisamente la lengua. Una filosofía primitiva, que no presuponga la palabra nacional (o sea, la palabra), no es doctrina *intrínseca*, sino *extrínseca* a la nación; y en cuanto *extrínseca*, presupone otras naciones más antiguas y otros filósofos, y así hasta llegar a un filósofo absolutamente primero que primero haya *pensado* sin hablar, y que haya *hablado* después

de haber pensado. Este primer filósofo no puede ser más que el primer hombre, es más, [473] Dios mismo, y así la verdadera y antiquísima filosofía, no solo nuestra, de nosotros los italianos, sino *común* (contra la intención de nuestros *separatistas*) a todos los pueblos del mundo, sería la mismísima filosofía del Edén: filosofía no *itálica*, sino *preadánica*. Esta hipótesis, que pone del revés todo el camino natural del espíritu humano, y al que lleva necesariamente la primera afirmación de Vico, no explica nada, ni la palabra ni la filosofía. Infunde en el cerebro de los hombres y de las naciones los conceptos y las palabras, como el primer alimento es puesto por las madres en la boca de los hijos: el hombre piensa y habla, no porque esa es su naturaleza íntima, sino porque otro, obrando desde fuera, le hace pensar y hablar. Podría no pensar ni hablar, y aún así ser todavía hombre. De este modo, se puede decir de todos los pueblos lo que Vico dice de los antiguos romanos: «hablaron lengua de filósofos sin ser filósofos». ¹⁸

Creo que no puede haber una doctrina más falsa y más contraria, repito, a todo el espíritu de la *Scienza nuova*. Un pueblo que no entiende nada de filosofía y no siente en absoluto la necesidad de filosofar, asume de otro pueblo una serie de palabras filosóficas, las usa, las introduce en el tesoro de su lengua, ¡y mientras tanto no entiende lo que dice! ¿Pero por qué las asume y las usa? Las palabras se toman prestadas y se usan cuando se siente alguna necesidad de la cosa expresada por esas palabras. Y con las palabras se toma la cosa. Tomar las palabras sin la cosa no me parece posible. ¿Por qué los romanos a partir de las voces *esse*, *genus*, *substare*, etc. formaron *essentia*, *generalis*, *substantia*, etc.? Porque ya habían *aprehendido los conceptos* y las voces correspondientes de los griegos; [474] y entendían más o menos tales conceptos. Ahora bien, el caso del que habla Vico es muy distinto. No se trata de tomar conceptos y después formar, según la índole de la propia lengua y a partir de voces de la propia lengua, las palabras; sino que se trata de tomar palabras *originales* extranjeras, así, sin los conceptos y sin la necesidad de tales conceptos. ¡Y qué palabras! *Genus*, *forma*, *anima*, etc. A los escritores del *Giornale de' letterati d'Italia*, los cuales echaban en falta que Vico hubiese *aportado pasajes donde la voz genus significase* forma etc., Vico responde: «Del modo en que ustedes me piden las pruebas de los orígenes, yo habría obtenido la antigua sabiduría de Italia a par-

18. G.B. Vico, *Seconda risposta al Giornale dei letterati d'Italia*, en *Opere filosofiche*, ed. P. Cristofolini, Sansoni, Firenze 1971, p. 149: «parlarono lingua di filosofi senza esser filosofi». [N. del T.]

tir de esas voces latinas, y no a partir de los orígenes de estas, que es mi propósito». ¹⁹ Estos orígenes —al menos aquellos a partir de los cuales Vico obtiene nuestra antigua sabiduría— no son, por tanto, para él latinos. ¿Y de qué nación son? ¿De quién los recibieron los antiguos romanos?

Vico en el Proemio dice: de dos naciones, a saber de los Jonios y de los Etruscos.

*Nationes autem doctas, a quibus eas locutiones accipere possent [Romani], duas invenio, Iones et Hetruscos. [...] In Ionibus Italica philosophorum secta, et quidem doctissima praestantissimaque floruit. Hetruscos autem eruditissimam gentem [...]. Ab Ionibus bonam et magnam linguae partem ad Latinos importatam ethymologica testatum faciunt. Ab Hetruscis autem religiones Deorum, et cum iis locutiones etiam sacras, et pontificia verba Romanos accersisse, constat. Quamobrem certo coniicio ab ea utraque gente doctas verborum origines Latinorum provenisse; et ea de caussa animum adieci ad antiquissimam Italorum sapientiam ex ipsius latinae linguae originibus eruendam.*²⁰

En la segunda respuesta al *Giornale dei Letterati* Vico explica mejor, es más, debería decir, corrige esta conjetura suya.

Retomarla [nuestra antigua [475] sabiduría] de Jonia y de la escuela pitagórica no equivalía a investigar la filosofía antiquísima de Italia, sino una nueva filosofía griega [...] Efectivamente la retomo de Pitágoras, pero no sostengo que provenga de Grecia. Es más, sostengo que es más antigua que la de Grecia. [...] Cuando en Egipto florecía aquel gigantesco imperio que se extendía por casi todo Oriente y por África [...] es verosímil, es más, cosa necesaria que los egipcios, gobernando todo el mar interno, fácilmente hayan fundado colonias por sus costas y de este modo hayan llevado a la Toscana su filosofía. Y, habiéndose formado después un gran reino en esa región, [...] es

19. «In cotal guisa, nella quale voi richiedete da me le pruove delle origini, io avrei ritratto l'antica sapienza d'Italia da esse voci latine, non dalle origini loro: che è il mio argomento», *Seconda risposta...*, cit., p. 154. [N. del T.]

20. «Y encuentro que son dos las naciones doctas de quienes pudieron recibir las: los jonios y los etruscos. [...] Entre los jonios floreció la escuela filosófica italiana, muy docta, sin duda, y eminente. Los etruscos, por su parte, fueron un pueblo muy erudito [...]. La etimología, de un lado, da testimonio de que buena y gran parte de la lengua fue importada de los jonios a los latinos. Y consta, de otro lado, que de los etruscos se procuraron los romanos el culto a los dioses —y con él también las locuciones sacras— y las palabras pontificias. Por ello con certeza conjeturo que los doctos orígenes de las palabras latinas provinieron de ambos pueblos; y por esta causa me di a desvelar la antiquísima sabiduría de los italianos, partiendo desde los orígenes de la propia lengua latina» (Cristofolini, p. 57; Navarro, p. 130). [N. del T.]

necesario que también se haya difundido la lengua y que de ella hayan cogido más los pueblos más cercanos del Lacio. [...] Ahora bien, por todo lo razonado, me atrevo a afirmar decididamente que Pitágoras no trajo a Italia su doctrina desde Jonia [...]; sino que, habiéndolo llevado a Italia el deseo de adquirir nuevos conocimientos, y habiendo aquí aprendido la filosofía italiana y habiendo así conseguido una gran sabiduría, decidió quedarse en la Magna Grecia, en Crotona, y fundar allí su escuela [...]. Así pues, si existe alguna voz de sabio significado cuyo origen venga de ahí (*ab Ionibus bonam magnamque linguae partem ad Latinos portatam ethymologica testatum faciunt*)²¹, se debe considerar que fue llevada mucho antes desde la Toscana a la Magna Grecia, y antes que a la Magna Grecia, al Lacio.²²

(Es decir, ya no, como había dicho en el Proemio, desde la Jonia, y por tanto desde la Magna Grecia al Lacio, sino más bien del Lacio a la Magna Grecia, o al menos a ambas regiones desde Etruria sucesiva o contemporáneamente, pero sin que pasase de una a otra).²³

[476] Por tanto, según Vico, el pitagorismo —esa por todos los historiadores de la filosofía reconocida concordemente como la más antigua filosofía italiana (de la Italia griega)— no solo no tiene *originalmente* nada griego, sino que su autor no es ni siquiera Pitágoras. Y no en el sentido de que, como quieren algunos, haya sido creada después de Pitágoras por pitagóricos, sino que ya existía —¡quién sabe cuánto tiempo!— antes del propio Pitágoras. Pitágoras, cuando desembarcó en Italia, la encontró ya completa y hecha. La habían inventado los etruscos, es más había sido traída por mar desde Egipto, ya que parece que la opinión de Vico sobre los etruscos es que eran egipcios, de manera que esa que nosotros llamamos filosofía italiana, en sus orígenes es egipcia. Y nosotros debemos seguir siendo egipcios, si no queremos dejar de ser italianos. ¡He aquí de lo que se trata! —Cito el mismo ejemplo de Vico. No hace falta buscar, dicen los ‘Letterati d’Italia’, *anima* y *animus* en Egipto. Mirad la voz griega ἄνεμος y os convenceréis de que los griegos la llevaron a Italia—. Y Vico responde: «De las demostraciones hechas ahí se puede deducir fácil-

21. Palabras, como ya hemos visto, de Vico en el Proemio al *De antiq.* Inciso, al igual que la nota, añadido por Spaventa: «la etimología da testimonio de que buena y gran parte de la lengua fue importada de los jonios a los latinos» (Cristofolini, p. 59; Navarro, p. 130). [N. del T.]

22. *Seconda risposta*, en *Opere*, pp. 147-148.

23. Cfr. *Seconda risposta*, en *Opere*, p. 149 y ss.: «la antigua lengua etrusca estaba esparcida por todos los pueblos de Italia y también en la Magna Grecia».

mente [!] que los antiquísimos egipcios que llevaron a Italia tal voz en tal sentimiento [de aire], la habían llevado del mismo modo a Grecia. De este modo, estas dos naciones usaron esta voz *sin tener ningún comercio entre ellas*».²⁴ Si los Letterati hubiesen dicho: *genus* es lo mismo que γένος, Vico habría respondido lo mismo: los egipcios llevaron la misma voz a Grecia y a Italia.

Este no es el lugar donde mostrar cuán contraria es esta hipótesis a la historia y a la filología. Me conformaré con hacer solo algunas observaciones.

1. El pitagorismo —así como lo conocemos por la historia de la filosofía, y no como lo conjetura Vico— es una estricta creación del espíritu griego, [477] especialmente del dórico. 2. En los tiempos de los que habla Vico, los egipcios todavía no viajaban por mar y, por eso, no podían llevar *su filosofía* a la Toscana.²⁵ 3. Los primeros etruscos en Italia tenían tan poca cultura que no se puede suponer razonablemente, no digo ya que fuesen filósofos, sino ni siquiera que hubiesen podido llegar por mar.²⁶ 4. Todas las investigaciones hechas hasta ahora sobre su lengua no han conseguido aún clasificarla, y por eso no se puede conjeturar nada cierto sobre su origen nacional. 5. Es cierto que los etruscos llegaron a un alto grado de cultura, pero no es menos cierto que esta cultura no tuvo sobre las costumbres o, al menos, sobre la lengua de los *antiguos romanos* esa *esencial* influencia que se ha querido creer.²⁷ Que los romanos tomaron de los etruscos la *religión*, e incluso un arte de *batallar solos frente al mundo*, etc.; que, en suma, toda la sabiduría de los romanos consistió en hacer un buen uso de los frutos de la doctrina ajena y mantener la ignorancia,²⁸ todo eso es una exageración, por no decir otra cosa.²⁹

Lo que es digno de nota en la investigación de Vico es que no se conforma con los orígenes griegos. En su tiempo todavía se creía que el latín derivase del griego. Vico, en cambio, busca un origen más antiguo: un origen común a los latinos y a los griegos, ¡y no sabe encontrarlo más que en Egipto! Si Vico hubiese sabido todo lo que ahora se sabe de lengua, de filo-

24. *Seconda risposta*, en *Opere*, p. 154. [N. del T.: los añadidos son de Spaventa]

25. Cfr. MOMMSEN, *Roem. Gesch.*, I, 118.

26. *Ibid.*, 111.

27. *Ibid.*, 115.

28. *Risposta seconda*.

29. Cfr. MOMMSEN, 115, 116, 164-5. Vico, después de haber dicho en la *Seconda risposta* que los romanos tomaron las leyes de los espartanos y de los atenienses, en la *Scienza nuova* (cfr. en especial *Scritti inediti di Vico*, ed. Del Giudice, Nápoles, 1862) defiende la tesis opuesta.

logía e historia, e incluso menos, no nos habría hablado de Egipto ni tampoco de la necesidad de una antiquísima sabiduría para la creación de esas palabras suyas. Él habría visto –conformemente al verdadero concepto de lengua en la *Scienza nuova*– que toda la sabiduría, [478] por ejemplo de las palabras *genus* y *mens*, consiste en la *intuición* primitiva y común a todos los pueblos de nuestra estirpe, contenida en las raíces *gen* (sánscrito: *gan*; griego: γιν) y *men* (sánscrito: *man*; griego: μνα), etc.

Que Vico, hace un siglo y medio, se haya equivocado, se explica por sí solo, pero que ahora, después de tanto tiempo y tantos progresos en todo, se vuelvan a cometer los mismos errores, es lo que yo no puedo entender. O, más bien, lo entiendo: se trata de consagrar el sistema de las castas ¡y la autoridad de Vico debe servir a este pío propósito! Por tanto, nosotros, para honrar a Vico, debemos ser etruscos, es más, egipcios en materia de filosofía. ¿Pero por qué no también en materia de religión? La filosofía egipcia debía de tener una íntima relación con la religión egipcia, y no entiendo por qué la religión tendría que ser más universal y menos nacional que la filosofía. Eso es lo que quería que me explicasen nuestros brahmanes.

Por lo que a mí se refiere, no tengo ninguna necesidad de decir que respeto a Vico, pero creo al mismo tiempo que el mayor honor que se le puede hacer es el de dejar de lado sus errores y desarrollar y ampliar con todas las ayudas de las nuevas investigaciones lo que hay de verdadero en la *Scienza nuova*. Actuando de otro modo, hacemos reír a *nuestros enemigos*, a los extranjeros; y espero que, cuando todos estos prejuicios hayan pasado, se rían también nuestros nietos.

Ahora concluyo esta lección ya demasiado larga y digo que en la exposición del pensamiento italiano no puedo comenzar por la *antiquissima Italarum sapientia*, por la sencilla razón de que jamás existió. La sabiduría contenida en el libro del que he hablado será la metafísica de Vico, pero falta tanto para que sea la de los etruscos y la de los egipcios que no [479] es ni siquiera la de los pitagóricos. Y tampoco empiezo por los pitagóricos, porque su filosofía es parte de la filosofía griega. No empiezo por la Escolástica, porque la Escolástica pertenece a todas las naciones europeas. No puedo empezar, por tanto, más que por la filosofía del Renacimiento.

LA FILOSOFÍA ITALIANA EN SUS RELACIONES CON LA FILOSOFÍA EUROPEA. (1862) Lección VI

Bertrando Spaventa

[524]

SEXTA LECCIÓN: GIAMBATTISTA VICO

A) Defecto de la doctrina de Giordano Bruno. — Paso de Bruno y Campanella a Vico. — B) El nuevo concepto de *unidad del espíritu*. — De nuevo Bruno, Spinoza y Vico. — C) El concepto de *desarrollo*. — Esquema lógico: La psique individual; la psique nacional; la humanidad. — Valor y defecto de Vico. — D) Oscuridad de Vico.

A) Defecto de la doctrina de Giordano Bruno

De Bruno y Campanella a Vico pasa aproximadamente un siglo. En todo este tiempo no hay ningún filósofo verdaderamente original en Italia; a Italia no pertenece ninguna nueva idea. Descartes, Spinoza, Locke, Leibniz no son italianos. O más bien, los nuevos gérmenes, nacidos en Italia, se conformaron libremente en sistemas fuera de nuestro país. Bruno deviene Spinoza; Campanella, Descartes y (en cuanto telesiano) Locke; la mónada de Bruno, transfigurada en el *esse cognoscere* de Campanella, deviene la mónada de Leibniz (representación absoluta de lo múltiple en la unidad del pensamiento).

Desde Bruno y Campanella hasta Vico hay, por tanto, como un *vacío* en la historia de nuestro pensamiento. Para que Vico pueda ser bien comprendido, hay que rellenar ese vacío con la historia de la filosofía europea.

TERCERA LECCIÓN: EL RENACIMIENTO. I. Su diferencia respecto a la Escolástica. — II. Características principales de la nueva filosofía en los filósofos del Renacimiento: Cusano, Pletone, Valla, Agricola, Ficino, Pico, Zorzi, Reuchlin, Tomeo, Achillini, Pomponazzi, Vives, Nizolio, Melantone, Paracelso, Telesio, Patrizio, Cesalpino, Zabarella, Cremonini. CUARTA LECCIÓN: TOMMASO CAMPANELLA. Concepto de Restauración católica. — Carácter general de la filosofía de Campanella. QUINTA LECCIÓN: GIORDANO BRUNO. A) Carácter y destino de Bruno. — Diferencia de su filosofía de la de Campanella. — B) Spinoza. — C) Bruno precursor de Spinoza: Dios como sustancia causa. [N. del T., resúmenes tomados de la edición]

Puestos Bruno y Campanella, se ve, entonces, la necesidad de Vico; pero para que Vico *naciese*, la *necesidad* de su nacimiento tenía que manifestarse y convertirse en una *realidad histórica*: un *hecho* en la vida del pensamiento humano. Eso es como decir que tenían que mostrarse en toda su [525] realidad los defectos de la *posición* de Campanella y de Bruno; es más, primero tenía que realizarse esta posición.

La posición era esta: Dios es solamente *causa* (causa eficiente), y por eso el universo es solamente *efecto*.

Esta posición anula toda distinción esencial entre los dos universos, el natural y el espiritual, y asigna a ellos una idéntica ley: la causalidad, o la simple relación causal.

Esta posición es en general el nuevo *naturalismo* —del que hemos visto las primeras trazas, después de la Escolástica, en Cusano— aplicado indiferentemente a la consideración de la naturaleza o del hombre; y cuya única ley es la ley matemática o mecánica, y el método, el proceso desde el principio a la consecuencia, o de la consecuencia al principio.

Ahora bien, el hombre, el mundo humano, quiere decir *libertad*; y la libertad no es la simple *causalidad*.

En la doctrina de Bruno no hay de verdad *libertad humana* (ni divina). En otros términos (así en Bruno, como en Spinoza) es inexplicable el *concepto* de Sustancia. ¿Cómo el *modo* puede conocer a la *Sustancia*, la cual no se conoce a sí misma, y de este modo ser superior a la propia Sustancia? ¿Cómo el hombre puede *elevarse* a Dios, si es simple *efecto*? ¿Cómo el efecto *retorna* a la causa? Y, sin embargo, Bruno y Spinoza terminan del mismo modo, con esta contradicción: Bruno, en los *Eroici furori*, que son precisamente la liberación del alma y su elevación y unión con Dios; Spinoza, en la parte quinta de la *Ética*, que trata de la *potentia intellectus*, o sea, *de libertate humana*, que para Spinoza es la beatitud misma (*amor Dei intellectualis*).

La *ley* de la naturaleza y del hombre no pueden ser simplemente una.

El *ser natural* es inmediatamente lo que es y puede ser; es puesto como lo que debe ser, y todo su [526] mundo es su nacimiento, que no es obra suya. El hombre, por el contrario, se hace a sí mismo, su mundo; y este mundo suyo es él mismo: *carne de su carne*, etc. Como hombre, como espíritu, como mundo humano, él es creador de sí mismo. Con esto no quiero decir, ya se entiende, que él se cree a sí mismo como hombre inmediato, como hombre animal o natural.

Dicho de otro modo: es verdad que todas las cosas *están* en Dios. Están en Dios, porque tienen su *entidad* en Dios. Así, Dios es sustancia primera (Gioberti); el estar las cosas en Dios es su verdadera entidad. Pero la diferencia entre la *entidad* de las cosas naturales y la entidad humana es esta:

Las cosas *están* en Dios inmediatamente, son puestas como simples *entes*, y nada más, en Dios; el hombre, en cambio, *está* en Dios, en cuanto se eleva por sí mismo y se une a Dios; en cuanto se hace a sí mismo, cuanto puede, Dios (ese *ser* que es Dios); de manera que su *ser* es su libre *actividad*: la libre producción de sí mismo. Si Dios es causa o actividad absoluta, y por eso en él ser y hacer son lo mismo; si, en suma, *ser* realmente es *hacerse*, es evidente que estar realmente en Dios no es simplemente *ser hecho*, sino *hacerse* Dios y en Dios. Lo cual quiere decir que el verdadero hombre no es simplemente efecto, sino causa. Ahora bien, el efecto que es causa es precisamente el *fin*.

Así Dios, como causa o principio y fin o efecto absoluto a la vez, es una doble actividad en una: creativa y recreativa, diría Gioberti; y solo así, como esa única actividad, es la verdadera actividad, y por tanto el verdadero Ser, el Espíritu o el Creador. La primera actividad es simplemente divina (natural); la segunda es divina y humana a la vez (es decir, verdaderamente divina). Los dos ciclos de Gioberti, que son un único ciclo.

Ahora bien, Vico representa precisamente esta *distinción real* de los dos universos; y, por tanto, funda el mundo humano, el mundo del espíritu. Representa la *diferencia real* [527] de esa *absoluta indiferencia*; y esta diferencia es expresada en el concepto de las dos *Providencias*. Su mundo natural, hecho solo por Dios (como providencia natural), y su mundo humano, hecho por el hombre y por Dios a la vez, consisten en las dos actividades creativas, que son los dos ciclos de Gioberti.

