



SUMARIO

In memoriam. Giuseppe Cacciatore (1945-2023), por José Manuel Sevilla – TRAS LAS HUELLAS DE VICO: PENSAMIENTOS, TEXTOS Y PROBLEMAS: MARCO CARMELLO & ALFONSO ZÚNICA GARCÍA, *Presentación* – PATRICIO ALARCÓN, *La relación entre la tradición del conocimiento del hacedor y el escepticismo* – MARCO CARMELLO, *Esse y substantia: consideraciones acerca del dispositivo etimológico viquiano* – VLADIMIR CHAVES DOS SANTOS, *Cosas recogidas y cosas vistas en la pintura filosófica de la Ciencia nueva de Vico* – SERTÓRIO DE AMORIM E SILVA NETO, *Una crónica de la República de las letras. La Nápoles literaria en el epistolario viquiano* – FABRIZIO LOMONACO, *La “disciplina de los cuerpos y de los textos”: Edward W. Said, lector de Vico* – DAVIDE LUGLIO, *Crear conceptos: presencias del “universal fantástico” viquiano en el pensamiento italiano del siglo XXI* – CLAUDIA MEGALE, *Vico y Jung: el sentido de los orígenes en los mitos y en los lenguajes* – ALESSANDRO MONTEFAMEGLIO, *Un “diferencial de la historia”. Vico, Tolstoi, Deleuze* – JOSÉ MANUEL SEVILLA FERNÁNDEZ, *Ingenio, humor y risa como categorías serias de civilidad según Vico* – FRANCESCO VALAGUSSA, *Cómo nace un símbolo: Vico y Warburg* – MARCO VANZULLI, *La doble acepción de lo simbólico en la Ciencia nueva* – AMPARO ZACARÉS PAMBLANCO, *Estética, sensibilidad y antropología prospectiva en Vico* – ALFONSO ZÚNICA GARCÍA, *Bases para una interpretación de Gentile a partir de (su) Vico* – ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS Y RESEÑAS: *Reseña de “Riccardo Caporali, G.B. Vico, Il Ponte Vecchio, Cesena, 2023”*, por Marco Vanzulli – BIBLIOTECA VIQUIANA: GIAMBATTISTA VICO, *Descubrimiento del verdadero Dante o nuevos principios de crítica dantesca (entre 1728 y 1730)*, traducción de María Rodríguez Lorca – COLABORADORES – DIRECTRIZ DE LA REVISTA Y NORMATIVA QUE REGULA LAS PROPUESTAS DE COLABORACIÓN – SUMARIOS DE LOS NÚMEROS ANTERIORES – Anuncio (2007).

D.O.I.: <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2023.i37>

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

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



Num. 37 / 2023

CUADERNOS SOBRE VICO

Cuadernos sobre Vico

Núm. 37 - 2023

TRAS LAS HUELLAS DE VICO:
PENSAMIENTOS, TEXTOS Y PROBLEMAS
Número coordinado por Marco Carmello y Alfonso Zúnica García

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



civ

Cuadernos
sobre **Vico**

Num. 37 -2023

Cuadernos *sobre* **Vico**

Num. 37 -2023

TRAS LAS HUELLAS DE VICO: PENSAMIENTOS, TEXTOS Y PROBLEMAS

Número coordinado por Marco Carmello y Alfonso Zúnica García

Miguel A. Pastor y José M. Sevilla Fernández (eds.)



EDITORIAL UNIVERSIDAD DE SEVILLA *eus*

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE VICO *civ*

Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política

2023

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

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



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

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

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

© Diseño de portada: CIV - SPUS

Maquetación del volumen y edición impresa: Alfonso Zúñica García

Edición digital y web: Juan Antonio 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, 2023

© CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE VICO. 2023

© *CUADERNOS SOBRE VICO*. 2023

© Autores y traductores en el volumen n. 37, 2023

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

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.2023.i37>

CONSEJO DIRECTIVO / Consiglio Direttivo / Editors

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

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

CONSEJO DE REDACCIÓN / Consiglio di redazione / Editorial Staff

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

COORDINADORES DE ESTE VOLUMEN N. 37 DE 2023

MARCO CARMELO (Universidad Complutense de Madrid) – Alfonso Zúñica García (Universidad de Sevilla).