En Vico el concepto de la *fórmula ideal* está ya dado: no de la fórmula manca «*el Ente crea al existente*», sino de la verdadera fórmula «*el Ente crea al existente y el existente retorna al Ente*».³⁰

30. Sé bien que la fórmula giobertiniana hoy en día suena un poco ridícula; y también tengo que confesar que cuando la oigo proferida por algunos con tanta solemnidad, no puedo evitar reírme yo también. Y río no como adversario, sino porque... me da la risa. En realidad, tal es el destino de todas las fórmulas, cuando son reducidas a no tener más valor que el de tres o cuatro palabras enfáticas puestas juntas y sostenidas por la vaga representación y caen en manos de los mismos chapuceros de siempre. No hay un solo rincón, por decirlo de algún modo, de la existencia y de la vida en el que no la hayan llevado y metido a la fuerza, como un clavo en una tabla de madera. Y creen que basta tener en el bolsillo este clavo para superar cualquier dificultad. Si tienen que decir que llueve o que hace calor, solo saben decirlo empezando por la fórmula. — El Ente crea al existente, por tanto, llueve. El Ente crea al existente, por tanto, hace calor, etc. etc. — Todo esto, por tanto, lo sé por larga experiencia. Pero el ridi-

Tal es, en pocas palabras, el paso ideal y, casi diría, lógico de Bruno a Vico.

Para que este paso fuese *histórico*, era necesario que el naturalismo (de Bruno) adquiriese su forma pura y rigurosa en el spinozismo (y Spinoza requería a Descartes, [528] anticipado por Campanella); que el principio de la simple *eficiencia* se mostrase en toda su luz, como cartesianismo y como loc-kismo; que Leibniz pusiese el concepto —aunque imperfecto, a saber, como identidad inmediata— del espíritu en la mónada y así protestase contra el puro naturalismo (la mónada en sí es más que *causa eficiente*); que, en suma, se viesen y entendiesen las consecuencias de la primera posición.

B) El nuevo concepto de *unidad del espíritu*

He dicho que Vico pone la *diferencia*, la *diferencia real*, en la absoluta indiferencia de Bruno y Spinoza; esa diferencia que ni éstos ni otros filósofos anteriores habían sabido poner. Poniendo la diferencia real, Vico pone la unidad real, es decir, ya no la Sustancia causa, sino el Espíritu. Tal es el Espíritu: no vacía identidad, sino diferencia real, y *a pesar de ello*, es más, precisamente *por eso*, unidad real.

Ya expuse en otro sitio³¹ la intención de Vico, casi con sus mismas palabras, del siguiente modo:

Hasta ahora los filósofos han contemplado a Dios sólo por el orden de las cosas naturales; yo, elevándome más alto, contemplo en Dios el mundo de las mentes humanas, que es el *mundo metafísico*, para demostrar la Providencia en el mundo de las almas humanas, que es el mundo civil, o sea, el mundo de las naciones. Contemplando a Dios sólo por el orden natural, o sea, en cuanto que ha dado *naturalmente el ser* a las cosas y a los hombres, y *naturalmente* lo conserva, los filósofos han demostrado solo *una parte* o *atributo* de su providencia. Yo lo contemplaré por la

culo termina aquí y la cosa se pone seria cuando se considera el nexo de las investigaciones de Gioberti, su relación con Rosmini, el origen, por así decirlo, histórico de la fórmula y, especialmente, su significado, así como es expresado en todos esos pasajes de sus obras, especialmente de las póstumas, que no son ni una paráfrasis del catecismo ni una ostentación retórica. La cosa se pone seria, aunque sea verdad que la ciencia no es una fórmula y que el vicio de Gioberti —convertido en enfermedad crónica en los giobertinianos— era precisamente el de creer excesivamente en la eficacia de las fórmulas.

31. *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo*, en *Scritti filosofici*, en *Opere*, vol. 1, pp. 318-320. Sobre Vico, Spaventa volvió a hablar en la carta *Paolottismo, positivismo, razionalismo* de 1868, reimpresa en *Scritti filosofici*, en *Opere*, vol. 1, pp. 477-501. [N. del editor G. Gentile]

parte que es más propia de los hombres, cuya naturaleza tiene [529] esta principal propiedad: ser sociables, o sea, como providente en las cosas morales políticas, o sea, en las costumbres civiles, con las cuales las naciones han llegado al mundo y se conservan. Y esta nueva y más alta contemplación es posible porque este mundo civil, sin duda, ha sido hecho por los hombres; por lo que se puede, porque se debe, encontrar los principios dentro de las modificaciones de nuestra propia mente humana. Y debe despertar maravilla que todos los filósofos se hayan preocupado por conseguir la ciencia de este mundo natural, del que, puesto que Dios lo hizo, solo Dios puede poseer la ciencia, y que no hayan meditado sobre este mundo de las naciones, del que, puesto que lo habían hecho los hombres, los hombres podían conseguir la ciencia. Este extravagante efecto tiene su origen en la miseria de la mente humana, la cual, permaneciendo inmersa y enterrada en el cuerpo, está naturalmente inclinada a sentir las cosas del cuerpo, y necesita realizar un gran esfuerzo para entenderse a sí misma. Y, sin embargo, en tanto se aproxima el hombre a Dios y esta ciencia es de una especie verdaderamente divina, en cuanto el mundo que él quiere contemplar a través de ella ha sido hecho por él mismo. Porque en Dios el conocer y el hacer son una y la misma cosa, y solo el hombre participa de esta divina naturaleza. La diferencia entre el hombre y Dios es que el hombre ha hecho al principio este su propio mundo sin saber lo que se hacía, es más creyendo que hacía todo lo contrario. Y esta es como una benévola astucia de la Providencia, la cual, sin fuerza de leyes, pero haciendo uso de las mismas costumbres de los hombres, —cuyas usanzas son tan libres de toda fuerza, cuanto lo es para los hombres celebrar su naturaleza— como una mente diversa, a veces contraria y siempre superior a los fines particulares y limitados que los hombres se proponen, [530] hace de ellos medios para servir a fines más amplios, y los usa siempre para conservar a la humanidad. De este modo, los hombres quieren usar la lujuria bestial y dispersar sus partos, y hacen de ella la castidad de los matrimonios, de los que surgen las familias; los padres quieren ejercer inmoderadamente el imperio paterno sobre los clientes, y surgen las ciudades; los nobles quieren abusar de la libertad señorial sobre los plebeyos, y acaban en la servidumbre de las leyes, que crean la libertad popular; y así otros ejemplos. Lo que hizo todo esto fue también mente, porque lo hicieron los hombres con inteligencia; no fue destino, porque lo hicieron con elección; no fue casualidad, porque, con perpetuidad, siempre actuando así, surgen las mismas cosas. Esta mente o Providencia es la unidad del espíritu que informa y da vida a este mundo de las naciones.

Yo aquí tengo que considerar sólo esta *unidad del espíritu*, que es el nuevo Dios de la filosofía, que destrona al antiguo (al Dios simplemente causa), y es la

verdadera negación y la verdadera realización de la *unidad* de Bruno y Spinoza: unidad, cuyo concepto es la base y el principio en el que consisten y al que regresan todos los nuevos conceptos de la *Scienza nuova*, y que es solo la *posibilidad real* de esta ciencia, o sea de la filosofía de la historia; unidad, que exige una nueva *metafísica*, la *metafísica de la mente humana*, que proceda sobre la historia de las *humanas ideas*: esa metafísica cuyas bases puso Descartes cuando dijo: *pensar es ser* (el verdadero ser). Sin embargo, Descartes no supo hacer nada de este descubrimiento, precisamente porque no se dio cuenta de todo el tesoro que tenía en sus manos, concibiendo en modo limitado el pensar y, por eso mismo, el verdadero ser. La metafísica exigida por la filosofía de Vico no es el puro *ontologismo* —la vieja metafísica fundada sobre el ser— sino que, precisamente porque se funda sobre el verdadero pensar, [531] o sea, sobre el pensamiento puro y no sobre el empírico, es *psicologismo trascendente*, o sea, el *verdadero ontologismo*: en suma, la *metafísica de la mente*, de la *mente humana*, y no del *Ente*. Gioberti —que se entiende y se explica mejor a sí mismo— en esto está de acuerdo con Vico.³²

¿Qué es, por tanto, esta nueva y verdadera *unidad*, esta *unidad del espíritu*?

Hay que retomar, desde este punto de vista, la consideración de Bruno y Spinoza:

Quien quiera saber los máximos secretos de la naturaleza, mire con atención y contemple los mínimos y máximos de los contrarios y opuestos. Profunda magia es *sacar el contrario*, después de haber encontrado el *punto de unión*.

A esto tendía con el pensamiento [...] Aristóteles, poniendo la *privación* (a la que se une cierta disposición) como progenitora, pariente y madre de la *forma*; sin embargo, no pudo llegar a ello. No pudo llegar a ello porque, deteniéndose en el *género de la oposición*, quedó atrapado de manera que, no *descendiendo a la especie de la contrariedad*, no alcanzó ni dirigió la mirada hacia el objetivo: del que se alejó

32. *Protologia* [ed. Turín, Botta], II, 725-6. «La vida universal de la existencia es la evolución de la *mentalidad*, o sea, de la historia de la conciencia desde sus primeros principios hasta los últimos progresos. Toda realidad es conciencia o inicial o actual. La realidad no es tal si no se posee a sí misma, si en sí no se refleja, si no es idéntica a sí misma. Y esta reflexión, esta mismidad es la conciencia. Fuera de la conciencia no hay nada, ni nada puede ser. Existencia, pensamiento, conciencia es todo la misma cosa. Los varios grados, estados, procesos de la realidad no son otra cosa más que los de la conciencia. Este *psicologismo trascendente* es el verdadero ontologismo. La intuición de esta verdad es la parte peregrina y profunda del sistema de Fichte. Lo demás es antropomorfismo. Descartes lo anticipó sin darse cuenta, diciendo: Yo pienso, luego existo. Pero no tuvo la más mínima intuición de los tesoros que encerraba esta afirmación, etc.».

completamente diciendo que los contrarios no pueden concurrir actualmente en un mismo sujeto.³³

[532] Por tanto, según Bruno, hay que hacer dos cosas, que en verdad son la misma: dados los contrarios, encontrar el punto de unión; y, encontrado el punto de unión, sacar el contrario.

Son una misma cosa, ya que el *punto de unión* que se dice encontrado, en realidad no es encontrado —o sea, realmente no es unidad de los contrarios— si de él no se saca el contrario, es decir, si no se hace ver que este mismo punto se *diferencia*. Si no se saca de él el contrario, sino que se pone así, *extrínsecamente*, este punto no es el punto de unión.

Aristóteles recibe los contrarios platónicos: la idea y el fenómeno (la idea está fuera del fenómeno: dualismo), y hace de aquella la *forma*; de este, la *materia*. La materia es *implícita y posiblemente* LO MISMO que la idea es *desplegada y actualmente*. Uno es el ser meramente *posible*, el otro es el ser *actual*. De este modo, la relación entre los contrarios ya no es *negativa*, como en Platón, que los concibe como ser y no ser. Para Aristóteles, en cambio, la relación entre los contrarios es *positiva*: uno es el ser actual y el otro, el ser posible. Esta relación *positiva*, este *ser uno* bajo los dos aspectos de la posibilidad y de la actualidad es el *punto de unión* aristotélico. Aristóteles, por tanto, partiendo de los contrarios, encuentra *el punto de unión*.

¿Pero realmente lo encuentra?

Bruno ya dijo que no lo había encontrado, que «no conoce el Ente como *Uno*, por no haberse sumergido en el conocimiento de esta» (su) «*unidad e indiferencia* de la constante naturaleza y el ser».

Ahora bien, dice que no ha sabido *sacar el contrario*; [533] que, como mucho, se ha detenido en el género de la oposición, pero no ha descendido hasta la especie de la contrariedad.

La segunda crítica es la consumación de la primera. Aristóteles no ha concebido el Ente como Uno, porque no lo ha concebido como *absoluta indiferencia*; y no lo ha concebido como absoluta indiferencia, porque no lo ha concebido como *coincidencia de los contrarios*. Bruno, siguiendo al Cusano, dice que lo concibe así y que esta es su superioridad sobre Aristóteles. En realidad, esta *indiferencia* no es más que la consecuencia *explícita* de la posición

33. Bruno, *De la causa, principio e uno*, ed. Gentile, I.2, 264. Esta crítica a Aristóteles ya había sido hecha por el Cusano en *De Berillo*, 1454. Cfr. mi nota al citado pasaje de Bruno. [N. del editor G. Gentile]

aristotélica; ya que esa *relación positiva*, ese *ser uno solo* bajo dos aspectos, no es más que el *ser indiferente*. Pero no basta —he aquí la segunda crítica— con decir: el ser indiferente. Para que esto sea un verdadero concepto y no solo un simple presupuesto, para que sea verdaderamente el ser indiferente, es necesario sacar de él el contrario, no presuponerlo. Es decir, en el caso de Aristóteles, no presuponer sino *derivar* los dos principios, *forma* y *materia*. Mientras no se haga eso, no se superará el dualismo de los principios; es decir, no se tendrá realmente el *ser uno*, la absoluta indiferencia. Ahora bien, Aristóteles no deriva los dos principios, los presupone.

Bruno dice: *absoluta indiferencia*, y, además de eso, *exige* la derivación del contrario. Eso es mucho. Pero después no solo no saca el contrario, sino que por mucho que diga *indiferencia*, no afirma esa *posición* que es la posibilidad del *punto* de unión. Me explico. Aristóteles dice: un *mismo ser* bajo dos aspectos. Pero después pone como verdadero ser uno de estos dos aspectos, por sí mismo, sin el otro, y de este modo él mismo destruye la posición del *un mismo ser*. De este modo, el otro sigue siendo algo extrínseco al primero, y no es derivado del primero; y, aunque no sea superior al primero, sigue siendo de todas formas un límite insuperable del primero. Lo cual [534] equivale a decir: el primero —la forma, el pensamiento— en realidad no es el Primero; en realidad hay dos Primeros.

Bruno dice *indiferencia*, y se detiene en esta posición, en cuanto la forma no es nunca extrínseca a la materia, y el intelecto artífice mueve y obra desde dentro. El Dios aristotélico, pura forma, ha desaparecido. Pero, por otra parte, esa *indiferencia* es un punto absolutamente oscuro, una base presupuesta, de ningún modo *pensada*. Los dos contrarios en realidad todavía son absolutamente *irreductibles*; su indiferencia o unidad es más bien *estar juntos*, simple *coincidencia*, nada más.

Spinoza, a través de Descartes, esclarece ese punto oscuro; y este punto claro —*inmediatamente* claro (evidencia, intuición cartesiana)— es el pensamiento en cuanto que contiene a su contrario, al ser. Esta unidad, que ya no es simple coincidencia, sino *estar contenido*, *estar íntimamente unido*³⁴ —unidad que se diferencia inmediatamente como indiferencia— es la nueva indiferencia, la *Sustancia* de Spinoza.

34. Traducimos así el término (giobertiniano y rosminiano) *insidenza* usado por Spaventa. El *Vocabolario Treccani* lo define como «l'essere insidente, cioè intrinseco, intimamente unito». [N. del T.]

Spinoza es la *claridad* de Bruno. Lo que en Bruno es oscuro, en Spinoza es claro (aunque no absolutamente claro, sino solo inmediatamente). En Bruno es oscura la indiferencia, y en Spinoza se vuelve clara, en cuanto que el punto de unión es el *pensamiento*, y el pensamiento es tal solo en cuanto que contiene o pone inmediatamente o intuitivamente a su contrario, al ser. El pensamiento es ese punto (*punctum mobile*) que es a la vez *unir y sacar el contrario*, el punto de unión y el propio punto de la diferencia. Punto *activo*, no *muerto*; que *une* en cuanto que *diferencia*, y diferencia en cuanto que *une*. De modo parecido, la indiferencia como *causa* es oscura en Bruno, y se hace clara en Spinoza. La Sustancia es causa, actividad, en cuanto que es el pensamiento que contiene o pone inmediatamente el ser: el ser es el *efecto* del pensamiento, y este efecto es el mismo ser del [535] pensamiento: el pensamiento es *causa sui*. Infinidad del pensamiento, infinidad del ser; causa infinita, efecto infinito; Dios infinito, universo infinito. Y la Sustancia es simple causa, o sea, *sustancia*, no *sujeto*, precisamente porque es una posición inmediata del ser en el pensamiento.

Por tanto, lo que está como implícito en Bruno (Sustancia causa, o sea, indiferencia que se diferencia indiferentemente, o sea, inmediatamente) es claro en Spinoza. Esta claridad es el pensamiento cartesiano.

El pensamiento, que contiene en sí y pone inmediatamente el ser, es la *causa*. Causar: tal es la primera y la inmediata respuesta a la exigencia de Bruno: *sacar el contrario*. *Causar es sacar el contrario*, pero de manera inmediata. *Causar* es pensar, pero pensar inmediatamente. Causar sin pensar es imposible. El *efecto* está contenido en la causa, y este estar contenido, que es *producción* en sí, no es otra cosa que *pensamiento*, y no simple ser. (Así pues, la *Sustancia es el pensamiento* como inmediata unidad de sí mismo y del ser: es la *Idea*, pero no la *Idea* platónica).

Esta *inmediatez* es la naturaleza spinoziana, la *nueva* naturaleza. Por tanto, el nuevo *naturalismo*.

Ser y pensar, inmediatamente *uno* e inmediatamente *diferentes*: tal es el *punto de la unión y derivación* spinoziana del contrario. Ahora bien, precisamente porque inmediatamente *uno*, ser y pensar no son realmente *uno*; y precisamente porque inmediatamente diferentes, no son realmente diferentes. Ni la *unidad*, ni la *diferencia* son reales: ni el *punto de unión*, ni tampoco la derivación del contrario. Por tanto, se dan a la vez *paralelismo* y, como única ley de los dos mundos, la *relación causal*.

[536] Estas dos determinaciones, que son la misma determinación, es el *naturalismo*. Es la indiferencia diferenciada indiferentemente: la causa como efecto, como simple efecto.

Así pues, no está el verdadero universo; el verdadero universo está fuera de este universo puramente *formal*.

Sin embargo, el principio de la corrección de Spinoza está en el propio Spinoza: el principio del *pensamiento*, el principio cartesiano. Simplemente hay que entenderlo mejor (psicologismo trascendente). Los dos mundos paralelos, que tienen una *misma ley* (la causalidad), realmente en sí no son paralelos; ya que uno es el *esse obiective* y el otro, el *esse formaliter*. Aquel es, por tanto, más que este y lo contiene. El pensamiento con tiene en sí al ser, es el *ser objetivo*, y por eso no puede ser paralelo al ser, no puede tener la misma ley que el ser. El ser no debe ser igual, sino sometido al pensamiento; debe ser el *fenómeno* del pensamiento.

He aquí Leibniz: la verdadera realidad es la *mónada*, y la *extensión* no es más que el *fenómeno* de las mónadas.

Pero también la mónada es algo *inmediato* y, por eso, *natural*.

Ahora bien, Vico ve la verdadera *diferencia*: niega realmente el *parallelismo*, distinguiendo las dos providencias, los dos atributos, de manera que uno de ellos es un grado del otro, y concibe el *pensamiento*, el *punto de unión* y la *derivación del contrario*, como *desarrollo (despliegue)*; la naturaleza es el fenómeno y la *base propia* del espíritu, el presupuesto que el espíritu hace para sí mismo, para ser realmente espíritu, verdadera unidad.

La verdadera Unidad, el verdadero Uno, lo *Único* es desarrollo, desarrollo de sí mismo, a partir de sí, por sí y para sí, es decir, es verdadera y totalmente *Él mismo*. Este es el *nuevo* concepto, que, más o menos expresamente, consciente e [537] inconscientemente, es el alma de toda la *Scienza nuova*: es el *gran valor* de Vico.

C) El concepto de desarrollo

Desarrollo no quiere decir emanación, simple salir, simple educación; ni quiere decir simple *causación*, simple posición de un efecto. Desarrollo es movimiento, pero movimiento que es a la vez reposo; no es ir de uno a otro, sino de sí mismo a sí mismo, ir que es volver; es producción, pero producción de sí mismo; y no de sí mismo como *ens diminutum*, como menos que uno mismo, y por tanto no como uno mismo, como otro (tal es el efecto infi-

nito de la causalidad infinita de Bruno y Spinoza: puro despliegue de lo que está implícito), sino de sí mismo como verdadero sí mismo; es producción, que es reconducción. *Desarrollo es autogénesis*.

Quien dice *desarrollo*, dice *grados*, *estaciones*, *funciones*, *formas* diversas de actividad. Ahora bien, lo que se desarrolla es *el propio principio universal* del despliegue de los varios grados o funciones. Este principio —psique, alma, mente, razón, pensamiento, espíritu— se da a sí mismo, precisamente en estas funciones o formas, una realidad determinada; y termina su despliegue una vez que ha llegado, o mejor, vuelto a sí mismo, o sea, una vez que se ha actuado de una forma adecuada a su universalidad o idealidad. Así pues, todas las otras funciones de la psique son esos grados de despliegue de la propia psique, en los cuales su universalidad o idealidad, que es el verdadero principio, ha alcanzado solamente una realidad particular, no perfecta y universal. Por eso, la psique —el pensamiento, la mente— tiene la siguiente doble relación con sus otras funciones: por un lado ella es su principio, y por tanto ellas son sus grados de despliegue; y, por otro lado, ella es el supremo y absoluto grado de despliegue, y ellas son grado solo relativos (principio y fin).