CONSEJO CONSULTIVO / Consiglio Scientifico / Board of Consulting Editors

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

Han pertenecido también a los Consejos (†): MARIO AGRIMI (Universidad Oriental de Nápoles. 1928-2010) – LEONARDO AMOROSO (Universidad de Pisa. 1952-2021) – ANDREA BATTISTINI (Universidad de Bolonia. 1947-2020) – JOAQUÍN BARCELÓ (Universidad Andrés Bello, Chile. 1927-2014) – EDUARDO BELLO REGUERA (Universidad de Murcia. 1940-2010) – ISAIAH BERLIN (Alls Souls College, Oxford. 1909-1997) – GIUSEPPE CACCIATORE (Universidad de Nápoles & Centro di Studi Vichiani. 1945-2023) – GUSTAVO COSTA (Universidad de California, Berkeley. 1930-2012) – EUGENIO GARIN (Universidad de Florencia. 1909-2004) – ERNESTO GRASSI (Universidad de Múnich. 1902-1991) – JOSEP MARTÍNEZ BISBAL (Universidad de Valencia. 1950-2021) – JACOBO MUÑOZ VEIGA (Universidad Complutense de Madrid. 1942-2018) – STEPHAN OTTO (Universidad de Múnich. 1931-2010) – ALAIN PONS (Universidad de París X, Nanterre. 1929-2022) – FRANCO RATTO (Universidad de Roma «La Sapienza». 1946-2003) – GIORGIO 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. 41018-SEVILLA (España)

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

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

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

PUBLICACIÓN

Editorial Universidad de Sevilla

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

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

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

SUMARIO

<i>Una razón concordante y reconciliadora. Giuseppe Cacciatore (1945-2023).</i> <i>In memoriam</i> , por José M. Sevilla	13
---	----

TRAS LAS HUELLAS DE VICO: PENSAMIENTOS, TEXTOS Y PROBLEMAS

PRESENTACIÓN	29
Patricio Alarcón, <i>La relación entre la tradición del conocimiento del hacedor y el escepticismo</i>	33
Marco Carmello, <i>Esse y substantia: consideraciones acerca del dispositivo etimológico viquiano</i>	59
Vladimir Chaves dos Santos, <i>Cosas recogidas y cosas vistas en la pintura filosófica de la Ciencia nueva de Vico</i>	77
Sertório de Amorim e Silva Neto, <i>Una crónica de la República de las letras. La Nápoles literaria en el epistolario viquiano</i>	99
Fabrizio Lomonaco, <i>La «disciplina de los cuerpos y de los textos»: Edward W. Said, lector de Vico</i>	119
Davide Luglio, <i>Crear conceptos: presencias del “universal fantástico” viquiano en el pensamiento italiano del siglo XXI</i>	133
Claudia Megale, <i>Vico y Jung: el sentido de los orígenes en los mitos y en los lenguajes</i>	147
Alessandro Montefameglio, <i>Un “diferencial de la historia”. Vico, Tolstoi, Deleuze</i>	161
José Manuel Sevilla Fernández, <i>Ingenio, humor y risa como categorías serias de civilidad según Vico</i>	181
Francesco Valagussa, <i>Cómo nace un símbolo: Vico y Warburg</i>	203
Marco Vanzulli, <i>La doble acepción de lo simbólico en la Ciencia nueva</i>	219
Amparo Zacarés Pamblanco, <i>Estética, sensibilidad y antropología prospectiva en Vico</i>	239
Alfonso Zúñica García, <i>Bases para una interpretación de Gentile a partir de (su) Vico</i>	261

ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS Y RESEÑAS

Riccardo Caporali, <i>G.B. Vico</i> (por Marco Vanzulli).....	285
---	-----

BIBLIOTECA VIQUIANA

Giambattista Vico, <i>Descubrimiento del verdadero Dante o nuevos principios de crítica dantesca</i> (entre 1728 y 1730), trad. de María Rodríguez Lorca	293
--	-----

COLABORADORES	303
DIRECTRIZ DE LA REVISTA Y NORMATIVA DE PROPUESTAS DE COLABORACIÓN	305
SUMARIOS DE LOS NÚMEROS ANTERIORES	309
ANUNCIO DE 2007 SOBRE LA EDICIÓN IMPRESA NO VENAL Y <i>ON LINE</i> EN ABIERTO.....	319

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



De una litografía de Luigi Rados (1821)

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

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

Revista referida o indizada en:



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

INDICACIONES SOBRE REVISTAS TUTELADAS POR LA EDITORIAL UNIVERSIDAD DE SEVILLA EUS

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

Licencia de uso



do sea necesario.

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

Política de Preservación Digital

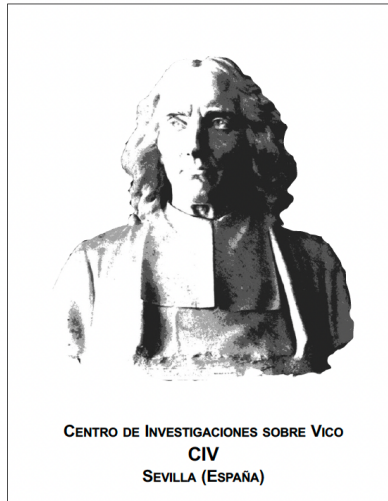


Las revistas tuteladas por la Editorial Universidad de Sevilla, alojadas en los dominios <https://editorial.us.es/es/revistas> y <https://revistascientificas.us.es>, tienen asegurado un archivo seguro y permanente gracias a la realización automática, por parte del servicio informático de la universidad,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

Antiplagio



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



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

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

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

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

Sobre la edición impresa de la revista, véase la «Nota Editorial» en la página 11 de *Cuadernos sobre Vico*, 19-20 (2006-2007) y la reproducción de la misma en la página 319 del presente volumen.

*Una razón concordante y reconciliadora. Giuseppe Cacciatore (1945-2023). In memoriam –
A concordant and reconciling reason. Giuseppe Cacciatore (1945-2023). In memoriam –
Una ragione concordante e riconciliatrice. Giuseppe Cacciatore (1945-2023). In memoriam –
D.O.I. <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2023.i37.01>*

UNA RAZÓN CONCORDANTE Y RECONCILIADORA. GIUSEPPE CACCIATORE (1945-2023) *IN MEMORIAM*

José M. Sevilla
Director de *Cuadernos sobre Vico*
Universidad de Sevilla



Aunque debieras vivir tres mil años y otras tantas veces diez mil, no obstante recuerda que nadie pierde otra vida que la que vive, ni vive otra que la que pierde. En consecuencia, lo más largo y lo más corto confluyen en un mismo punto.

MARCO AURELIO, *Meditaciones* Libro II, § 14 (p. 64 de la edición en Gredos, Madrid (1997), 2014 cuarta ed., con trad. de Ramón Bach Pellicer e introd. de Carlos García Gual).