Así pues, cuando se dice: «el espíritu es *sentido*, *representación* [538] (imaginación), *pensamiento*», cada forma es todo el espíritu (el *pensamiento*) en uno de sus grados de despliegue; y el *pensamiento* es el supremo grado, el verdadero espíritu.³⁵

Se puede decir que este esquema del *desarrollo* es el esquema abstracto de la *Scienza nuova*: el último grado es, para Vico, *la razón humana totalmente desplegada*. Así pues, toda la vida del espíritu no es más que *despliegue de sí*: lo que yo llamo desarrollo. En Vico tenemos el siguiente esquema:

1. Como esquema abstractísimo y, casi diría, lógico: *uno*, *muchos*, *uno*. Es lo uno que se pone —se despliega— como uno inmediato, como muchos y como uno verdadero y concreto: *Uno totalmente desplegado*.

A este orden de cosas humanas civiles, corpóreo y compuesto, conviene el orden de los números, que son cosas abstractas y purísimas. Los gobiernos comenzaron por lo uno, con las monarquías familiares; de ahí pasaron a los *pocos*, con las aristocracias heroicas; llegaron a los *muchos* y a *todos* en las repúblicas populares, en las que todos o la

35. Cfr. *Da Socrate a Hegel*, en *Opere*, vol. II, p. 120, y *Scritti filosofici*, en *Opere*, vol. I, p. 454. [N. del editor G. Gentile]

mayor parte hacen la razón pública; finalmente, *volvieron* a lo uno en las monarquías civiles. [...] Los *pocos, muchos y todos* retienen, cada uno en su especie, la razón de lo uno. [...] Y así toda la humanidad está contenida entre las monarquías familiares» (lo uno como principio) «y las civiles» (lo uno como fin).³⁶

— Es evidente que este movimiento de lo Uno no es simplemente una deducción, sino a la vez reconducción (inducción); lo Uno, desplegándose, no se dispersa, sino que crece y a la vez se recoge en sí mismo: ἐπίδοσις ἐφ' ἑαυτό, diría Aristóteles.

2. Como esquema del alma humana o psique individual: *cuerpo* (sentido), *lenguaje* (imaginación, fantasía) y *mente*.

No siendo el hombre, propiamente, sino *mente, cuerpo y lenguaje*, y estando el lenguaje como [539] colocado en medio de la mente y el cuerpo, lo *cierto* en torno a lo justo comenzó en los tiempos mudos del cuerpo. Después, una vez descubiertas las lenguas que se llaman articuladas, pasó a las *ideas ciertas*, o *fórmulas de palabras*. Por último, habiéndose *desplegado* del todo nuestra razón, fue a terminar en lo *verdadero* de las ideas en torno a lo justo, determinadas con la razón por las circunstancias últimas de los hechos, que es una *fórmula informe* de toda *forma particular*.³⁷

— Al *cuerpo* (sentido) corresponden los *tiempos mudos*, porque el sentido es la percepción del simple *particular*, y mientras el hombre únicamente siente y percibe sensiblemente, no habla. La palabra presupone cierta universalidad de la representación. Este *universal* es lo que Vico llama *fantástico* o *poético*. Luego, *fórmula de palabras*. A la mente corresponde el puro *inteligible*.

36. «Sopra quest'ordine di cose umane civili, corpolento e composto, vi conviene l'ordine de' numeri, che sono cose astratte e purissime. Incominciarono i governi dall'uno, con le monarchie famigliari; indi passarono a' pochi nelle aristocrazie eroiche; s'innoltrarono ai *molti e tutti* nelle repubbliche popolari, nelle quali o tutti o la maggior parte fanno la ragion pubblica; finalmente *ritornarono* all'uno nelle monarchie civili. [...] I *pochi, molti e tutti* ritengono, ciascheduno nella sua spezie, la ragione dell'uno. [...] Così l'umanità si contiene tutta tralle monarchie famigliari e civili». *SN44*, § 1026. Presentaremos las citas de la *Scienza nuova* directamente en español, siguiendo con ligeras modificaciones la traducción de Rocío de la Villa (*Ciencia nueva*, introducción, traducción y notas de R. de la Villa, Tecnos, Madrid 1995). Para evitar tener que repetirlo cada vez, señalamos que todas las cursivas son de Spaventa. [N. del T.]

37. «Non essendo altro l'uomo propiamente che *mente, corpo e favella*; e la favella essendo come posta in mezzo alla mente ed al corpo; il certo d'intorno al giusto cominciò ne' tempi muti dal corpo; di poi, ritrovate le favelle, che si dicon articolate, passò alle *certe* idee, ovvero *formole di parole*; finalmente, essendosi *spiegata* tutta la nostra umana ragione, andò a terminare nel vero delle idee d'intorno al giusto, determinate con la ragione dall'ultime circostanze de' fatti; ch'è una *formola informe* d'ogni *forma particolare*...». *SN44*, § 1045. [N. del T.]

Sentido, lenguaje y mente no son tres esencias o sustancias separadas, sino la misma esencia o sustancia, la *razón humana*, en tres formas.

3. Como esquema de la psique concreta o viviente, de la psique de los pueblos o naciones. Ese es el verdadero descubrimiento de Vico. Sin esta psique, especialmente como comunidad moral y política, como Estado, realmente no hay pueblo, y la propia psique individual no es más que una vacía abstracción. Esta psique es concreta y orgánica, porque es la unidad de todas las formas de la vida popular: *religión, lengua, tierra, nupcias, nombres, casas, armas*, etc. Es *psique*, porque no es ni *casualidad* ni *destino* o pura *necesidad*, sino actividad *libre*, que se realiza a sí misma como verdadero Estado (*verdadera república*), preparándose (presuponiéndose) en las formas anteriores imperfectas de su existencia otras tantas *materias* de su verdadera forma.

Ni el *azar* los separó ni el *hado* los arrastró [540] [a los hombres] fuera de este *orden natural* [del primer estado]. En el momento en que esas *repúblicas* [el verdadero Estado humano] *debían nacer*, ya antes se habían *preparado* las *materias* y estaban todas *dispuestas* para recibir la forma, saliendo así el *formato* de las repúblicas, compuesto de *mente* y *cuerpo*. Las *materias dispuestas* fueron religiones *propias*, lenguas *propias*, tierras *propias*, nupcias *propias*, nombres *propios*, o sea, *gentes* o *casas*, armas *propias* y, por tanto, poderes *propios*, magistrados *propios* y, por último, leyes *propias*; y, en cuanto *PROPIOS*, del todo *LIBRES*, y en cuanto *libres*, por ello *constitutivos de verdaderas repúblicas*.³⁸

— Así, *el derecho natural de las gentes*, que ahora se celebra entre los pueblos y las naciones, nació al tiempo que nacían las repúblicas como *propio* de la *soberana potestad civil*. De modo que todo pueblo o nación, que no posee *dentro de sí* una soberana potestad civil fornida de todas las *propiedades* antes señaladas, *no es en sentido estricto pueblo ni nación*, ni puede ejercer fuera, contra otros pueblos o naciones, el derecho natural de las gentes; sino que *otro* pueblo o nación *superior* tendrá tanto su *razón* como su *ejercicio*.³⁹

38. «Né il caso li divertì né il fato gli strascinò [gli uomini] fuori di quest'ordine naturale [del primo stato]: nel punto nel qual esse repubbliche [il vero Stato umano] dovevano nascere, già si erano innanzi apparecchiate ed erano tutte preste le materie a ricever la forma; e ne uscì il formato delle repubbliche, composto di mente e di corpo. Le materie apparecchiate furono proprie religioni, proprie lingue, proprie terre, proprie nozze, proprii nomi ovvero genti o sieno case, proprie armi, e quindi proprii imperi, proprii maestrati e per ultimo proprie leggi; e, perché PROPRII, perciò dell'intutto LIBERI, e, perché dell'intutto liberi, perciò costitutivi di vere repubbliche», SN44, 630. [N. del T.]

39. «In cotal guisa il diritto naturale delle genti, che ora tra i popoli e le nazioni vien celebrato, sul nascere delle repubbliche nacque proprio delle civili sovrane potestà; talché popolo o nazione, che non ha dentro una potestà sovrana civile fornita di tutte l'anzidette proprietà, egli propriamente popolo o nazione non è; né può esercitar fuori contro altri popoli o nazioni il diritto natural delle genti; ma, come la ragione, così l'esercizio, ne avrà altro popolo o nazione superiore.», SN44, § 632. [N. del T.]

De esta psique que mueve y da vida a todos los individuos que componen una nación y que, al igual que la *razón* y la *personalidad* de la propia nación, se *realiza y despliega* en la comunidad política, los individuos no tienen conciencia más que en el curso del tiempo, y especialmente como *filósofos*. La conciencia procede a la vez que dicha realización. Ella es la *providencia* misma, considerada respecto a un pueblo *particular*, y siempre respecto al *fin universal del mundo humano*. Así pues, el despliegue de la [541] *razón humana* es el despliegue de la *razón eterna*. De esta razón y de su fin, los hombres al principio no *saben* nada; creen que satisfacen su propio interés particular e inmediato y que consiguen solo sus propios fines, pero no hace más que servir de medios, ya he señalado, para fines más altos y eternos. La vida de los hombres, considerada de este modo, sería algo cómico, si esta astucia de la providencia no fuese la *humanidad* misma que se abre paso y se produce mediante la actividad particular de los individuos y de los pueblos. La *humanidad* es, precisamente, esta *eterna cadena de causas y efectos*, que no está en la intención inmediata del sujeto operante, y sin embargo está contenida virtualmente en la acción, y nace de ella como aquello que hay en ella de verdadero y sustancial. La acción, como tal virtualidad infinita, supera al fin y a la misma existencia finita del operante. Mientras tanto, el hombre que obra así es *libre*, porque tiene su propio interés inmediato en la acción, y además porque ese gran efecto, que no era el fin propio de la acción, no realiza una naturaleza ajena al hombre, sino la misma naturaleza humana.

Iura a Diis posita [derechos puestos por los Dioses] han sido llamadas las ordenanzas del *derecho natural de las gentes*. Pero, llegado después el derecho natural de las gentes humanas [...], sobre el cual los *filósofos* y teólogos morales se apoyaron para comprender el derecho natural de la *razón eterna totalmente desplegada*, dicha expresión pasó convenientemente a significar el derecho natural de las gentes ordenado por el *Dios verdadero*⁴⁰ [el Dios humano]. — Reflexiónese sobre [...] la *simplicidad* y naturalidad con que la Providencia *ordenó* estas cosas de los hombres, que, por *falsas percepciones*, los hombres decían con verdad haber sido hechas todas por los Dioses.⁴¹

40. «*Iura a Diis posita* sono state dette le ordinazioni del *diritto naturale delle genti*. Ma, succeduto poi il diritto naturale delle genti umane [...] sopra il quale i *filosofi* e i morali teologi s'alzarono ad intendere il diritto naturale della *ragion eterna tutta spiegata*, tal motto passò acconciamente a significare il diritto naturale delle genti ordinato dal *vero Dio*», *SN44*, § 633. [N. del T.]

41. «Si rifletta [...] alla *semplicità e naturalezza*, con che la Provvidenza *ordinò* queste cose degli uomini, che per *falsi sensi* gli uomini dicevano con verità che *tutte facessero gli Dèi*», *SN44*, § 630. [N. del T.]

[542] La vida de la psique nacional tiene tres grados o, como dice Vico, *tres edades*; las cuales, en general, corresponden al sentido, a la representación y al intelecto, que bien podrían ser llamadas las tres edades de la psique individual. En consecuencia, *las tres costumbres, los tres derechos naturales, los tres gobiernos, las tres lenguas, los tres caracteres*, etc.⁴² El último grado es siempre el más perfecto: aquel, como ya he señalado, de la *razón humana totalmente desplegada*. El esquema de estos tres grados es el siguiente:

El hombre, la nación, el género humano al principio está unido inmediatamente a la naturaleza, al mundo externo y visible; está dominado y como fascinado por ella. Esta unión y dependencia es la primera religión; pero religión bajo una forma falsa. La naturaleza es Dios, y toda cosa natural es divina. El hombre todavía no tiene conciencia de sí como distinto y opuesto a la naturaleza. La naturaleza es todo, el hombre es nada. Todo lo que hace el hombre es obra de la naturaleza, y por eso divino. Es una falsa divinidad, precisamente porque es totalmente natural y no humana.

Después el hombre comienza a distinguirse de la naturaleza, pero sin romper con ella. Es una distinción todavía natural. La naturaleza sigue siendo el fundamento; el hombre todavía no es verdaderamente hombre. El hombre se distingue de la naturaleza, pero esta distinción es hecha dentro de la naturaleza misma y, por eso, dentro del hombre. Antes lo natural era totalmente divino; ahora hay una doble naturaleza, alta y baja, divina y bestial, y por eso una doble clase de hombres: hombres totalmente naturales, bestiales, y hombres medio divinos, no naturales sino *hijos* de la naturaleza (de la buena naturaleza, de los Dioses). Lo *bueno* ya no es lo inmediato, es más, lo inmediato es lo *malo*: los malvados son los hombres que aún no se han distinguido de la naturaleza. Lo *bueno*, por tanto, como algo derivado y mediado, es una obra medio humana; y los buenos, los *óptimos*, [543] son aquellos que han hecho esa distinción, pero sin truncar todas las relaciones con la naturaleza: la *nobleza natural*. La noble está en el nacimiento. Y eso quiere decir: no toda naturaleza es divina, sino solo *cierta* naturaleza. Este *cierto* es una obra *humana*: una distinción hecha por el propio hombre, aunque no *en sí*, en su humanidad, sino en el seno mismo de la naturaleza. Así pues, la divinidad, que antes era para el hombre solamente la naturaleza, comienza a ser algo humano, pero todavía no es realmente *humana*.

42. Cfr., *SN44*, lib. IV.

Por último, el hombre se pone como hombre. Lo divino es la *humanidad* misma del hombre. Por tanto, ya no hay más distinciones o clases naturales, sino que todos los hombres tienen el mismo derecho. El nacimiento no discrimina. Permanecen las distinciones, pero son puramente *espirituales, humanas*: obra de la actividad misma del hombre libre.

Este esquema de la psique, que yo he llamado *nacional*, es la propia psique *universal* y común a todas las naciones. Y aquí se ve la imperfección del gran concepto de Vico. En efecto, Vico conoce la humanidad solo como nación, y, por eso, no conoce realmente ni la humanidad concreta ni la nación, o, mejor, las naciones concretas. Su esquema se aplica a todas las naciones, y, por eso, es el esquema de la *humanidad*. Pero, puesto que Vico no tiene un esquema *propio* de cada nación, y que en realidad el esquema verdadero y concreto de la humanidad tiene por contenido los esquemas *propios* de las naciones, en consecuencia, el esquema viquiano de la humanidad es todavía *abstracto*. Vico no ve claramente que no solo la nación, sino también la propia humanidad tiene *edades* diversas, y las tiene precisamente mediante las naciones. Las *naciones* son las edades de la humanidad.

Sin embargo, en este error de Vico hay algo de verdad, que se presenta como una protesta anticipada contra la exageración de este método de la filosofía de la historia. [544] La exageración consiste en considerar las naciones demasiado *literalmente* como edades o grados del desarrollo de la psique universal. Se dice: «la psique como psique tiene estos y estos grados: sentido, imaginación, etc. Por tanto, esta nación representa este grado; esta otra, este otro, etc. El primer grado pertenece solo a la primera nación, y el último solo a la última o a la comunidad viviente de las naciones. Vico, en cambio, ve todos los grados, todo el espíritu, en cada nación. Él no admite una nación que sea solo *sentido*, otra que sea solo *imaginación*, etc.; sino que reconoce la plenitud de los tiempos —*los tiempos humanos*— en cada nación; de manera que, por una parte, el desarrollo de cada nación tiene como propia tendencia final el trascender los límites de su nacionalidad natural y entrar precisamente en los *tiempos humanos* (que tanto miedo dan a nuestros brahmanes); y, por otra parte, el desarrollo del espíritu universal a través de las naciones no es solo *recorrer*, sino también *volver a recorrer*; no solo es *ir*, sino también *volver a ir*. Aquellos que hablan con tanta ligereza del *ricorso* viquiano, como si de una antigualla se tratase, y se imaginan el progreso humano como una línea recta indefinida, —sin inicio ni fin—, deberían pensar, al menos, que la India

tuvo sus *tiempos humanos* en la nueva *religión* (en Buda); Grecia, en la nueva *filosofía* (Sócrates); y Roma, en el nuevo *derecho*.

Parece que Vico admite esta unidad del espíritu —la unidad como *desarrollo*— solo en el mundo humano, y entre este y el natural (entre las dos providencias) no ve más que la *diferencia*, y que, por tanto, no llega al nuevo concepto (a la nueva unidad) del Todo. De hecho, él dice del mundo natural que, «puesto que Dios lo hizo, solo Dios posee su ciencia». Parafraseando este pasaje, se podría decir: en Vico no solo está expresada una diferencia *esencial* entre los dos mundos, sino que además falta esa unidad universal que Bruno y Spinoza *concibieron*, [545] al menos, como *Sustancia*. Es más, en lugar de la nueva unidad espiritual y del nuevo significado de la naturaleza como momento del espíritu, Vico afirma la superioridad de la naturaleza sobre el espíritu, precisamente porque la providencia natural es totalmente divina y conocida solo por Dios, y la humana es divina y humana a la vez, y conocida tanto por los hombres como por Dios. De este modo, la tan alabada diferencia que Vico establece entre los dos mundos no solo no es un paso hacia delante, sino que en realidad es un paso hacia atrás, porque reduce a nada el gran valor del naturalismo, que era precisamente la unidad, aunque en forma falsa, del universo corpóreo y del espiritual. — Ciertamente, en Vico no está *expresado* el nuevo concepto como unidad del Todo, pero esta unidad está implícita en su concepto de espíritu, y es una consecuencia necesaria de dicho concepto. Precisamente porque la unidad del espíritu es *desarrollo*, tal debe ser también la unidad del Todo. Esta unidad es la *Providencia*, y si la providencia *humana es desarrollo*, no se entiende por qué la providencia, en sí misma como unidad de las dos providencias, no debería serlo también. Y ya Vico, anunciando su nueva *contemplación* y poniéndola *por encima* de la antigua (de la *natural*), considera la segunda providencia (Dios, en cuanto mundo *de las mentes humanas*) como superior a la primera (Dios, en cuanto *orden de las cosas naturales*). Y, por otra parte, el hombre es en sí las dos providencias (su unidad); y no en el sentido de que al hombre, como *ser natural*, se añada *exteriormente* el hombre como *mente*, sino en el sentido de que la *mente* (la providencia *humana*) contiene en sí como *momento* al *ser natural* y lo supera, y solo así es lo que es. El hombre, al principio, hace su propio *mundo* y no sabe nada de él, o sabe una cosa completamente distinta de lo que hace realmente, de manera que también de este mundo se puede decir lo que Vico dice del mundo natural: *solo Dios posee su ciencia*. Después, [546] el hombre *sabe* lo que hace, y también él posee, como Dios, la ciencia de su mundo, y esta ciencia es

el verdadero mundo humano. Se ve que esa *unidad*, que es el hombre o el mundo humano, y que parece el único objetivo de la contemplación de Vico, en sí o en cuanto a su esencia, es esa misma unidad que es el Todo, y el propio Dios como *punto de unión* de los dos *infinitos atributos*.

Por tanto, el esquema de Vico es el esquema no solo del pensamiento abstracto y de la psique humana individual, nacional y universal, sino también de la totalidad de la realidad y de Dios mismo. Vico representa la primera negación del paralelismo, la diferencia real de los dos atributos, y el *Espíritu* en lugar de la *Sustancia*.

D) Oscuridad de Vico

Tal es la *unidad del espíritu* de Vico. Es una intuición profunda, una adivinación, una profecía, nacida de la seria e íntima contemplación de la realidad *humana*, de la realidad del espíritu. Vico es la realidad humana, lo *positivo* humano que habla a sí mismo: que se *entiende*. Antes de Vico no lo habían entendido. Habían considerado al hombre como psique abstracta, no concreta. Vico es el primer autor de una *piscología de los pueblos*. Habían entendido la realidad humana, la vida del espíritu naturalmente, no espiritualmente. Vico es un verdadero cometa entre los *naturalistas* y los *matemáticos* del siglo XVIII.

Pero Vico es oscuro: oscuro como Bruno, mucho más que Bruno. Bruno es la vida de la naturaleza que habla a sí misma: entusiasmo, fantasía, furor heroico. A Vico le falta el concepto *expreso*, especulativo, metafísico de la *nueva unidad*. Le falta lo que faltaba a Bruno. A Bruno faltaba Descartes, —la nueva metafísica— para tener a Spinoza. Más allá de eso, al naturalismo de aquel tiempo todavía faltaba el *inspicere* que Telesio ya había exigido. A Vico falta —aparte de la gran [547] *experiencia* de los productos propios del espíritu— el nuevo *cogito ergo sum*: el nuevo pensamiento, que no es la posición inmediata, sino la mediación absoluta, y, por eso, la perfecta transparencia del ser. El propio Vico confiesa en cierto sentido el *punto oscuro* de la *Scienza nuova*, exigiendo una nueva metafísica: la de la mente. ¿Él la hizo? No. No queda satisfecho con Descartes, y con razón. El dogmatismo cartesiano no puede comprender el proceso histórico (crítico) del espíritu. ¿Acaso Vico ha comprendido mejor, metafísicamente, el pensamiento? ¿Ha respondido a su propia exigencia? Aquellos que anteponen el *Antiquissima Italorum sapientia*, y ven en él la clave metafísica de la *Scienza nuova*, se parecen un poco a esos literatos que quieren comprender un drama de Shakespeare con el *Arte poética* de Horacio en la mano.

* * *

LA FILOSOFÍA ITALIANA EN SUS RELACIONES CON LA FILOSOFÍA EUROPEA. (1862) Lección VII

Bertrando Spaventa

[548]

SÉPTIMA LECCIÓN: PASQUALE GALLUPPI

A) Vico y Kant – El problema del conocer en la filosofía prekantiana – El problema del conocer en Kant – B) Kantismo de Galluppi

A) Vico y Kant

De Vico a Galluppi, Rosmini y Gioberti pasa casi un siglo. Y, en medio, aparte de los filósofos anteriores a Kant, están Kant y casi todos los filósofos alemanes. ¿Cuál es el nexo que une Galluppi, Rosmini y Gioberti a Vico? Retomemos el hilo de nuestra exposición.

La unidad, el verdadero *punto de unión*, eso que es a la vez *unir* y *sacar* el contrario, era para Bruno la *causa*.

Pero este punto era *oscuro* en Bruno y se hace claro solo en Spinoza a través de Descartes. Se presentaba como *coincidencia*, y no como *estar contenido* y *estar íntimamente unido*.

El *pensamiento* cartesiano, que contiene en sí y pone inmediatamente el *ser*, es la claridad de Bruno. Este pensamiento es la *causa*: la unidad como *causa*.

Para Vico el verdadero punto de unión que une y saca el contrario es *desarrollo*.

Desarrollo es más que *causa*. No es pasar de uno mismo a otro, de sí mismo a sí mismo como *diminutum* [disminuido], lo cual sería *no pasar*. Desarrollo es pasar de sí mismo, por sí mismo, a sí mismo: al verdadero Sí mismo. [549]

En Vico falta la *claridad* del *desarrollo*. Esta *claridad* es el nuevo pensamiento, el nuevo *cogito ergo sum*, el nuevo Descartes, y, por tanto, el nuevo Spinoza. Es el *conocer* de Kant, el *Yo* de Fichte, la *razón* de Schelling, el *espíritu absoluto* de Hegel: la *sensibilidad* de Galluppi, como percepción

inmediata del *mí* y del *furor de mí*, la *percepción intelectual* de Rosmini, la *fórmula* de Gioberti.

Vico exige una *nueva* metafísica, la *metafísica de la mente*. Sin embargo, su metafísica es la vieja, la del ente. Esta contradicción —*nueva* unidad y *vieja* metafísica— es la oscuridad de Vico.

Esta *exigencia* de una nueva metafísica es la exigencia misma que hace la filosofía europea en el siglo de Vico. Esta exigencia, hecha por la filosofía europea, quiere decir: disolución de la filosofía que tiene su principio en Descartes (y Locke), y necesidad de una nueva filosofía.

Esta *nueva exigencia* es Kant.

Kant es la disolución de toda la filosofía europea posterior a Descartes, y el nacimiento de la nueva filosofía.

Kant es filósofo *europeo*: resultado del movimiento de la filosofía europea: resultado *claro, evidente, consciente*: una consecuencia *lógica* que se muestra consecuencia y realidad histórica.

En Vico, por el contrario, esta misma *exigencia*, en relación con la filosofía europea de su tiempo, es *oscura*: es una *anticipación*, como es una anticipación el concepto de desarrollo. He aquí por qué es oscura. Vico concibe el *desarrollo* y exige la nueva metafísica, antes de que la vieja metafísica —la de Descartes y Locke— se haya agotado; antes de que la corrupción haya llegado a tal punto que sea generación; antes de Wolff y de Hume.

En este sentido Vico es precursor del futuro, es decir, aquel [550] que pone algo que es verdadero y que debe ser, ya que es el resultado necesario de lo que actualmente es; el nuevo mundo, contenido en el viejo, y del que, como se dice, el viejo está cargado. Pero lo pone antes de que haya llegado la *plenitud* de los tiempos; casi como un parto prematuro: un parto *repentino*. Este parto no es un falso parto. A veces, lo que se llama parto, en realidad es simple educación. Lo que se educa ya está *formado*, ya está vivo, ya está generado, ya ha sido parido. En esos casos, el parto —el salir fuera— casi diría que es más una cuestión mecánica que otra cosa. La concepción lo es todo; eso es lo difícil. Esta *concepción* es Vico. Es la nueva vida —el bebé— puesta, intuita, antes de que se separe *por sí misma* de la vieja vida, de la vida de la madre.

En este sentido, cuando se considera que Bruno es en sí Spinoza; y Campanella, Descartes; y Telesio, Bacon y Locke; cuando se considera lo que es Vico, se puede decir que el ingenio *italiano* es ingenio precursor. Así ha sido: y esta es su excelencia, pero también su imperfección.

Por tanto, la claridad de la *exigencia* de Vico es la filosofía de su tiempo y la posterior a él hasta Kant. Es todo el siglo XVIII. 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.

Es sabido que Kant resulta de las dos direcciones del pensamiento moderno posteriores a Descartes. Descartes dice: *pensar es ser*. Esta unidad es inmediata; y, por eso, pensar y ser no son verdaderamente *uno*. Por tanto, el pensar como pensar, como abstracto pensar, por un lado, y, por otro, el pensar como ser, es decir, el cartesianismo y el lockismo (percepción lockiana). El primero da lugar al formalismo wolfiano, a la pura *cosa*; el segundo, a la *materia*: dos metafísicas. Hume es la *negación* del lockismo; Wolff, la *petrificación* del cartesianismo (puro [551] intelectualismo). Kant es la *negación* verdadera de ambos, y, por eso, la *nueva unidad*: el *nuevo* Descartes.

Esa doble dirección quiere decir: *distinción* y *oposición* de los dos contrarios, puestos como inmediatamente *uno* por Descartes. Es su divergencia: la *aparición* de su *diferencia*. Pero en su divergencia, en su *última* divergencia, ya manifiestan su unidad, su *nueva* unidad: ya no la de antes, la cartesiana.

En su última divergencia, esas dos direcciones son el *conocer*: el conocer como *concepto*, como simple intelecto, y el conocer como *percepción* (intuición), como simple sentido. Su unidad —la nueva unidad— es, por tanto, el *conocer*, o mejor, el *puro* conocer.

He dicho el *puro* *conocer*; puro, o sea, no empírico, sino trascendental. Por tanto, el psicologismo kantiano es en sí trascendental. En este concepto está el gran significado del kantismo.

El conocer —este es el descubrimiento de Kant— es un inmediato (un originario) que consta de dos inmediatos (de dos originarios; al menos así se presentan), que son el pensar y el sentir, el concepto y la intuición, lo universal y lo particular, lo *a priori* y lo *a posteriori*. En el conocer, lo inmediato no es solo el concepto, como quería el cartesianismo, ni solo la intuición, como quería el lockismo. Solo con el concepto no se *conoce* nada (el concepto está *vacío*), y, por eso, es falsa la idea inmediata o innata cartesiana;⁴³ y, por otra parte, con la simple intuición tampoco se conoce nada (la intuición es ciega), y, por eso, es falsa la percepción o la idea lockiana. Por tanto, el conocer es un

43. Sobre la doctrina cartesiana de las ideas innatas cfr. *Scritti filosofici*, en vol. I., p. 260. [N. del editor G. Gentile]

inmediato *sui generis*: un inmediato que es inmediatamente dos inmediatos, una *mediación* [552] inmediata (originaria). El conocer es una *unidad* que no resulta de los elementos de los que consta, como el efecto de la causa, y, por eso, no es *posterior* a ellos; pero tampoco produce sus elementos como la causa produce el efecto, y, por eso, no es *anterior* a ellos. *Posterior*: los dos elementos, tomados por sí, no son nada sin su unidad, el conocer, y por eso no pueden producirla. *Anterior*: el conocer no es nada sin los dos elementos, y por eso no puede producirlos. El conocer, por tanto, no puede ser ni simplemente efecto o resultado, ni simplemente causa o principio. Por una parte, el conocer no puede ser sin los dos elementos, por tanto, el conocer es *resultado*. Y, por otra parte, los elementos no pueden ser sin el conocer, por lo que el conocer es principio. Por tanto, el conocer —no siendo ni simple resultado ni simple causa— es a la vez *resultado* y *causa*. ¿Pero de qué? *De sí mismo*. El conocer es el resultado de sus elementos; y los elementos son el efecto del conocer. Por tanto, el conocer es el efecto de su efecto, o sea, la causa de sí mismo: *causa sui*.⁴⁴

Y he aquí que parece que hemos vuelto a Descartes y Spinoza, pero no es verdad. Descartes dice: *pensar es ser*. Aquí el ser está contenido en el pensar, es el *efecto* del pensar; no es todo el pensar, toda la realidad del pensar, la adecuación del pensar, sino menos de lo que es el pensar; es, en suma, el pensar como *ens diminutum*. Es un simple *juicio*, un juicio inmediato. Aquí, por tanto, el pensamiento es causa de otra cosa, pero no de sí mismo, o sea, de sí mismo como otro, pero no de sí mismo.

Kant, por el contrario, quiere decir: *pensar* (conocer) es *ser* (sentido, intuición); *ser es pensar* (concepto), por tanto, *pensar es pensar*. [553]

Pensar es ser.

Ser es pensar.

Pensar es pensar.

Conocer es conocer. Aquí ya no tenemos un juicio, sino un silogismo. Ese es el nuevo *cogito ergo sum*, la *nueva unidad*. No es una unidad *vacía*, $A=A$, *pensar es pensar*, como parece considerando solo el último juicio. Es

44. Cfr. *Supra* p. 444. [N. del T.: se trata de una página del discurso introductorio sobre *La nacionalidad de la filosofía*. En ella desarrolla el concepto de pensamiento como realidad absoluta: «El pensamiento es puro, no en cuanto que está absolutamente vacío [...], sino en cuanto que está libre de todas las oposiciones e imperfecciones de los precedentes principios, porque los ha disuelto y comprendido en sí mismo; en cuanto que ha transfigurado en sí toda la realidad de la conciencia humana. [...] Este pensamiento, como *posición histórica* del intelecto respecto a la verdad, es el resultado de toda la historia de la filosofía y, por tanto, de toda la historia en general».]

una unidad *plena, concreta*, porque es el resultado de dos mediaciones; el pensar (el *resultado*) al que se regresa es la actualidad absoluta del pensar desde el que se comienza.

Esta unidad no es, por tanto, una simple y monótona repetición de sí ($A=A$); no es que uno produzca al otro y se degrade, se pierda; sino que es la unidad la que se produce a sí misma como verdadera unidad. La unidad aquí es el producirse como unidad; y, por eso, es producirse a sí misma, *produciendo sus opuestos elementos y uniéndolos*.

Este es el verdadero *punto de unión*: el verdadero *unir y sacar el contrario* A LA VEZ:

Producirse a sí mismo, *produciendo y reconduciendo* sus propios elementos opuestos es *desarrollarse (desplegarse)*. La unidad kantiana —el *conocer*— el nuevo *cogito* es, por tanto, la *unidad del espíritu* de Vico, la unidad como *desarrollo o despliegue*: como *proceso*.

Esta unidad es lo que Kant llama *unidad sintética a priori, originaria*, de la conciencia. En ella está la posibilidad y el verdadero significado del *juicio sintético a priori*.

Kant quiere explicar el conocimiento empírico, real, concreto: la *experiencia*. Ahora bien, la explicación del conocimiento empírico no puede ser el mismo conocimiento empírico. Eso no sería una explicación. La explicación del conocimiento empírico es el *puro* conocer: el conocer, como dice Kant, transcendental.

Conocer puro o transcendental es el conocer, que es la posibilidad del conocer, que está en el fondo de todo conocer; el *concepto* de conocer, sin el cual el conocer no sería tal. El *juicio sintético a priori* es la posibilidad de todo juicio, el juicio como juicio, el juicio puro, transcendental.

El juicio puro, sintético *a priori*, no es un juicio dado, un juicio empírico. Se funda en la unidad sintética originaria; es (en el verdadero sentido) esta misma unidad, y, como esta, no consta de elementos empíricos.

No es, como se cree, la unidad de dos *conceptos*, de los cuales uno no esté contenido en el otro. Es la unidad de la *intuición* y del *concepto*, del sentido y del intelecto. Y es la unidad, no de una intuición *dada* y de un concepto *dado*, sino de la intuición como intuición y del concepto como concepto. Si el conocer es la unidad —esa unidad que antes hemos explicado— de sentido e intelecto, explicar el conocer es explicar esta unidad: es hacer ver cómo sentido e intelecto son uno, o sea, el conocer: el sentido como sentido,

como puro sentido, y el intelecto como intelecto, como puro intelecto: o sea, intuición pura, concepto puro. (Antes de Kant no se pensaba en la intuición *pura* ni tampoco en el concepto *puro* en su verdadero sentido. — Gran mérito de Kant es el descubrimiento de lo *puro*, especialmente de la intuición pura).⁴⁵ Ahora bien, la *intuición pura* es el tiempo y, por tanto, el *espacio*; el *concepto puro* es la *categoría*. Por tanto, *Estética y Lógica trascendentales, puras*. En consecuencia, [555] el problema es: ¿cómo es posible la unidad del tiempo y de la *categoría* (de la intuición pura y del concepto puro)?

Ese es el significado de la pregunta: ¿cómo es posible un juicio sintético *a priori*? Es lo mismo que preguntar: ¿cómo es posible el *conocer*? O sea, ¿cómo es posible esa *unidad sintética originaria*? ¿la unidad como *desarrollo*?

De hecho, no es que *sentido* e *intelecto* sean dados así, como opuestos, uno como la negación del otro, y se trate de *unificarlos*; ni que sea dada la *unidad*, y se trate simplemente de *sacar los opuestos*. En realidad se trata de la unidad que se pone a sí misma, poniendo y uniendo los opuestos: de la unidad como *desarrollo*.

Desarrollo; por tanto, en otras palabras: ¿cómo la unidad (el conocer) se pone primero como *sentido*, para ponerse luego como *intelecto*, o sea como verdadero conocer?

Intelecto (conocer) es sentido.

Sentido es intelecto (conocer).

Intelecto (conocer) es intelecto (conocer).

Ese es el problema: ¿cómo lo inteligible se hace sensible, y lo sensible, inteligible, y, por eso, lo inteligible, verdadero inteligible? ¿Cómo lo que entiende se hace algo que siente, y lo que siente, algo que entiende y, por eso, lo que entiende, algo que verdaderamente entiende? ¿Cómo la pura idea se hace naturaleza, y la naturaleza, espíritu y, por eso, el espíritu, verdadero espíritu? Es el problema de la creación: el nuevo problema. Es el problema del espíritu, que en Kant se presenta como problema del *conocer*.

La crítica de Kant es, en consecuencia, *psicologismo*; pero psicologismo *trascendental*. Su defecto, como se verá en la siguiente lección, es el de no ser verdaderamente trascendental, de ser poco trascendental.

⁴⁵. Véase del autor la *Filosofia di Kant e la sua relazione colla filosofia europea* (1856) en *Scritti filosofici*, vol. I, pp. 188-9; *Kant e l'empirismo* (1880), *ibidem*, pp. 257-259 y la obra póstuma *Esperienza e metafisica*, Turín, Loescher, 1888. [N. del editor G. Gentile]

[551] **B) El kantismo de Galluppi**

El problema del *conocer* es el problema de nuestros dos filósofos Galluppi y Rosmini. Ambos toman este problema de Kant, y, quizás sin saberlo, responden a la *exigencia* de Vico. ¿Cómo responden?

Galluppi escribe...

[CONTINÚA EN EL ORIGINAL⁴⁶]

* * *

[Traducción del italiano por Alfonso Zúñica García, 2020]

46. OCTAVA LECCIÓN: ANTONIO ROSMINI. A) Defecto de Kant y desarrollo del kantismo en Alemania – B) Galluppi y Rosmini; el Ente; el conocer puro; la unidad sintética originaria, paso a Gioberti. NOVENA LECCIÓN: VINCENZO GIOBERTI: COINCIDENCIA DE HEGEL Y GIOBERTI – CRÍTICA DE LA TEORÍA DE GIOBERTI. *Primera parte:* Teoría del conocer – A) Elementos del conocer – B) El conocer absoluto. *Segunda parte:* El sistema. DÉCIMA LECCIÓN: EPÍLOGO Y CONCLUSIÓN. A) Carácter y destino de Bruno. — Diferencia de su filosofía de la de Campanella. — B) Spinoza. — C) Bruno precursor de Spinoza: Dios como sustancia causa. [N. del T., resúmenes tomados de la edición]



Autorretrato de Unamuno. *Revista Ibérica*, 30 de septiembre de 1902.
Dominio Público.

PRÓLOGO
A LA VERSIÓN CASTELLANA DE LA «ESTÉTICA» DE
BENEDETTO CROCE
(1912)

MIGUEL DE UNAMUNO
(1864-1936)

Edición del texto y nota a cargo de

José Manuel Sevilla Fernández

(Universidad de Sevilla)

RESUMEN: «Prólogo» de Unamuno a la versión en español de la *Estética* de Croce, traducida por José Sánchez Rojas, publicada en Madrid en 1912. Aunque directamente cita a Vico solo dos veces, es un texto plagado de viquismo que Unamuno ha bebido de su colega y amigo italiano.

PALABRAS CLAVE: G. Vico, M. de Unamuno, B. Croce, J. Sánchez Rojas, J.M. Sevilla, Prólogo, *Estética*.

ABSTRACT: Unamuno's «Prologue» to the Spanish version of Croce's *Aesthetics*, translated by José Sánchez Rojas, published in Madrid in 1912. Although he directly quotes Vico only twice, it is a text full of Vichism that Unamuno inherits from his Italian colleague and friend.

KEYWORDS: G. Vico, M. de Unamuno, B. Croce, J. Sánchez Rojas, J.M. Sevilla, Prologue, *Aesthetics*.

Publicado originalmente en B. CROCE, *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general: teoría e historia de la ciencia*; versión castellana, corregida por el autor, de José Sánchez Rojas; Prólogo de Miguel de Unamuno; Librería de Francisco Beltrán editor, Madrid, 1912; pp. 7-26.

Obra en DOMINIO PÚBLICO. Texto preparado a partir de la edición de F. Beltrán de 1912.

Más que por pares ciegos, el texto del Prólogo de Miguel de Unamuno ha pasado la revisión crítica e histórica durante más de un siglo.

NOTA

SOBRE EL «PRÓLOGO» (1912) DE M. DE UNAMUNO A LA *ESTÉTICA* DE CROCE

José M. Sevilla
(Universidad de Sevilla)

En 1912 apareció en Madrid la traducción en castellano de la *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* de Benedetto Croce, publicada en Bari, en 1902, por los Hermanos Laterza. La traducción española respondía al interés personal de Unamuno, quien le había pedido a su amigo el periodista, escritor y traductor José Sánchez Rojas (1885-1931) —quien a su vez le habría proporcionado antes un ejemplar de la obra— la realización de la traducción. La edición estuvo a cargo de la Librería de Francisco Beltrán (C/ Príncipe, 16; Madrid), que publicó en la colección de la 'Biblioteca moderna de filosofía y ciencias sociales' un volumen de 588 páginas, salido de los tipos del impresor Luis Fauré, según consta en el colofón. El mismo editor Beltrán publicó una nueva edición en 1926, corregida y aumentada —conforme a la 5ª edición italiana— a cargo del profesor de Historia del Arte y Vicepresidente de la sección de artes plásticas del Ateneo de Madrid, Ángel Vegué y Goldoni (1877-1939). Ambas ediciones están

encabezadas por el «Prólogo» de Unamuno. Nuevas ediciones de la *Estética* aparecen tardíamente en 1997, a cargo de Pedró Aullón y Jesús García Gabaldón que revisan, corrigen y actualizan la versión de Ángel Vegué, para la editorial Ágora en Málaga. Bajo el patrocinio de la napolitana Fondazione Biblioteca Benedetto Croce el Instituto Juan Andrés ha preparado en Madrid una nueva edición, ahora revisada, de la de 1997 a cargo de Aullón y García Gabaldón, prevista para su publicación en 2021. Poseo un bello y cuidado ejemplar de la edición príncipe de 1912, regalo de mi maestro y amigo José Villalobos, del que rescatamos para su publicación a continuación el texto del Prólogo.

El Prólogo unamuniano apareció poco antes de su publicación prefaciando la traducción de Sánchez Rojas, en el mismo año 1912, como anunció en *La Lectura: revista de ciencias y de artes* (Madrid, Tipografía de la Viuda e Hijos de M. Tello, 1912, año XII, tomo 1, pp. 321-336). La nota inicial de advertencia en la revista dirigida por Francisco Acebal dice en su página 321, recogido entre paréntesis:

Estos días aparecerá en castellano la *Estética* de Benedetto Croce, traducida por José Sánchez Rojas. *La Lectura* estudiará detenidamente la personalidad del ilustre filósofo napolitano y hablará extensamente del valor de este libro, uno de los libros más profundos y artísticos que se han publicado sobre la filosofía de la belleza. Hoy, para rendir culto a la actualidad, transcribimos el sabroso prólogo de este libro, donde, al conjuero de nombres tan excelsos como los del Marqués de Santillana, Lope de Vega, Feijóo, Luis Vives, Baltasar Gracián, se consigna el tributo que ha aportado España a la cultura universal de todos los tiempos.

El sustancioso Prólogo de Unamuno —aparecido en la edición de Vegué de la *Estética*— viene posteriormente recogido en el volumen VII «Prólogos, conferencias, discursos» de las *Obras Completas* del pensador y escritor vasco, dirigidas por Manuel García Blanco (Madrid, Afrodisio Aguado, 1958), en pp. 242-264.

No por muy conocido deja el Prólogo de tener su importancia extra para los estudios viquianos, no menos que para el hispanismo filosófico y la italianística, amén de los estudios croceanos. Aunque solo se cite a Vico un par de veces, resulta un escrito plagado de *viquismo* que Unamuno ha filtrado de la *Estética* mas también de las noticias y lecturas sobre Vico; y por tanto, no solo por el denso capítulo V dedicado al autor de la *Scienza nuova*

en la parte histórica de la *Estética* de su coetáneo colega italiano. Tal capítulo V, titulado «Juan Bautista Vico», está ubicado en la Parte Segunda de la *Estética*, o sea, en la correspondiente a la «Historia de la Estética», en pp. 277-292 de la edición española de 1912, donde al inicio Croce postula a Vico como el descubridor de «la ciencia estética» (p. 277), insistiendo también al final del capítulo en el «descubrimiento de la autonomía del mundo estético, debido al genio de Juan Bautista Vico» (p. 292). Esta tesis ya había sido avanzada por Croce en su ensayo «Juan Bautista Vico primer expositor de la ciencia estética» en la revista napolitana *Flegrea*, como se recuerda en la «Advertencia del Autor» (Nápoles, diciembre de 1910) en la página 27 de la edición española de 1912. Según Croce, «Vico no era solamente revolucionario de hecho, sino que tenía conciencia de serlo. Sabía que estaba en oposición con todo lo que se había dicho sobre el particular por los autores anteriores a él» (p. 284). Croce reivindica la todavía desconocida, o al menos sin “precisar”, «posición que la nueva teoría poética de Vico tiene en el conjunto de su pensamiento y en el organismo de la Ciencia nueva» (p. 288). Y expone a continuación el abrucesse la clave de la original nueva perspectiva viquiana (p. 289):

Al descubrimiento de la fantasía creadora se dedica la mayor parte de la segunda Ciencia nueva; [...]. Todo su sistema “de la civilización, de la República, de las leyes, de la poesía, de la historia, y, en una palabra, de toda la humanidad”, se basa en la reivindicación de la fantasía, que es la idea matriz y constituye el nuevo punto de vista de Vico.

Esta idea raigal de la *fantasia* como clave del sistema de la Ciencia nueva y gran aportación a la historia cultural y a la hermenéutica histórica filológico-filosófica, resulta recepcionada directamente por Unamuno en su ensayo de filosofía más afamado: *Del sentimiento trágico de la vida* (1913).

La relación Unamuno-Croce ha sido objeto de estudio y ensayo principalmente por Vicente González Martín en su volumen —postdoctoral— *La cultura italiana en Miguel de Unamuno* (Salamanca, Universidad de Salamanca, 1978) y del que hay que destacar en especial —por Croce— el cap. IV «Miguel de Unamuno y los hispanistas italianos»; Vincenzo de Tomasso, «Unamuno e Croce: affinità e divergenze» (*Rivista di studi crociani*, VIII, 1971, fasc. 2, pp. 184-192); Gaetano Foresta, «Unamuno e Croce» (*Nuova Antologia*, fascículo n. 1989, Roma 1966), en español: «Unamuno y Croce» (*Letras*, nº 76-77, Lima 1966, pp. 175-188); Armando Savignano, «Il rapporto tra Croce e Unamuno»,

en G. Cacciatore *et alii* (eds.), *Croce filosofo* (Catanzaro, Rubbettino editore, 2003); Carmine Luigi Ferraro, «El concepto de la historia en Unamuno y Croce», en A. Chaguaceda (ed.), *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra* (Salamanca, Universidad de Salamanca, 2005, II, pp. 131-145) y, del mismo especialista, *Benedetto Croce y Miguel de Unamuno. Historia de una amistad humana e intelectual* (Tesis Doctoral dirigida por Antonio Heredia Soriano), Salamanca, 2004; Davide Mombelli, «La edición nacional de la obra de Benedetto Croce: Estética como ciencia de la expresión y lingüística general» (*AnMal*, XXXIX, 2016-2017, pp. 543-558) y su muy reciente *Benedetto Croce y el mundo hispánico. Un estudio de estética y ciencia literaria* (Madrid, ed. Verbum, 2020; espec. II, 1.3). Recordemos en este breve apunte las «Notas italianas a la Estética de Unamuno», de Carlos Clavería, recogidas en *Temas de Unamuno* (Madrid, Gredos, 1953, pp. 123-135); y de Francisco LaRubia «Unamuno “contra” Croce» (*Romance Notes*, 36, nº 3 primavera, Univ. de Carolina del Norte, 1999, pp. 305-313).

La recepción de Vico en Miguel de Unamuno la hemos abordado en nuestra obra *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico en la cultura hispánica (1737-2005)* (Nápoles, La Città del Sole, 2007), en especial en las páginas 208-212 dedicadas expresamente al tema (y de las que reproducimos buena parte a continuación finalizado este párrafo), si bien antes hemos ensayado y aportado algunos apuntes en nuestros estudios sobre Vico y la cultura hispánica publicados en *Cuadernos sobre Vico*; revista también en la que —en las páginas 225-232 del volumen 15-16, correspondiente al año 2003— se ha ofrecido un relato en torno a la cuestión, autoría de Armando Savignano, titulado «La recepción de Vico en Unamuno» (también en italiano, «La presenza di Vico in Unamuno», en G. Cacciatore - M. Martirano eds., *Vico nelle culture ispaniche e lusitane*, Nápoles, Alfredo Guida ed., 2004, pp. 19-29).

No por escasa resulta poco importante la recepción viquiana que acontece con Unamuno, cuyo conocimiento de Vico resulta evidente y directo gracias a la mediación de Croce, conforme reconoce el propio pensador español y como también ha sido puesto de manifiesto recientemente (así, por ejemplo, por Savignano: «Unamuno lee directamente la obra principal de Vico por medio de Croce»¹), como bien puede constatarse por la respuesta

1. «La recepción de Vico en Unamuno», *Cuadernos sobre Vico*, 15-16, 2003, pp. 225-232; cit. p. 225. Además de la recepción e influencia de Vico en el filósofo vasco mostrada en *Cuadernos sobre Vico* por el

que el filósofo español diera a su colega italiano tras haber recibido la obra de este último *La Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza*, de la que responde a Croce que piensa escribir a su público hispano «sobre este su libro y comentarlo a mi modo, sobre todo las *Conclusiones*, lo que tan bien dice de la decadencia hispano-italiana».² Ciertamente, Unamuno agradece a Croce el que le haya descubierto y «hecho leer y estudiar a Vico»:

Me es muy sugestivo lo de que la influencia española fue bárbara en el sentido viquiano de “barbarie generosa”, sentido que comprendo gracias a Usted, que me ha hecho leer y estudiar a Vico, habiéndomelo descubierto”.³

No obstante, y con la debida precaución, no conviene exagerar tampoco una presunta completa influencia croceana, aunque sí, con toda probabilidad, a Croce se deba el *descubrimiento* para Unamuno de las posibilidades ofrecidas como aliadas para este en las novedosas ideas de Vico. Para lo primero nos apoyamos en el comentario de Vicente González Martín:

El influjo que la obra de Croce tuvo sobre el pensamiento de Unamuno fue bastante importante, aunque no tanto como algunos afirman. Así lo reconoció él mismo desde las primeras menciones que hace del filósofo italiano, en el prólogo que escribió a *Estética*, de Croce, en 1911;

lo cual es algo que se puede cotejar en el fragmento de Unamuno que recordamos a continuación (véase p. 24 de la ed. 1912, confrontándolo en la edición del Prólogo avanzando unas páginas de esta Revista):

Por mi parte debo a B. Croce no pocas enseñanzas, corroboración de puntos de vista, esclarecimiento de ideas que bullían en mí confusas, expresión neta de oscuras impresiones que en mí germinaban, solución

profesor de la Universidad de Trieste (véase su *Introduzione a Unamuno*, Bari, Laterza 2001) también ha recogido esta misma revista el estudio de LUISA MONTAÑO MONTERO y JÉSSICA SÁNCHEZ ESPILLAQUE “Humanismo retórico, viquismo y unamunismo”, *Cuadernos sobre Vico*, 17-18, (Sevilla) 2004-2005, pp. 413-422 (especialmente pp. 417-420).

2. Miguel de Unamuno a Benedetto Croce, carta del 26 de octubre de 1916, en MANUEL GARCÍA BLANCO, “B. Croce y M. de Unamuno. Historia de una amistad”, *Annali dell’Istituto Universitario Orientale*, Nápoles, 1959, pp. 15-16. Vid. de GARCÍA BLANCO: *En torno a Unamuno. Historia de una Amistad* (Madrid, Taurus, 1965, pp. 425-467). Un texto siempre recurrente es el de CARLOS CLAVERÍA, *Temas de Unamuno* (Madrid, Gredos, 1953, especialmente pp. 123-135). La correspondencia entre Unamuno y Croce ha sido primeramente ordenada por Manuel García Blanco, comprendiendo once cartas desde el 23-05-1911 hasta la tarjeta postal de 26-10-1921.

3. Carta del 26 de octubre de 1916, en M. GARCÍA BLANCO, *op. cit.* (fragmento citado también por A. Savignano en “La recepción de Vico en Unamuno”, cit., p. 225).

de dudas, soldamiento de cabos sueltos y de incoherentes fragmentos de pensar, pero le debo también el que me haya suscitado nuevas dudas, el que me haya hecho formularme nuevas preguntas, y como español le debo el haberme despertado aún más con una simple frase, que vale mucho por venir de quien viene, la conciencia de la dignidad de mi Patria y el pesar de la piedad[.] no sé hasta qué punto merecida, con que se la mira fuera de nosotros y hasta tristeza y vergüenza de decirlo dentro: “¡Pobre España!”

Consta por la correspondencia con G. Beccari, en 1911, que con motivo del Prólogo Unamuno se había «puesto en relacion con este ilustre pensador»: «Hemos cambiado cartas y libros. Es hombre que me gusta mucho, y sus obras están llenas de espíritu e italianidad. Envíele usted un ejemplar de la traducción de la *Vida* cuyo original me pidió» (Carta a G. Beccari, 16 de junio de 1911). Ya desde el principio de su correspondencia epistolar, a petición de Croce, se le envió la *Vida de Don Quijote y Sancho*, cuyo comentario nada positivo (referido a *la insoportabilidad de este tipo de libros*) emitido ya tardíamente por Croce, en 1948, es bien conocido. Frente al calor humano y afectivo de las cartas de Unamuno, las de Croce resultan asépticas, académicas y de temas exclusivamente bibliográficos, además de usar frecuentemente como medio —costumbre general de grandes despachadores así como senadores— tarjetones postales más que cuartillas de epístolas. No resulta prejuicioso de ninguna manera el apreciar que ante la admiración manifiesta del español, contrasta la extremada cortesía del italiano; como si, aun siendo iguales, en esta gigantomaquia europeísta se enfrentaban, al fin y al cabo, la voluntad de sistema —(neo o trans)hegeliano—, de racionalización historicista-idealista y —según la distinción orteguiana en las *Meditaciones del Quijote* (1914)— opción por el rigor del “concepto”, así el devenir ordenado del Espíritu (*ergo* del pensamiento) germánico que apuntalaba la neoidealística construcción del sistema de Croce; frente al problematismo existencial, el tragicismo filosófico-literario (y viceversa), de insumisión al supuesto dilema entre Razón pura y absoluta o, en su defecto, disolución irracionalista y relativista, y la opción —de nuevo recurrimos al esquema orteguiano citado de un dualismo dilemático entre *germanismo* y *mediterraneidad*— por el valor primordial de la imaginación, la expresión y la corporeidad de la Palabra frente al Concepto. Su relación confiada le llevó a creer que, por amistad e interés intelectual, Croce publicaría en italiano su

«Prólogo» a la Estética, y por ello en su correspondencia con Beccari, el 27 de mayo de 1914 le escribe diciendo que tiene noticias de que Croce lo publicará en su revista *Critica*. Además, como recuerda Vicente González Martín, Unamuno elogió a Croce ante Giovanni Amendola (carta de 12 de junio de 1912), Papini (carta de 30 noviembre de 1912), el cónsul italiano Gino Becchi (carta de 15 de febrero de 1915), y con alguna referencia hizo comentarios sobre Croce a Mario Puccini (carta de 30 de agosto de 1919), Toscanelli (11 junio de 1935), etc.⁴

A pesar de los muchos contrastes entre ambos pensadores (en torno a la radicalidad expresiva de la imaginación para Unamuno y la supeditación al concepto para Croce; el papel psicocultural de la religión; la concepción de la poesía y el mito; etc.; mas, especialmente e inaceptable al existencialismo trágico —o quizás, aún más profundamente abisal, al tragicismo existencial unamuniano— el evidente idealismo, neo-hegeliano pero idealismo a la postre, de Croce),⁵ existen notables afinidades que por parte del autor bilbaíno-salmantino (mas ante todo cosmopolita) se recogen en una consideración de Croce como historicista, contranaturalista y antipositivista, o sea, frente a corrientes pseudocientíficas y vulgarizadoras de la filosofía. No cabe duda de que la afinidad principal con el famoso filósofo napolitano (aunque originariamente abruces, nacido en Pescasseroli, provincia de L'Aquila) se refiere al problematismo en torno a lengua-poesía-estética, en que Unamuno defiende el lado prático y corpóreo-expresivo del lenguaje, cruzando el limes croceano hacia el terreno aún en conquista de las filología y lingüística comparadas. El propio Unamuno llegó a pensar y expresar (a Menéndez Pidal, por ejemplo) que había arribado a una especie de «filosofía del lenguaje», lo que «en esto me acuesto» —dice— «a la doctrina de Benedetto Croce, más estética que lógica». O sea, prevalencia de la expresión

4. Cfr. V. González Martín, *op. cit.*, p. 269.

5. Mas no solo idealismo, sino también historicismo absoluto o vitalismo racio-ontológico, que cambian los principios radicales de interpretación de la realidad pero mantienen el sustrato de sistematizaciones abstractas, sin vínculos carnales, sentimientos, imaginativos, y, en definitiva, humanos demasiado humanos. Problematismo crítico unamuniano que Croce advierte en su lectura del «Prólogo» y en que le reconoce a Unamuno (carta de 5 de junio de 1911) sus —del vasco— “coincidencias con él”, fruto de una “intima inteligencia acerca de los problemas”, mas también “disensiones”, considerando el disenso como el factor filosófico más “instrutivo” (y podríamos decir, con Fulvio Tessoro, que más constructivo en un debate en donde se confrontan ideas sin beligerancia dogmática pero sí con rigor argumental crítico sin afán de convencer al otro, sino de avanzar conquistando terrenos en que el espíritu de la doxa problematizante va de la mano de la episteme crítica).

sobre el concepto, en que, *oltre* Croce, Unamuno llegará a expresar (puede confrontarse la cita aquí, en cuatro páginas más adelante) que la lengua metafórica es la sustancia del pensamiento. Y otra afinidad, nada despreciable considerando la nuclear importancia del denominado “problema de España” en la intelectualidad española a lo largo de comienzos del siglo XIX en adelante, es el sentimiento filial que Unamuno tiene para con Croce por considerarlo un gran hispanista, amante de la cultura española el cual ya desde 1885 escribía sobre temas españoles y en 1889 realizó ese impactante viaje por la Península ibérica cuya experiencia dejó recogida en su “Cuaderno de Viaje”.

Excesivamente optimista nos parece, no obstante, la afirmación que el ilustre especialista Gaetano Foresta realizaba en 1966, aunque en general sí que sea asumible la imagen de dos pensadores meridionales como esencia de la cultura:

En la relación que existió entre Unamuno y Croce pueden distinguirse dos aspectos, bien definidos: el uno completamente humano, el otro científico; ambos armonizan y se integran ofreciéndonos la dimensión de aquel mundo propio de los grandes hombres, que se impone como un ejemplo de la verdadera esencia de la cultura.⁶

Nada quita que, al descubrir la *Estética* de Don Benedetto, se admire Don Miguel por hallar una propuesta epistémica independiente (o sea, con valor científico sin apéndices ni rémoras metafísicas, lógicas, éticas, etc.), quiere decir: de la Estética como ciencia de la expresión y disciplina rigurosa del lenguaje expresivo y expresado; y admire sobre todo el encontrar una nueva dimensión *liberadora* dentro de la filosofía. Mas, volvemos a la confrontación de peso en la balanza de platillos que se equilibran con el fiel al centro del marcaje: el punto central de admirativo consenso a veces tanto como de crítico disenso otras recae sobre el concepto de *imaginación* y, vinculado al tema problemático, el rol —no solo creador o poiético— de la “*fantasia*”, fuertemente hermenéutico comprensivo e interpretativo de la realidad humana, como bien sostiene Vico, y curiosa pero no casualmente asumido en la recepción unamuniana. Advuértase que, como recoge Manuel García Blanco, entre los libros que Unamuno fue recibiendo de Croce, que fue más rápida o detenidamente leyendo, y que están en su biblioteca, se encuentra además de la

6. G. FORESTA, “Unamuno y Croce”, *Letras*, n° 76-77, (Lima) 1966, pp. 175-188; cit., p. 175.

Teoria e storia della storiografia o del *Contributo alla critica di me stesso*, entre otros, también la monografía croceana de 1911 *La filosofía di G.B. Vico*.

¿Qué lugar ocupa Vico en esta relación ‘armonizada e integradora’ —dicho parafraseando a Foresta— de pensamiento y cultura? Es verdad que Unamuno también conoce desde joven la obra de Balmes, ha leído a Donoso Cortés y a Michelet, y ha dialogado con G. Gentile y con otros italianos como Ardigó o como Murri,⁷ todos ellos portadores de noticias viquianas; pero parece asegurado —dado además su irrefutable testimonio— que la *vía Vico* se le abre no solo gracias a Croce sino incluso *a través* de Croce, de quien Unamuno conoce no solo su filosofía del espíritu, al menos desde 1909 que se supone comenzó a leer al neohegeliano italiano, sino del que ha manejado otras obras principales, como en 1911 la *Estética*, ejemplar regalado por su amigo Sánchez Rojas, que aquí viene al caso con su «Prólogo», o como el mismo volumen monográfico sobre Vico publicado en Bari en 1911. Además, Croce realmente supone un “influjo” sobre él en muchos y diversos aspectos, desde la reconsideración acerca de la “tradición” hispánica hasta el *giro viquiano* hacia una concepción del lenguaje identificado al pensamiento, pasando por la estética como primordial orden expresivo del pensamiento-lenguaje (rehabilitado *lógos* integral).

En el Prólogo a la *Estética* en español son solo dos veces, como hemos apuntado ya, las que Unamuno se refiere a Vico: una señalando los cinco autores sobre los que Croce hace recaer la fundación de la *Estética* (cfr. p. 15 de la ed. de 1912 citada y recogida); y, la otra, para poéticamente referirse, ya finalizando el prólogo, a los cinco —incluyendo a Croce— luminosos genios septentrionales:

esta ESTÉTICA escrita por un italiano hispanófilo, que bajo el clarísimo cielo de Nápoles, todo luz libre, rodeado de las memorias de Vico, de Bruno, de Campanella, de De Sanctis, de otros grandes, claros y luminosos espíritus, ha logrado disipar hórridas nieblas setentrionales, sacando de ellas, al disiparlas, el rocío vivífico que era su tuétano [...] (*ib.*, p. 26).

7. Cfr. A. SAVIGNANO, *Radici del pensiero spagnolo del Novecento*, Nápoles, Edizioni La Città del Sole, 1995, pp. 181 y ss.

Sin embargo, no resulta difícil seguir un rastro de coincidencias de ideas viquianas y unamunianas en *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* (1913), el gran libro filosófico unamuniano, publicado al año siguiente del Prólogo, y del que hay constancia epistolar (de 2 de febrero de 1914) de que Unamuno remitió a Croce un ejemplar de la obra. En ese profundo ensayo, sin duda la principal obra filosófica del también autor de *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905) y de *La agonía del cristianismo* (1925 fr.; 1931 esp.),⁸ hay evidentes e innegables puntos en común entre Unamuno y Vico en relación (como bien refiere expresamente el filósofo español) al papel de *solum* de la metáfora, del lenguaje poético originario y de la fantasía;⁹ pero también en correlación al instinto de sociedad, a la —nunca bien precisada— noción de *intra-historia*, a la proyección imaginaria en las religiones, al valor simbólico y mítico en el mundo vital, o a la remisión a la teoría de los *corsi* y *ricorsi*, como había hecho en *Civilización y Cultura* (1896);¹⁰ no menos que en la crítica al “absurdo” yo cartesiano, así como a la filosofía científicista y racionalista. En definitiva, la confluencia viquiana y unamuniana emerge prácticamente en la crítica ejercida por una filosofía «que no quiere renunciar a la vida y no quiere tampoco renunciar a la razón»,¹¹ postulado que será nuclear también de la tarea filosófica del raciovitalismo en Ortega.

8. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Renacimiento, Madrid, 1913. Citamos *Del sentimiento trágico de la vida* por la edición en Espasa Calpe, Madrid, 1971, 12ª edición, y *La agonía del cristianismo* por la edición en Alianza editorial, Madrid, 1998 (4ª reimpr.), con presentación de Agustín García Calvo; cita a p. 20. De esta última obra el autor consideraba, según expresa en su “Prólogo a la edición española”, que «reproduce en forma más concreta, [...] más densa y más cálida, mucho de lo que había expuesto en mi obra *Del sentimiento trágico de la vida*».

9. «La fantasía que es el sentido social, anima lo inanimado, lo antropomorfiza todo; todo lo humaniza, y aún lo humana. Y la labor del hombre es sobrenaturalizar a la Naturaleza, esto es: divinizarla humanizándola, hacerla humana, ayudarla a que se conciente, en fin. La razón, por su parte, mecaniza o materializa» (*Del sentimiento trágico de la vida*, ed. cit. 12ª, p. 117). «El lenguaje es el que nos da la realidad, y no como un mero vehículo de ella, sino como su verdadera carne» (*ibid.*, p. 229).

10. Teoría viquiana de los cursos y recursos históricos a la que Unamuno se había referido en su ensayo *Civilización y cultura* (1896), con cuya clave interpreta la ruina y resurgir de las civilizaciones, condensaciones de cultura en lenguaje. Dice Unamuno: «Con frecuencia se saca a relucir [...] la famosa teoría de los *ricorsi* o reflujos de Vico, los altos y bajos en el ritmo del progreso, los períodos de descenso tras los de ascenso, los de decadencia tras los de florecimiento. Y aquí entra la condenada concepción lineal que hace se esquematice el progreso en una serie de ondulaciones ascendentes. // No, no es eso; es una serie de expansiones y concentraciones cualitativas, es un enriquecerse el ambiente social en complejidad para condensarse luego esa complejidad organizándose a las honduras eternas de la Humanidad y facilitando así un nuevo progreso; es un sucederse de semillas y árboles, cada semilla mejor que la precedente, más rico cada árbol que el que le precedió. Por expansiones y concentraciones, por diferenciaciones e integraciones, va penetrando la Naturaleza en el Espíritu, según este penetra en aquella. Las civilizaciones son matrices de culturas, y luego estas, libertadas de aquellas, que de placetas se convierten en quistes, dan origen a civilizaciones nuevas.» (En *Obras selectas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1986; cfr. pp. 153-159; véase en Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes).

11. *Del sentimiento trágico de la vida*, ed. cit., p. 103.

El filósofo vasco, que desde su espíritu hispánico trataba de conciliar la razón y el corazón, la ciencia y la conciencia, el individuo social y la sociedad (individuo), reconoce con indudable temperamento viquiano al inicio de su *Del sentimiento trágico de la vida* que:

no pretendo otra cosa sino discurrir por metáforas. Y es que ese sentido social, hijo del amor, padre del lenguaje y de la razón y del mundo ideal que de él surge, no es en el fondo otra cosa que lo que llamamos fantasía e imaginación. De la fantasía brota la razón.¹²

¿Cómo no acordarnos inmediatamente de la *Scienza nuova*? ¿Cómo no recordarla, máxime cuando varios capítulos más adelante, exactamente en el VII, el propio Unamuno se refiere a ella?; lo cual hace citando y comentando a Vico en un extenso pasaje —a propósito de la lucha por la conquista de la conciencia— que recogemos a continuación:

Y este proceso de personalización o de subjetivación de todo lo externo, fenoménico u objetivo, constituye el proceso mismo vital de la filosofía en la lucha de la vida contra la razón y de esta contra aquella. Ya lo indicamos en nuestro anterior capítulo, y aquí lo hemos de confirmar desarrollándolo más.

Juan Bautista Vico, con su profunda penetración estética en el alma de la Antigüedad, vio que la filosofía espontánea del hombre era hacerse regla del universo guiado por *istinto d'animazione*. El lenguaje, necesariamente antropomórfico, mitopeico, engendra el pensamiento. “La sabiduría poética, que fue la primera sabiduría de la gentilidad —nos dice en su *Scienza Nuova*—, debió comenzar por una metafísica no razonada y abstracta, cual es la de los hoy adoctrinados, sino sentida e imaginada, cual debió ser la de los primeros hombres... Esta fue su propia poesía, que les era facultad connatural, porque estaban naturalmente provistos de tales sentidos y tales fantasías, nacida de la ignorancia de las causas, que fue para ellos madre de maravillas en todo, pues, ignorantes de todo, admiraban fuertemente. Tal poesía comenzó divina en ellos, porque al mismo tiempo que imaginaban las causas de las cosas, que sentían y admiraban ser dioses... De tal manera los primeros hombres de las naciones gentiles, como niños del naciente género humano, creaban de sus ideas las cosas... De esta naturaleza de cosas humanas quedó la eterna propiedad explicada con noble expresión por Tácito al decir no vanamente que los hombres aterrados *fin-gunt simul creduntque*”.

12. *Ibid.*, p. 29.

Continúa Unamuno, en el mismo capítulo del *De sentimiento trágico de la vida*, igualmente intercalando citas de la *Scienza nuova*:

Y luego Vico pasa a mostrarnos la era de la razón, no ya de la fantasía, esta edad nuestra en que nuestra mente está demasiado retirada de los sentidos, hasta en el vulgo, “con tantas abstracciones como están llenas las lenguas”, y nos está “naturalmente negado poder formar la vasta imagen de una tal dama a que se llama Naturaleza simpatética, pues mientras con la boca se la llama así, no hay nada de eso en la mente, porque la mente está en lo falso, en la nada”. “Ahora –añade Vico– nos está naturalmente negado poder entrar en la vasta imaginación de aquellos primeros hombres”. Mas ¿es esto cierto? ¿No seguimos viviendo de las creaciones de su fantasía, encarnadas para siempre en el lenguaje, con el que pensamos, o más bien el que en nosotros piensa?

Y a continuación:

En vano Comte declaró que el pensamiento humano salió ya de la edad teológica y está saliendo de la metafísica para entrar en la positiva; las tres edades coexisten y se apoyan, aun oponiéndose, unas en otras. El flamante positivismo no es sino metafísico cuando deja de negar para afirmar algo, cuando se hace realmente positivo, y la metafísica es siempre en su fondo, teología, y la teología nace de la fantasía puesta al servicio de la vida, que se quiere inmortal.¹³

Tras haber expuesto algunos aspectos de la *Scienza nuova*, sigue argumentando Unamuno dos párrafos más adelante:

Y de nada sirve querer suprimir ese proceso mitopeico o antropomórfico y racionalizar nuestro pensamiento, como si se pensara sólo para pensar y conocer, y no para vivir. La lengua misma, con la que pensamos, nos lo impide. La lengua, sustancia del pensamiento, es un sistema de metáforas a base mítica y antropomórfica.¹⁴

Unamuno ha traducido, citado y comentado el texto extraído del libro II de la “tercera” *Scienza nuova* (edición de 1744), titulado «Della sapienza poetica», Sección Primera «Metafísica poetica», capítulo 1 «Della metafisi-

13. *Ibid.*, cap. VII “Amor, dolor, compasión y personalidad”; ed. cit., pp. 110-112.

14. *Ibid.*, pp. 112-113.

ca poetica, che ne dà l'origini della poesia, dell'idolatria, della divinazione e de' sacrifici»,¹⁵ resumiendo primeramente los párrafos (que indicamos conforme al establecimiento editorial de Fausto Nicolini) 375-376 y a continuación el párrafo 378; sin que nos conste qué edición de la *Scienza nuova* (1744) manejó el autor, aunque hay en la Casa-Museo Unamuno, en Salamanca, una hoja con anotaciones sobre el precio de la obra.

De todo lo planteado y expuesto en esta Nota, es importante destacar el hecho de que en Unamuno no solo ha existido una recepción de Vico, sino que ha habido —en mayor o menor grado, directa o indirectamente— una influencia viquiana en sus ideas, en especial en su principal obra filosófica, como hemos tenido ocasión de apreciar anteriormente.¹⁶

* * *

Para la reproducción del “Prólogo” a continuación ha sido adaptada la grafía (especialmente tildes) al modo contemporáneo de la lengua española, sin modificar para nada la terminología unamuniana. El texto que se publica corresponde al publicado en el volumen de la *Estética* traducido por José Sánchez Rojas: B. CROCE, *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general: teoría e historia de la estética*; versión castellana, corregida por el autor, de José Sánchez Rojas; Prólogo de Miguel de Unamuno; Madrid, Librería Francisco Beltrán editor (Biblioteca moderna de filosofía y ciencias sociales), 1912; 586 págs., pp. 7-26.* Texto que ha sido cotejado con la versión previa publicada en *La Lectura*, y con la recogida en el tomo VII de las citadas Obras Completas en la edición de Manuel García Blanco de 1958, en las páginas 242-264. A la citada *editio princeps* en español de la *Estética* hacen referencia los números de las páginas incluidos entre corchetes en el texto que a continuación sigue.

*Obra en *Dominio Público* en España.

* * *

15. Cfr. G. VICO, *Opere filosofiche*, a.c. de P. Cristofolini, Sansoni, Florencia, 1971, pp. 476-477.

16. En las tres últimas páginas de nuestra finalizada “Nota” hemos hecho uso de lo publicado en pp. 209-211 de nuestro volumen, ya anteriormente citado, *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico en la cultura hispánica (1737-2005)*, con Presentación de G. Cacciatore y Prólogo de A. Heredia Soriano.



PRÓLOGO
A LA VERSIÓN CASTELLANA DE LA «ESTÉTICA» DE
BENEDETTO CROCE
(1912)

Miguel de Unamuno
(1864-1936)

[B. CROCE, *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general: teoría e historia de la estética*; versión castellana, corregida por el autor, de José Sánchez Rojas; Prólogo de Miguel de Unamuno; Madrid, Librería Francisco Beltrán editor (Biblioteca moderna de filosofía y ciencias sociales), 1912; pp. 7-26.]

[7]

Confieso contarme en el número de aquellos a quienes les atraen muy poco o nada los tratados de estética, y más si son de filósofos. Prefiero, con mucho, las observaciones que sobre el arte hacen los grandes artistas, aunque se equivoquen en ellas, y recuerdo siempre a propósito de la estética, más o menos preceptiva[,] el cuento aquel, un poco más de lo debido brutal, de Diderot, en que nos cuenta del marsellés y el eunuco comprador de esclavos.

vas para el harén de su amo. Me es también sospechosa y muy poco grata casi toda la crítica cuando no llegue a ser aquella que reclamaba Flaubert en carta a Jorge Sand, que Croce cita al final del capítulo XV de su Historia, dedicado a De Sanctis, en quien nos presenta un crítico así, artista y modelo. Mas sé por otra parte que no todos los estéticos se proponen preceptuar reglas a que los artistas *hayan de* sujetarse y que no entra Croce entre esos.

Muy exacto, por otra parte, como dice Croce, que toda obra de ciencia es a la vez obra de arte, proposición que mucho más que a otras obras de ciencia o de filosofía, se aplica a esta su Estética, obra de arte sin duda y excellentísima como tal.

Ríñese hoy en Italia batalla de ideas, sobre todo entre críticos y artistas, en torno al nombre de B. Croce como en [8] torno a una reseña. Y con frecuencia suena del lado de los artistas el nombre venerando y glorioso de Josué Carducci. Y este Carducci, que como dice Croce en una carta suya a Alberto Lumbroso, director de la *Rivista di Roma*, y publicada en el número del pasado Abril de dicha revista, había profesado durante largos años aborrecimiento a la Estética, «aborrecimiento que hay que atribuir en parte a su ánimo de poeta, retuso a toda disciplina filosófica, y en parte al ambiente en que se educó y vivió» y que «en el fondo había odiado tanto más ferozmente a la Estética cuanto menos la había conocido, haciéndose de ella una imagen fantástica que se compadece mal con las cosas sencillas» que Croce expone en este su libro; este mismo fiero Carducci, en una tarjeta que puso en Julio de 1902 al autor de este libro, cuando le hubo publicado, decíale: «El libro de *Estética* me es una revelación y una guía... Tiene usted mucho y vivaz ingenio y una profunda y viva erudición». Y este juicio del gran poeta tendrán que hacer otros poetas, retusos, como él, a la estética, cuando lean esta.

Porque la Estética de Croce, no a pesar de ser una obra de robusta y segura filosofía, sino precisamente por serlo, es una obra fuertemente liberadora y sugestiva para un artista, una obra revolucionaria, y son los artistas y poetas los que ante todo deben leerla y meditarla.

La enemiga entre artistas y críticos creo que sea tan antigua como el arte y la crítica mismos, y el arte y la crítica son hermanos gemelos, si es que no son una misma y sola cosa vista desde dos puntos. Ciertísimo que todo verdadero crítico, si ha de merecer tal nombre a título pleno, es artista y que reproducir una obra de arte exige a las veces tanto o más genio que producirla y no menos cierto que muchos harían, mejor que intentar darnos nuevas

odas, pongo por caso, revivir ante nosotros las antiguas, las de siempre más bien, enseñándonos a gozar más y mejor de ellas. Pues criticar es renovar. Una obra de arte sigue viviendo después de producida y acrece su valor según con los años van gozándola nuevas generaciones de contempladores, ya que cada uno de éstos va poniendo algo de su espíritu en ella. Lo más de la hermosura que sentimos al leer el Evangelio débese a la ingente labor de sus comentaristas, a las veces que hemos visto aplicada cada una de sus sentencias. ¿Y quién duda que el *Quijote*, v. gr., es hoy, merced a sus críticos y comentadores, más bello, más expresivo que recién producido y virgen aún de lectores lo fuera? «Sin la tradición y la crítica histórica —escribe Croce— el goce de todas o casi todas las obras de arte producidas una vez por la humanidad, se habría perdido irremisiblemente; seríamos poco más que animales sumergidos no más que en el presente o en un próximo pasado».

Ni hay línea divisoria precisa entre crítica y producción artística directa. ¿Hay mucho más poético que los ensayos críticos de un Coleridge o de un Sainte-Beuve? Con razón dice Croce que «el simple erudito no logra jamás ponerse en comunicación directa con los grandes espíritus, revolviéndose de continuo por los patios, escaleras y antecámaras de sus palacios, pero el ignorante bien dotado o pasa indiferente junto a obras maestras para él inaccesibles, o en vez de comprender las obras de arte cuáles son ellas en efecto, inventa otras con la imaginación». Y añade que «la laboriosidad del primero puede, al menos, alumbrar a los otros, mientras la genialidad del segundo queda estéril del todo». Y aquí siento tener que discrepar de crítico y artista tan perspicuo. ¿Estéril? ¿Estéril quien inventa con la imaginación otra obra de arte? Si realmente *ne inventa egli altre con l'immaginazione*¹ su labor no es estéril siempre que esta su invención sea bella. ¡Cuántas obras de arte no han salido de otras! En rigor casi todas. Los palimpsestos de que al final del capítulo XVI de su Teoría nos habla Croce, esas “nuevas expresiones sobre las antiguas, fantasías artísticas en vez de reproducciones históricas”, son en arte perfectamente legítimas. El terror del año mil, el milenario, podrá no ser una verdad histórica, pero no por eso será menos bella la poesía catalana de Guimerá al año mil. Aún hay más, y es que hasta evidentes erratas o malas traducciones han servido de pie para nuevas creaciones, no ya artísticas

1. Forma literaria del término *immaginazione* (Dizz. Treccani). [N.E.]

solo, sino filosóficas. En la relación de Averroes a Aristóteles se ve esto. Una errata, una equivocación, es a las veces tan generatriz como la rima.

Ocurre también, con sobrada frecuencia, que se meten a críticos artistas fracasados y a los motivos de error que llevan a un crítico a proclamar bello lo feo o feo lo bello, y que Croce indica en el capítulo XVI de la teoría, se añade que creen mejorar las obras criticándolas o extractándolas. Recuérdanme a aquel médico que no pudiendo llevar a un paciente a la orilla del mar, a que respirase libre brisa marina, le enviaba cada día una gran caja cerrada y lacrada y sellada a la orilla del mar para que del aire que contenía respirase.

No es raro encontrarse con quienes profesando la crítica, parece se imaginan que la obra de arte es para la crítica, que el artista nació para el crítico. Esto dicen los artistas. Pero tampoco es raro encontrarse con artistas que se imaginan nacieron para sí mismos, que son ellos el fin del universo creado todo y que los críticos han nacido para ellos. Sentimientos, no ya teleológicos, si no egoístas, tan extraños al arte como a la crítica. Estos artistas son los que han fraguado la teoría mística del genio que tan agudamente descarta Croce. Y si hay algo que pueda llamarse genio, cabe un genio crítico, una genialidad crítica también. Y si de *paras*, de finalidad nos es lícito hablar aquí, ni el crítico es para el artista ni este para aquel, sino ambos para la humanidad y la vida.

Los artistas también han forjado la doctrina del genio inculto y aquello de que el estudio mata la inspiración, que la ciencia deseca el arte, doctrina muy en boga en esta que Croce llama la siempre desventurada España.

Y, sin embargo, en obras de verdadera crítica, de crítica artística, reproductiva, que no sea ni la metafísica aplicada al arte de los alemanes, ni la historia que a él aplican los franceses, según la justa observación de Francisco de Sanctis expuesta en este libro, en obras así es donde los artistas pueden disciplinar su ingenio, fecundándolo. Y no ya en [11] obras de crítica, sino en obras de estética artística, cual es esta que hoy nos da Sánchez Rojas traducida al castellano. Hora era.

Es, en efecto, la fusión del arte y de la ciencia lo que da valor y eficacia a la estética de B. Croce, que es una estética filosófica hecha por un verdadero artista, una obra de filosofía artística tal como lo fueron los Diálogos de Platón. Mejor dicho, es una Estética estética, donde sobran tantas Estéticas místicas, metafísicas, lógicas, éticas y hasta económicas y polí-

ticas. Por primera vez he visto aquí la doctrina del arte liberada de la doctrina de la lógica, de la ética y de la psicología, aunque con ellos conexas. Es esta una Estética independiente y substantiva en lo que cabe y no una mescolanza de distintas disciplinas que, de cerca o de lejos, se rozan con el conocimiento de lo bello. Y en tal sentido, digo, que es una obra altamente liberadora y revolucionaria. Leyéndola adquirirán los artistas mayor y mejor conciencia de su independencia artística.

Destruye, por una parte, la superstición de los géneros y de las reglas, pero es para llevarnos a conciencia de la ley de la expresión, de la ley de vida artística, y así nos libera, ya que la libertad no es sino la conciencia de la ley frente a la sumisión a la regla impuesta. Y, por otra parte, es la obra de Croce una brillante y sólida defensa de los fueros de la fantasía, desconocidos o negados por tantos filósofos de lo bello. Es muy exacto lo que Croce dice de que Kant conoció la imaginación reproductiva y otra combinatoria, pero no la imaginación propiamente productiva, o sea la fantasía, y en este defecto de Kant —defecto no solo de inteligencia— habrá que buscar algunas esterilidades de sus secuaces. Fueron y son los definidores los que infestan de pedanterías la estética y la preceptiva artística; son los que no logran acabar de comprender o más bien de intuir que solo se define los conceptos, y que la expresión artística, lo absolutamente individual y concreto, lo vivo, es indefinible. El arte reproduce o más bien intuye individuos y es muy exacta la observación que hace [12] Croce de que Don Quijote no es sino el tipo de los Quijotes. El tipo medio científico es definible², pero no objeto de arte a pesar de los esfuerzos de artistas que, como Zola, se empeñan en hacer arte científico. La ciencia define, pero el arte narra o nombra.

Obra de ciencia es la presente Estética y por eso define, pero define conceptos aplicables al arte, no define obras de arte ni expresiones artísticas concretas. Pero a la vez que obra de ciencia es, lo repito, obra de arte. Y lo es por su ejecución, por la sobriedad robustamente expresiva de su prosa limpia y animada de un íntimo calor de convicción, que se pega al que la lee.

2. En la edición hecha por *La Lectura: revista de ciencias y de artes*, Madrid, Tipografía de la Viuda e Hijos de M. Tello, 1912, año XII, tomo 1, p. 325, dice “indefinible”. El texto presenta también variación con múltiples signos de puntuación (comas) con respecto a la edición del libro del editor Beltrán en 1912 (p. 13), donde se lee “definible”, lo mismo que en el tomo VII de las *Obras Completas* en la edición de García Blanco de 1958 (p. 247). [N.E.]

Pues si acaso peca de algo es de dogmatismo, el cual no es un pecado artístico. Apenas se encuentra en ella proposición dubitativa o concesiva, y solo una vez he encontrado una frase como *se non c'inganniamo*, si no nos engañamos. El autor casi nunca vacila en sus afirmaciones, con lo que logra infundirnos su confianza en ellas. Y nos convence, tanto o más que con sus razones y la limpidez con que nos las presenta, con su imperturbable seguridad al presentárnoslas.

Débase ello a la simplicidad y coherencia casi matemática de su sistema, pero estas mismas simplicidad y coherencia chocan con muchedumbre de ideas nuestras que queremos meter en él, ideas tal vez contradictorias entre sí, pero que se han hecho carne de nuestro pensamiento, que es y tiene que ser un tejido de contradicciones, al menos aparentes, y a las que nos cuesta renunciar. Rompernos un hábito de pensar, una vieja asociación de ideas, es como desgarrarnos la carne del espíritu. Y si acaso es ventajoso el destruir contradicciones, reduciendo a unidad real su aparente oposición, trae por otra parte el daño de despotencializar nuestras ideas.

La doctrina general filosófica de B. Croce, su filosofía, y su doctrina especial estética, choca con tantas tradicionales enseñanzas, con tantas ideas, que son ya hábitos de nuestro pensamiento, que nos desgarran este. Y así es que no nos entregamos a ella desde luego, una vez repuestos de la sorpresa de la posesión debida a la seguridad de sus afirmaciones. Una vez repuestos del efecto de su audacia afirmativa[,] objetamos. Yo mismo he objetado mucho, aunque al cabo, en no poco de ello, haya venido a concluir con el autor.

Y empezando por el principio mismo, su primera afirmación, su definición misma del hecho estético, del arte y de la belleza, definición preñada de consecuencias, habrá de ser por no pocos lectores resistida. Intuición es expresión, se intuye lo que se expresa y el arte se compone de intuiciones. Al leerlo recordé un inolvidable espectáculo de que fui testigo hace unos años, y fue tres niños que puestos frente a un caballo no hacían sino repetir cantando: ¡el caballo! ¡el caballo! ¡el caballo! Pero entiéndase que para Croce la expresión es ante todo expresión interior antes de ser comunicada. A lo que conviene acaso añadir que nunca habría habido expresión interior a no haber la exterior, la que se comunica, que el lenguaje es, como el hombre mismo en cuanto hombre, de origen social. El pensamiento mismo es un modo de relacionarnos los unos con los otros.

Establece Croce, desde un principio, su clasificación de la filosofía del espíritu, en parte teórica y parte práctica, dividiéndose la teoría en estética, que estudia la intuición de lo concreto, la expresión, el arte, y en lógica, que trata de la definición de lo universal, del concepto, de la ciencia, la una del fenómeno y la otra del nùmeno,³ y dividiéndose la parte práctica en economía, según se quiere lo útil, referente al fenómeno, y en moral cuando se requiere lo bueno, referente al nùmeno. Esta división, acaso sobrado esquemática, recordará a no pocos lectores españoles aquella otra, aquí en un tiempo en boga, del krausismo que asignaba a la historia el conocimiento por los sentidos, del fenómeno, a la filosofía el del nùmeno por medio de la razón, y combinaba ambos en aquella fantástica filosofía de la historia, que era el conocimiento por medio de la inteligencia o sea la razón aplicada a los sentidos, de las leyes, que son los nùmenos obrando sobre los fenómenos. Solo que entre una y otra clasificación media un abismo. Para Croce no tiene valor científico aquella fantástica y arbitraria filosofía de la historia de la que con tanta gracia dijo D. Juan Valera[] que era el arte de profetizar lo pasado. Y la historia, la simple historia, que es arte y no ciencia, halla una exacta determinación en el sistema croceano. En el cual parece ser la moral la que lo domina todo.

¿Y la Religión? Confieso que donde más me rebelo de las doctrinas de Croce es en este punto. La religión no tiene en su sistema una posición adecuada. Para Croce la religión «no es sino conocimiento y no se distingue de las otras formas y sub-formas de esta», afirmando a seguida que «la filosofía quita toda razón de ser a la religión porque la sustituye». No lo espero. Y nótese que digo que no lo espero, y no que no lo creo. Porque en mi sentir la fe, lo propio de la religión, así como la intuición o expresión es lo propio del arte y el concepto lo propio de la ciencia, la fe es más que otra cosa esperanza y la esperanza, de fondo teleológico, no es precisamente fenómeno conocitivo. La mejor definición de la fe religiosa sigue siendo la de San Pablo: substancia de las cosas que se esperan. No puedo resolverme a pensar que la religión se sume en la estética, ni en la lógica, ni en la economía ni en la ética, aunque las contenga. Es más bien como la envolvente de todas

3. En la edición de *La Lectura: revista de ciencias y de artes*, cit., p. 326, dice “número” en vez de “nùmeno” —como sí en cambio en el libro en 1912 (p. 13) y en las O.C. tomo VII en 1958 (p. 249). El mismo error se repite en *La Lectura* un par de líneas abajo (no así cinco líneas a continuación). [N.E.]

ellas[,] y si a unos⁴ se aparece como una metética, a otros lo hace como una metalógica, como una metética a muchos y a mí principalmente como una meteconómica, como la esperanza de la inmortalidad personal y concreta.

A los más de los lectores españoles de B. Croce, si lo meditan con el alma de su raza, se les aparecerá la religión como cosa de sentimiento, perteneciente por lo tanto, según nuestro autor, a la actividad económica. Se trata en ella del gran negocio de nuestra salvación, como dicen los jesuitas. Pero es una economía transcendente y fundada en fe, es decir, en esperanza. Nuestro último fin es poseer a Dios, y no solo por el conocimiento gozar de Dios, hacernos Dios y Dios, que es más yo que yo mismo, es el que me garantiza la inmortalidad. «¿Si nos morimos del todo, como los perros, para qué Dios?» [15] me preguntaba un campesino español por cuyas venas corría la sangre de nuestros místicos. Como Kant ponemos a Dios para garantizar nuestra inmortalidad, es una garantía teleológica. Dudo mucho de que un genuino lector español, de que un hijo de esta “siempre desventurada España”, se satisfaga con aquella absoluta libertad del espíritu que se quiere a sí mismo, de que Croce nos habla al final del capítulo VII de su teoría. Eso no nos resuelve el problema.

Podrá Croce redargüirnos que no tiene solución el problema religioso tal como lo planteamos o que no existe tal problema, pero la desesperación de nuestra esperanza volverá una y otra vez a planteárnoslo. No nos avendremos a sustituir la religión con la filosofía, que no nos consolará jamás de haber nacido. Y a él, al italiano, le quedará el decir que estos son ensueños místicos de la siempre desventurada España. B. Croce es profundamente italiano y en italiano piensa y siente, y el alma italiana, a pesar de las apariencias en contrario, nunca fue en su fondo mística, por lo menos tal como aquí lo sentimos. Del llamado misticismo franciscano al misticismo teresiano media un abismo.

La italianidad de B. Croce estalla a cada momento en esta su obra, obra italianísima. Y es lo que le da valor. Es el pensamiento de un pueblo de cultura. Y estalla hasta en los detalles. Cinco nombres nos presenta Croce como jalones de la ciencia estética: Aristóteles, Vico, Schleiermacher, Humboldt y De Sanctis, y de los cinco dos son italianos; aún más, napolitanos. Y cuando quiere ejemplificar las graciosas degeneraciones de la llamada física estética acude a un italiano, a un napolitano, a Tari.

4. “Uno” dice en *La Lectura*, p. 327. [N.E.]

Mas, volviendo de esta digresión a la doctrina general estética de B. Croce y a su teoría de la expresión como característica del arte y de la belleza, hay otra doctrina, íntimamente conexiada con ella, y a la que se resistirá, de seguro, en rendirse el lector. Es la doctrina de lo bello natural, de lo bello objetivo o de la naturaleza, tuétano del sistema de idealismo humanístico de la estética de Croce. El cual niega el llamado [16] bello natural, en cuanto algo independiente de la intuición humana. Para Croce, lo bello es la expresión lograda, *l'espressione riuscita*. Y el lector objetará.

Está muy bien —se dirá— no existe lo bello natural; lo bello es la expresión lograda o conseguida, es la expresión, pero ¿por qué se logra? ¿por qué la consigue uno ante tal impresión y ante tal otra no? ¿No depende este conseguimiento o logro de la cosa misma intuida, de la materia de intuición? Lo bello, me dice el autor, es el valor de la expresión o la expresión misma; pero el valor de la expresión es algo más que la expresión misma, le añade algo. Hay cosas más o menos bellas, expresiones más logradas o más felices que otras, expresiones más expresivas en fin. ¿Y este más o menos no depende del objeto mismo? ¿Por qué unas impresiones se dejan expresar mejor que otras y algunas resisten a expresión? El proceso de la producción estética incluye, según el autor: *a)* impresiones; *b)* expresión o síntesis espiritual estética; *c)* acompañamiento hedonístico o placer de lo bello; *d)* traducción del hecho estético en fenómenos físicos. [¿]Entra, pues, en ese proceso la impresión, y es que la impresión misma, que pertenece a la naturaleza tanto como al espíritu —si es que este es otra cosa que naturaleza— no contribuye por sí a lo bello, no es bella? Se me dirá que una cosa no es bella hasta que no la he hecho tal, pues ya el autor me dice que una cosa es útil o buena porque la quiero y no la quiero porque es útil o buena. Mas me temo que en estas oposiciones absolutas como entre naturalismo e idealismo están jugando con los vocablos y que las afirmaciones del un sistema son traducibles en las del otro sin más que cambiar la clave. El arte, se me dice, es el que produce lo bello natural. Ya Schiller dijo que también el arte es naturaleza, y bien podemos añadir que la naturaleza es arte. Y así, todo es uno y lo mismo.

Ya en teología se plantearon el problema de si lo malo es malo porque Dios así lo ha establecido o lo ha establecido así porque es malo, y esta distinción sigue dominando todo el proceso del pensamiento humano. [17]

Y el lector, no rendido aún a la doctrina idealista de Croce, quiere atacarle por otro flanco. Distingue Croce entre lo bello y lo agradable, ya que

parece hay cosas agradables que no son bellas, pero, ¿de veras las hay? ¿no será lo agradable, y no lo expresivo el germen de lo bello? Una expresión se logra y nos da sentimientos estético[s]; ¿no decimos que es bella por el placer que nos causa el logro de la expresión?

Acaso es muy acertado el concepto que de la belleza tenía el holandés Hemsterhuis, y que Croce reproduce, acaso se trata de un problema de economía espiritual, de máximos y mínimos, de obtener la más plena y rica intuición con el menor esfuerzo, lo que se consigue ante un tipo medio, ante un fenómeno que nos dé individualizado lo más del contenido de su especie. «El individuo A —me dice Croce— busca la expresión de una impresión que siente o presiente, pero que no ha expresado aún». ¿Y por qué no la ha expresado? ¿No habrá en la expresión misma algo que a ser expresada se resista, una fealdad natural? Ante un hermoso caballo me digo: “¡he aquí todo un caballo!” ¿No hay en el caballo mismo una totalidad que responde a esta frase popular y corriente?

Todas estas son, como se ve, preguntas y nada más, preguntas que supongo se hace el lector antes de rendirse al Idealismo de B. Croce. Los problemas que esas preguntas ponen son problemas psicológicos y no estéticos, podrá el autor respondernos. Y estamos en el núcleo de la cuestión, y es una filosofía del espíritu fuera de la psicología, que es una ciencia natural, o mejor un espíritu fuera de la naturaleza. Idealismo que habrá de resistirse a no pocos lectores de Croce, sobre todo a los españoles, ya que nosotros no somos, en el rigor filosófico técnico de la palabra, idealistas ni racionalistas. El nuestro, el que culmina en nuestra mística, es un naturalismo que frisa en materialista, y es, en el fondo, irracionalismo. Tal vez sea esta la desventura nuestra a que B. Croce alude. Y yo no sé si es o no nuestra flaqueza, pero séalo o no, es nuestra fortaleza también.

Este nuestro naturalismo de inconciente filosofía explica [18] nuestro realismo estético, que otros pueblos tienen por brutal, nuestros Cristos sanguinolentos y con pelo natural, todo eso en que buscamos la emoción patética más que la expresión ideal. Y los que estimen, que la tauromaquia es arte, recordarán aquella frase de aquel gran torero al gran actor Maiquez que le reprochaba una suerte: señor Miquis, aquí se muere de veras. Morirse de veras tiene poco de ideal.

Algunos otros lectores, aunque menos, resistirán la identificación de la estética con la lingüística. Por mi parte y en concepto de profesor de lin-

güística, la acepté desde luego. La verdadera materia del arte literario, de la poesía, es el lenguaje, que contiene en sí el tesoro todo de nuestras intuiciones. Expresar es nombrar. Se percibe los elementos materiales de una cosa, pero no se la conoce hasta que no se la nombra uno en sí. De que en una lengua falte el nombre de un objeto natural, no se deduce que no existiera el objeto ante los que la hablaban, sino que no lo distinguían de otros, que no hablaban de él, que no lo conocían como tal.

Exactísimo que la primera obra de arte es la lengua, que nos da el mundo intuido. Y una lengua se compone de metáforas y de símbolos. La palabra es siempre metáfora y siempre símbolo. Mas la verdadera obra de arte es el lenguaje hablado y vivo. Una poesía bella, es decir, una poesía, es la que habla como un hombre; solo los pedantes hablan como un libro, es decir, como un libro que no habla como un hombre. El lenguaje es siempre poesía, afirma muy bien Croce.

Y es esta sana concepción del lenguaje como obra de arte, lo que le hace revolverse contra los excesos del gramaticismo. Punto es este que recomiendo a nuestros pedagogos, esclavos, por lo común, no ya de la gramática, sino de una gramática empírica, puramente clasificativa y disparatada, que se imaginan ha de hablar uno mejor su lengua materna aprendiendo a conjugar o la definición del adverbio. Y así, en vez de enseñar la lengua enseñan gramática y la enseñan además mal.

Mostráronme una vez un escrito tan gramaticalmente es[19]crito, que no había en él una falta, y por instinto adiviné que era de un extranjero, como en realidad lo era. Y es que si mañana me presentan un caballo que responda hasta en sus más menudas partes al tipo trazado por un tratadista hípico, me acercaré a tocarlo, a ver si es de verdad, si es de carne, como dicen los niños de lo que es verdadero y vivo. Y un escrito así, gramaticalmente construido, no es de carne, no vive.

La labor de la lingüística, rama de la estética, es por hoy destruir el gramaticismo preceptivo.

Pensamos con intuiciones, el concepto se apoya en la intuición, la ciencia en el arte. Y es locura querer hacer ciencia prescindiendo en absoluto del lenguaje. Tendrá la ciencia que crearse un lenguaje. HO² es tan expresión como “agua”. En la filosofía del empiriocriticismo de Avenarius se ejemplifica a donde lleva el querer filosofar desgarrándose el lenguaje que ha hecho nuestro pensamiento, que es nuestro pensamiento. No se

logra sino⁵ decir las mismas cosas peor dichas. Hasta un tan agudo y perspicaz lingüista como Hermann Paul dice en la Introducción de sus *Prinzipien der Sprachgeschichte* § 6 que «quien no emplee el necesario esfuerzo mental para libertarse del dominio de la palabra, no llegará jamás a una intuición (*Anschauung*) de las cosas, libre de prejuicios». ¿Es que es posible librarse del dominio de la palabra? A las viejas categorías realísticas, a las tradicionales abstracciones escolásticas suceden otras que serán tenidas de aquí a un siglo por no menos escolásticas que aquellas. Y es ello inevitable ya que pensamos con palabras, que son abstracciones siempre. La intuición misma de lo individual concreto es una abstracción de impresiones. Expresar es abstraer.

Y ni siquiera el trazado del pulso que nos da un esfigmógrafo escapa de ser expresión artística, pues que el hombre ideó y produjo el aparato y el hombre intuye e interpreta la línea del trazado.

Pero si algún lector se resiste a la identificación entre lingüística y estética, todo lector artista aplaudirá sin reservas [20] la crítica severa que B. Croce hace de las reglas de la retórica, de la teoría de los géneros y de todas esas categorías de lo sublime, lo cómico, etc. Y, sin embargo, desde nuestro punto de vista naturalístico o sentimental, tendríamos también que hacer a ello reservas. Pero más vale dejarlas.

Las teorías estéticas de Croce están luego refrendadas y corroboradas en su historia de la estética, historia que sirve de confirmación y complemento a la teoría.

En esta parte histórica me creo en el deber de llamar la atención de los lectores españoles sobre su juicio respecto al infilosofismo de la segunda mitad del siglo XIX, ya que aquí ha hecho estragos ese cientificismo pseudo-filosófico. ¡Las veces que he tenido que burlarme de esa sociología, que[,] como dice Croce, no se sabe lo que como ciencia sea! Y yo que considero como una de las mayores victorias de mi espíritu sobre sí mismo el haberme libertado de la fascinación que sobre mí ejercía a mis veinticinco años el nefasto Spencer, experimenté un vivo placer estético al leer el juicio que a Croce le merece. Y respecto a lo que de la doctrina del progreso aplicada al arte, y lo de la evolución nos dice, solo he de recordar que uno de los más funestos escritores contemporáneos nuestros, el que, so

5. Errata en la edición de 1912 (p. 19), dice “si no”. [N.E.]

color⁶ de arte, más ha explotado los bajos instintos de la lujuria, sostenía que por haber llegado él al mundo siglos después de Homero, es superior, como artista a este.

¿Y tendré que recordar aquella estupenda necesidad que se discutió, al parecer en serio, nada menos que en el Ateneo de Madrid, hace unos años, de si la forma poética está o no llamada a desaparecer? Todo, en cierto sentido, está llamado a desaparecer, pues todo, como decía el profesor conimbricense,⁷ empezó por no existir, pero mientras la humanidad subsista todo lo humano subsistirá con ella. En la vida del espíritu nada se pierde.

También debo llamar la atención de los lectores españoles acerca de lo que Croce, naturaleza de fino artista italiano, nos dice de la pedantería profesional o académica alemana, [21] ya que nos la empiezan a mal traducir de nuevo, amenazándonos una nueva época como la del krausismo. El capítulo sobre el gran crítico De Sanctis es a este respecto sumamente instructivo.

Interesantísima también la rehabilitación del gran teólogo Schleiermacher como genial precursor de la estética. ¿Y no será porque era un teólogo ante todo y sobre todo, un teólogo más que un filósofo, por lo que así la presintió? Interesante sería investigar cómo la estética de Schleiermacher surge de su teología.

Muy de notar son también los juicios de Croce sobre Ruskin y sobre Nietzsche, dos artistas, dos poetas que alguna vez se metieron a estéticos. Del primero, «temperamento de artista, impresionable, excitable, voluble, rico de sentimiento que daba tono dogmático, forma aparente de teoría, en páginas vivas y entusiastas a sus sueños y caprichos», nos dice que podrá juzgarse irreverente cualquier exposición reasuntiva y prosaica de su pensamiento estético, que ha de ser por fuerza pobre e incoherente. Y de Nietzsche que si sus doctrinas son poco rigurosas y, por lo tanto poco resistentes, están[,] en cambio, llenas «de alta inspiración y trasponen la mente a una región espiritual cuya altura no había sido jamás alcanzada en la segunda mitad del siglo XIX». Por donde se ve el altísimo aprecio que B. Croce hace de los verdaderos artistas por equivocada que su filosofía fuese. ¡Lástima grande que junto a sus nombres figure el de un Max Nordau, v. gr., indigno de aparecer en una historia de la estética! Y donde él sobra, faltan acaso otros, como el gran danés Kierkegaard.

6. Errata en la edición de 1912 (p. 20), dice “socolor”. [N.E.]

7. En la edición de *La Lectura* (p. 332) aparece la expresión sinónima “coimbricense”; y “conimbricense” en el libro en 1912 (p. 20) y en el tomo VII de las O.C. en 1958 (p. 257).

Cierto es que Croce nos advierte que «con Lombroso y su escuela, y con los sociólogos a lo Nordau, hemos llegado al límite extremo que separa el error decoroso del grosero que se llama Despropósito». Estos sociólogos metidos a críticos de arte, nos hacen el efecto de ciegos de nacimiento, que hacen crítica pictórica juzgando los cuadros a tacto.

¿Y de España? El pensamiento estético español ocupa un puesto en la historia de Croce y le ocupa merced a la *Historia* [22] *de las ideas estéticas en España*, de nuestro gran crítico artista Menéndez y Pelayo, de cuya obra se ha aprovechado B. Croce citándola con encomio y estimándola en algunas partes y aun fuera de lo que a España exclusivamente se refiere, como por lo que hace a las ideas estéticas de San Agustín y de los primeros escritores cristianos y a la historia de la estética francesa en el siglo XIX la mejor guía. Gracias en gran parte a nuestro Don Marcelino figuran honrosamente en esta historia nuestros Arteaga, Azara, Barreda, Feijóo, Gracián, Huarte, León Hebreo, López Pinciano, Luzán, Sánchez el Brocense, el Marqués de Santillana, Juan de Valdés, Lope de Vega y Luis Vives. «España —dice en el cap. XIX de su Historia— fue acaso el país de Europa que resistió más tiempo a las pedanterías de los tratadistas; el país de la libertad crítica desde Vives a Feijóo, o sea del siglo XVI a mediados del XVIII cuando decaído el antiguo espíritu español se implantó allí por obra de Luzán y de otros, la poética neoclásica de origen italiano y francés». Pero en otro pasaje, al hablar en el cap. XIII entre los estéticos alemanes menores, nos dice que casi ninguno salió de su país nativo[;] y en un paréntesis: «Solo Krause fue importado a la siempre desventurada España». Esta última frase la he citado ya.

Me dolió al leerla, aun cuando no esté mal en la aplicación inmediata a que se refiere. Nos duele siempre la compasión de los extraños, y más de los que, como Croce, parecen, en parte al menos, conocernos. Siempre desventurada España... [¿]por qué? ¿cuál es su desventura? No podemos juzgar de la exactitud y el valor del epíteto hasta no saber toda la extensión del sentido que su autor le da y en qué la funda. No sé si en Italia, y aun por críticos de la perspicacia y la independencia del criterio artístico de un B. Croce[,] se nos conoce lo bastante para juzgar de nuestra ventura o desventura, que es, por otra parte, categoría eudemonística. Aún Carducci, que presumía de conocer nuestra literatura y en parte la conocía, Carducci, el que habló de las contorsiones de la «afanosa grandiosidad española» (*Del rinnovamento letterario in Italia*), es[23]cribió en sus *mosche cocchiere* que

«en el concilio olímpico donde se asientan Dante y Shakespeare[,] hasta España, que jamás ejerció hegemonía de pensamiento, tiene a su Cervantes”[,] mientras Italia siguió mandando a más de uno. ¿Que jamás tuvo hegemonía de pensamiento? La historia de la compañía que fundó el español Iñigo de Loyola y su acción en Trento, tal vez probara que no puede afirmarse eso tan en absoluto. Esa hegemonía podría ser buena o mala según de donde se mire.

Y la misma desventura concreta a que B. Croce alude, la de que fuese aquí importado Krause y no Hegel, o Fichte, o Schelling o Herbart, [¿]a qué se debió si no a traer Krause, filósofo de segundo orden, raíces religiosas, más aún, raíces místicas? No es lo interesante que fuese acá importado sino que fuese aquí y en Bélgica, los dos países acaso más hondamente católicos, la patria de Santa Teresa y la de Ruisbroquio, donde echara raíces. Y tal vez la posición espiritual que Croce ocupa frente a la religión y la que frente a ella ocupamos los genuinos españoles, hasta los que pasamos y nos tenemos por heterodoxos y algunos aun ateos, estas respectivas posiciones hacen que el filósofo idealista y racionalista napolitano juzgue desventura lo que nosotros, cuando meditamos a solas en ello, sin la pegadiza sugestión de lo europeo, nos vemos forzados a estimar nuestra ventura, por ser tal vez nuestra razón de vida como pueblo, como pueblo naturalista, irracionalista en un cierto altísimo concepto que no excluye el uso de razón y tal vez como pueblo afilósofo. El sentimiento económico potencializado y hecho trascendente, la preocupación de nuestro último fin personal y concreto, el culto de la inmortalidad substancial nos domina. La pura contemplación desinteresada no es cosa nuestra.

En estas páginas que preceden a la traducción española de la *Estética* de Benedetto Croce, he querido mostrar más que mi asentimiento personal a sus doctrinas, que es grande, pero cosa que al lector debe de importarle poco, las dudas que en el ánimo de este puede levantar su lectura y el sentimiento [24] que en él provocara lo que el gran pensador italiano parece pensar de nuestro pueblo.

Es, creo, la mejor introducción española a esta también española traducción, y el más leal y viril modo de honrar la obra de Croce, uno de cuyos mayores méritos, y no el menor, es el de suscitar esas dudas y problemas y el de hacernos volver, con una sola frase, a nosotros, los españoles, a nuevo examen de conciencia colectiva. Por mi parte debo a B. Croce no

pocas enseñanzas, corroboración de puntos de vista, esclarecimiento de ideas que bullían en mí confusas, expresión neta de oscuras impresiones que en mí germinaban, solución de dudas, soldamiento de cabos sueltos y de incoherentes fragmentos de pensar, pero le debo también el que me haya suscitado nuevas dudas, el que me haya hecho formularme nuevas preguntas, y como español le debo el haberme despertado aún más con una simple frase, que vale mucho por venir de quien viene, la conciencia de la dignidad de mi Patria y el pesar de la piedad[,], no sé hasta qué punto merecida, con que se la mira fuera de nosotros y hasta tristeza y vergüenza da⁸ decirlo dentro: “¡Pobre España!”

Aquí debería acabarse este prólogo, que hartó es ya, y aquí de hecho se acababa.⁹ Creí casi un deber enviárselo al mismo Croce antes de darlo a la estampa; se lo envié y me felicito de ello por haberme valido una carta del ya ilustre filósofo, de que quiero y debo dar aquí cuenta en lo que atañe a la frase que suscitó mi acaso algo morbosa susceptibilidad patriótica.

Traduzco la parte de la carta que no es puramente personal. Dice:

«Me agrada lo que dice usted en su prólogo, y, no solo en aquello en que está conmigo conforme —y lo está con íntima inteligencia de las cuestiones—, sino¹⁰ hasta en la parte en que de mí disiente y donde su disentiimiento me resulta casi siempre instructivo. Solo en pocos puntos creo que no tendría usted razón para objetarme si leyese los ulteriores desarrollos de mis pensamientos en la *Lógica* y en la *Filosofía de la* [25] *práctica*. La *Estética* es relativamente un libro juvenil. Es mi primer libro de filosofía, porque durante muchos años no me he ocupado sino en Historia y entre otras cosas en las relaciones históricas de Italia con España, sobre lo cual he escrito una veintena de pequeñas Memorias. (En este tiempo estuve en correspondencia con Menéndez y Pelayo, con Rodríguez Marín, con Rodríguez y Villa, con Cotarelo, con Menéndez y Pidal, etc.). En mis posteriores libros ha madurado mi pensamiento. Y hasta en punto a Estética en el volumen *Problemas de Estética* y más propiamente en la conferencia leída en Heidelberg, hallará un progreso en el concepto de *intuición*.

8. En *La Lectura* (p. 335) se dice “de”. [N.E.]

9. En *La Lectura* (p. 335), y en el vol. VII de O.C. citado, dice “se acaba”. [N.E.]

10. En la edición de Beltrán 1912 (p. 24) dice “si no”. [N.E.]

Pero lo que me duele es que una *boutade* que se me escapó en el impulso de la primera trama de mi libro, y que he olvidado después quitarla, le haya disgustado pareciéndole de más importancia que la que tiene. Cuando escribí, bromeando (*scherzando*) a propósito del krausismo español[,] la “siempre desventurada España” pensaba en las corrientes del peor positivismo europeo que entonces la invadían tanto como en la inoculación del peor sistematismo tudesco que había sufrido unos decenios antes. Y aquella frase apuntaba más bien a la pedantería filosófica y a la hinchazón (*goffaggine*) positivista que a España misma, cuya literatura y arte, cuyo pueblo y cuya historia han ejercido sobre mí siempre una gran fascinación. En la nueva edición que se prepara de la Estética quitaré esa frase, pero no es posible quitarla de la traducción española, porque suprimiría algunas páginas de su bella introducción. Prefiero, pues, que quede a los ojos de todos mi *pecado* para que no falten esas páginas de *castigo*. (Esta palabra en castellano). Le rogaría, sin embargo, que añadiese una nota advirtiendo, por cuenta del autor, que se trata de una frase en broma (*scherzosa*), dicha por incidente y sin darle demasiado valor, y que Croce, antes de llegar a hacerse escritor de filosofía y de estética, era conocido ya como *hispanófilo* y había publicado muchos estudios de erudición española. Tal es la verdad.»

Queda, pues, el noble autor servido. [26]

Y ahora soy yo quien digo que no debe desaparecer de la traducción la frase esa, y no por los desahogos de suspicacia que en este mi prólogo ha provocado, sino por haber dado lugar a esta nobilísima carta en que resplandece todo el sereno espíritu del ilustre filósofo napolitano. Y después de sus explicaciones soy yo quien hago mía su frase. Porque pasó, al parecer al menos, el peso de aquella peor sistematización de filosofía tudesca, parece que va pasando la ramplonería positivista, refugiada aún en las bibliotecas baratas de avulgaramiento más que de vulgarización pseudo-científica, pero lo que no parece que quiere pasar de nuestra desventurada Patria es la pedantería filosófica que ahora toma una nueva y más sutil forma de vacuo intelectualismo. Y amenaza infeccionar nuestro arte que en los buenos tiempos supo defenderse de las infecciones. Y como creo que esta ESTÉTICA escrita por un italiano hispanófilo, que bajo el clarísimo cielo de Nápoles, todo luz libre, rodeado de las memorias de Vico, de Bruno, de Campanella, de De Sanctis, de otros grandes, claros y luminosos espíritus, ha logrado disipar

hórridas nieblas setentrionales sacando de ellas, al disiparlas, el rocío vivífico que era su tuétano, como creo, digo, que esta ESTÉTICA puede contribuir en algo a defendernos de esta nueva pedantería que nos amenaza, por eso creo obra altamente patriótica darla traducida a nuestra hoy todavía en no poco desventurada España.

MIGUEL DE UNAMUNO

Salamanca, Junio, 1911



COLABORADORES

DIRECTRIZ Y NORMATIVA DE LA
REVISTA

SUMARIOS ANTERIORES

COLABORADORES DE ESTE NÚMERO 34 (2020)

AUTORES CLÁSICOS

ERICH AUERBACH (Berlín 1892 - Wallingford, Conn. 1957). Filólogo y crítico literario.
JAIME BALMES (Vich 1810 - 1848). Metafísico, teólogo, apologista y filósofo político.
JOHN B. BURY (Clontibret 1861 - Roma 1927). Filólogo clásico e historiador.
BENEDETTO CROCE (Pescasseroli 1866 - Nápoles 1952). Filósofo, historiador, crítico y político.
FRANCESCO DE SANCTIS (Morra De Sanctis 1817 - Nápoles 1883). Historiador de la literatura, ensayista crítico y político.
ROBERT FLINT (Dumfries 1838 - Edimburgo 1910). Teólogo y filósofo de la religión.
GIOVANNI GENTILE (Castelvetro 1875 - Florencia 1944). Filósofo, crítico y político.
BALDASSARE LABANCA (Agnone 1829 - Roma 1913). Filósofo moral e historiador de la religión.
MARCELINO MENÉNDEZ PELAYO (Santander 1856 - 1912). Historiador de las ideas, hispanista, filólogo y crítico literario.
JULES MICHELET (París 1798 - Hyères 1874). Historiador.
BERTRANDO SPAVENTA (Bomba 1817 - Nápoles 1883). Filósofo, historiador de la filosofía y político.
MIGUEL DE UNAMUNO (Bilbao 1864 - Salamanca 1936). Filósofo y escritor.

COLABORADORES CON PRESENTACIONES, NOTAS Y EDICIONES

MANUEL BARRIOS CASARES – Universidad de Sevilla. Catedrático de Filosofía.
JOSÉ M. SEVILLA FERNÁNDEZ – Universidad de Sevilla. Catedrático de Filosofía.
ALFONSO ZÚNICA GARCÍA – Investigador del Programa de Doctorado de la Univ. de Sevilla. CIV.

COLABORADORES TRADUCTORES

MANUEL BARRIOS CASARES; ENMANUEL CHAMORRO SÁNCHEZ; JESÚS NAVARRO REYES; MIGUEL A. PASTOR PÉREZ; DANIEL PINO SÁNCHEZ; JOSÉ M. SEVILLA FERNÁNDEZ; ALFONSO ZÚNICA GARCÍA.

REVISIÓN Y CORRECCIÓN DE PRUEBAS DE ESTE NÚMERO: FRANCISCO J. NAVARRO GÓMEZ; M^a JOSÉ REBOLLO ESPINOSA; ALFONSO ZÚNICA GARCÍA. VERSIÓN DIGITALIZADA DEL NÚMERO PARA WEB: JUAN A. RODRÍGUEZ VÁZQUEZ.

COLABORACIÓN ECONÓMICA DE AYUDA A LA PUBLICACIÓN IMPRESA DE ESTE NÚMERO: Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política (Facultad de Filosofía, 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 presten, 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 filósofos 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 considerar para su realización lo expresado en las Normas. Los originales presentados serán sometidos a la valoración de un informe científico-técnico (apdo. 4).

Prevía 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 que no estén aún traducidos) o de textos clásicos sobre Vico.

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 éstos, se estime oportuno publicar previa autorización. Tampoco regirá esta norma para las propuestas de colaboraciones que realicen los componentes de la Dirección y Redacción, así como los miembros del Consejo Consultivo o que vengan avaladas por éstos, especialmente en lo que se refiere a trabajos publicados anteriormente en otro idioma pero que aparezcan por primera vez en español (estas propuestas serán consideradas ya como 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 e inéditos en español) salvo en casos especiales 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 publicación sin los correspondientes permisos del editor (o editores) 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 uno o dos ejemplares 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 y el número telefónico y/o fax / 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). [E-mail: sevilla@us.es y mpastor@us.es]

11) De cada trabajo se remitirá a la Redacción **original impreso en papel y una copia en soporte informático en un disco o como archivo adjunto por correo electrónico**, especificando el sistema y el procesador de textos utilizado (se recomienda Macintosh, o, en caso de PC, procesado por Microsoft Word), y corregido por el autor como primera prueba, listo para corregir en compaginadas por los editores.

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, éstos 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 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) Las **notas figurarán siempre al final del texto** y en folio aparte (nunca como notas automáticas a pie de página), y realizadas conforme a las normas orientativas que se describen a continuación. **En el soporte informático, las Notas no habrán de ir ocultas ni a pie de página (por tanto NO como notas automáticas)**, sino simplemente indicadas con un número en el texto y la nota al final también como texto. Para mayor agilidad y prontitud en la publicación, se recomienda que los originales se adapten a estas normas convencionales para evitar retrasos en su publicación.

C) Las **referencias bibliográficas** se redactarán preferentemente 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*, Editorial [opcional], lugar de edición, 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.

D) 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 inglesas dobles. 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 también para términos inusuales, transignificados o con intencionalidad especial. El tipo de letra *cursiva* (o subrayado) se usará, tanto en la indicación de títulos de publicaciones, como también para destacar palabras o parte del texto; igualmente, se usará 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://www.institucional.us.es/civico>

REPOSITORIOS DE TODOS LOS NÚMEROS DE LA REVISTA (edición digitalizada en PDF):
<https://editorial.us.es/es/cuadernos-sobre-vico>

ISSN 1130-7498

ISSN-e 2697-0732

De este número D.O.I.: <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2020.i34>



En el proceso de contribuir al mantenimiento y a la mejora de calidad de la revista, *Cuadernos sobre Vico* se encuentra en fase de adopción del formato electrónico abierto en sistema OJS (Open Journal System). De esta manera, además de la ya garantizada hasta ahora calidad científica de las contribuciones especializadas publicadas, la Revista obtendrá un mayor rango de difusión y transferencia universal de resultados.

SUMARIOS DE CUADERNOS SOBRE VICO

CUADERNOS SOBRE VICO, 1 (1991). 202 págs. ISBN 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 «verum-factum»* [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. ISBN 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 Tessoro) [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 acrítica 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. ISBN 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 Uscatescu: *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 Tessoro) [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. ISBN 1130-7498.

I. ESTUDIOS VIQUIANOS José M. Bermudo: *Vico '1994* [pp. 9-26]. Enrique Bocardo Crespo: *Las dificultades de la noción de acción* [pp. 27-38]. Stephan Otto: *Semiótica y metafísica. El subtexto trascendental de los textos signíficos 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 Cacciato: *Observaciones al margen a la investigación viquiana en España* [pp. 75-81]. José Faur: *La teoría del conocimiento de Francisco Sánchez y el verum-factum 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 período* [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 Atilio 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. ISBN 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 Fassò: 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 antivitual 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 Vía 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 insostenible 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 viquiana* (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 Institutiones 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 «Coniuratio»* (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. ISBN 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 «Institutiones 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: *Sudrez 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 arteaguanas: 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 agorológicas 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. ISBN 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 Bocardo: *Hipótesis 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 Oraciones di G. Gravina: Scienza, sapienza e diritto* (JDMM); N. Badaloni: *Un vichiano in Messico. Lorenzo Boturini Benaducci* (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. ISBN 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 Bocardo: *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, 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. ISBN 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). Ángeles 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 Vélez, *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, *Isaiah 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** *Revidicaciones 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. ISBN 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 lingua 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 luso-brasileña* – 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 poesis 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, *Revitilizando 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 reimpresión* (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 di 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 (*Instituciones 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. ISBN 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 trans migración 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 Viguera, *Fortuna y Providencia en la filosofía de Nicolás Maquiavelo y Giambattista Vico* (pp. 155-161) – Luis Alberto Monteagudo 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, tático 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 panop tismo* (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** Pío Colonnello, *Eduardo Nicol, intérprete de Vico* (pp. 279-287) – José M. Sevilla, *La modernidad problemática de Vico receptio nada 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 unanimismo* (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 delfico 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. ISBN 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 Instituciones 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. ISBN 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 recepción viquiana en R. G. Collingwood* (pp. 41-56)– Giuseppe Cacciato, *Universalismo ético y diferencia: a partir de Vico* (pp. 57-72)– Giuseppe D'Acunto, *La tópic 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 y 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, *Gración y Vico: creatividad como ingenio* (pp. 167-175)– Fulvio Tessitore, *Acercar 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), *vigésimo quinto 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. Gilbhard)– *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. ISBN 1130-7498

Anuncio **I. ESTUDIOS VIQUIANOS** Giuseppe Cacciato, *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, *Bruno, Vico y el Barroco* (pp. 43-64)– Fulvio Tessitore, *Vico, la decadencia y el rícorso* (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. Cacciato, 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 Cacciato, *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. ISBN 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 Rebollos 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. Gilbhard) **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. ISBN 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 filosóficas. 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. ISBN 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) – Giuseppa Saccaro Del Buffa, *Argumentación y amplificación en el discurso de Vico* (pp. 91-111) **II. ESTUDIOS GENERALES DE ÁMBITO VIQUIANO.** Enrique Bocardo 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** Silvestre 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. Montañó Montero) – *Obra completa de Mateo Alemán* (M. Barrios Casares) – *Ocaso del neanarcoliberalconservadurismo* (H. Cerutti-Guldberg) – *Tacitismo español* (L. Montañó 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. Montañó 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 ACADÉMICO** *In memoriam* Ramón J. Querató Moreno (p. 293) – Necrológicas (pp. 294-295) Mario Agrimi (†) – Joaquín Barceló Larraín (†) – Giuliano Crifó (†) – 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. ISBN 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, *Acercas 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 Antonj Caraphaei de G. Vico* (pp. 221-258) – Enrico Nuzzo, *Las "Vías simplisimas" 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. ISBN 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. Marshall, *Presuposiciones viquianas y su pervivencia en «Los orígenes de la investigación retórica durante el período 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, *Ultimo 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 accerato” 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. ISBN 1130-7498
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 Cacciatori, *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 Guarneros 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).



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 servirán a Bibliotecas, Instituciones, Centros y estudiosos viquianos, con cargo al solicitante sólo 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



2020, año de la pandemia de COVID-19

SUMARIO

In Memoriam. Andrea Battistini (1947-2020) – Paolo Cristofolini (1937-2020) – Presentación – ERICH AUERBACH (1892-1957), *Vico y el historicismo estético* (1949) – JAIME L. BALMES (1810-1848), *Criterio de Vico* (1846) – JOHN BAGNEL BURY (1861-1927), [Algunas páginas sobre Vico en *La Idea de Progreso* (1920)] – BENEDETTO CROCE (1866-1952), *Tres estudios sobre Vico. Extraídos y traducidos de La filosofía di G.B. Vico* (1911) – FRANCESCO DE SANCTIS (1817-1883), *La nueva Ciencia. Páginas selectas traducidas de la Historia de la Literatura Italiana* (1870), a. c. de J.M. Sevilla – ROBERT FLINT (1883-1910), *La transición a la Ciencia nueva. (Capítulo VIII de Vico, 1884, de R. Flint)* – GIOVANNI GENTILE (1875-1944), *Dos estudios viquianos. El pensamiento italiano en la época de Vico* (1915) y *Descartes y Vico* (1938) – Correspondencia: *Seis cartas sobre Vico entre Croce y Gentile (1911-1914)* – 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*) – Correspondencia: *Carta de M. Menéndez Pelayo a B. Croce, de 12 de agosto de 1903, sobre Vico en España* – JULES MICHELET (1798-1874), *Introducción sobre su vida y sus obras y Discurso sobre el sistema y la vida de Vico* (1835) – 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 – MIGUEL DE UNAMUNO (1864-1936), *Prólogo a la versión castellana de la Estética de Benedetto Croce* (1912) – COLABORADORES – DIRECTRIZ DE LA REVISTA Y NORMATIVA QUE REGULA LAS PROPUESTAS DE COLABORACIÓN – SUMARIOS DE NÚMEROS ANTERIORES – ANUNCIO (2007).

Traducciones de textos por: Manuel Barrios Casares, Enmanuel Chamorro Sánchez, Miguel A. Pastor Pérez, Daniel Pino Sánchez, José Manuel Sevilla Fernández, Alfonso Zúñica García.

Presentaciones y Notas preliminares a cargo de: Manuel Barrios Casares, José Manuel Sevilla Fernández, Alfonso Zúñica García.