I

Giuseppe Cacciatore (Salerno, 2/12/1945–2/03/2023) era desde 2017 Profesor Emérito de la Universidad de Nápoles «Federico II», en la que se jubiló siendo catedrático de Historia de la Filosofía. Era miembro numerario de la insigne Academia Nacional de los Linceos y de otras prestigiosas instituciones académicas, entre ellas la Academia Pontaniana y la Sociedad Nacional de Ciencias, Letras y Artes de Nápoles; y académico correspondiente de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras. Interesado durante la última década por los problemas ético-políticos de la contemporaneidad – tanto en ensayos como en contribuciones periódicas en la prensa diaria– se centró en el pluralismo de ideas y valores y en la filosofía de la interculturalidad. No sin dejar por ello de continuar sus ensayos y estudios en la línea de la Escuela napolitana del *historicismo crítico-problemático* de la cual ha sido un relevante exponente. A él se deben numerosos ensayos y volúmenes en torno a la filosofía italiana, en la que despegó desde la tradición marxiana de Labriola y de Gramsci, aunque dedicó notables estudios a Croce, Capograssi, Piovani y, sobre todo, a Vico, figura a la que contribuyó notablemente en dar a conocer en el ámbito de habla hispana, vinculándola también a Ortega y Gasset y a Zambrano; hasta tal punto que los dos grandes pilares teóricos en la formación del historicismo filosófico de Cacciatore, que son Vico y Dilthey, están a la raíz de su evidenciado interés por Ortega. No por nada prestó gran atención al filósofo de *Historia como sistema* y a la pensadora de *Filosofía y Poesía*, y extendió su interés hacia otros destacados pensadores hispanos, como Gaos, Nicol, Zubiri, Zea... Lo mismo que atendía a sus importantes autores germanos, que era la otra rama de la filosofía en cuya historia también se sumergía: Goethe, Dilthey, Droysen, Bloch, Cassirer, han sido autores sobre los que ha dejado investigaciones y estudios.

Mente abierta y centrada, Cacciatore abría su tronco historiofilosófico italiano con un brazo al pensamiento germano y con el otro al ensayismo filosófico hispánico. Además, los estudiosos de Vico siempre tendrán en Cacciatore a un lúcido e inteligente intérprete del pensador napolitano. Deja buena cuenta de ello en la reflexión biobibliográfica publicada en el volumen monográfico de *Cuadernos sobre Vico* titulado «Perspectivas viquianas» que, por el 350 aniversario de Vico, recoge numerosas declaraciones de los más importantes estudiosos actuales sobre Vico. Cacciatore tituló su contribución

con un epitome ejemplo de su amplio pluralismo a la vez que de extensa evolución historicista: «“Mis” Vico»¹. Vinculado, como se ha dicho, a la cultura hispánica, frecuentó por invitación universidades y centros en España (Sevilla, Valencia, Madrid...) donde disertó conferencias e impartió seminarios; como también hizo en instituciones académicas en Venezuela, Colombia o México. Importantes publicaciones, en libros individuales o colectivos, dedicadas al pensamiento filosófico hispánico².

1. *Cuadernos sobre Vico*, 32 (2018), pp. 53-59.

2. Son, por ejemplo, los siguientes una parte de ese elenco de estudios hispanos de Cacciatore aparecidos en torno a las dos últimas décadas: «Una filosofía para América Latina», en S. Sevilla (ed.), *Visiones sobre un transterrado. Afán de saber acerca de José Gaos*, Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt a. M., 2008, pp. 181-201. – «Presentación», en J.M. SEVILA, *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico en la cultura hispánica (1737-2005)*, Edizioni La Città del Sole (Colecc. Pensamiento Latino, 1), Nápoles, 2007; con Pres. de G. Cacciatore e Intr. de A. Heredia Soriano, pp. 13-16. – «Filosofía e crisi in Ortega e Nicol», en E. SCHAFROTH, C. SCHWARZER, D. CONTE (eds.), *Krise als Chance aus historischer und aktueller Perspektive*, Athena, Oberhausen, 2010, pp. 349-363. – «Europa y el Mediterráneo entre identidad e interculturalidad», en E. NAJERA PEREZ, F.M. PEREZ HERRANZ (eds.), *La filosofía y la identidad europea*, Colección Filosofías, Valencia, 2010, pp. 23-36. – «Eduardo Nicol. Una filosofía dell'uomo tra metafisica dell'espressione e storicità critica», en G. Limone (ed.), *Filosofia italiana e spagnola. Dialogo interculturale. Saggi in onore di Armando Savignano*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Nápoles, 2010, pp. 27-39. – «Formas y figuras del ingenio en Cervantes y Vico», en M.M. ARCE SAINZ, J. VELAZQUEZ DELGADO, G. DE LA FUENTE LORA (eds.), *Barroco y Cultura Novohispana*, Universidad de Puebla, México, EON, 2010, pp. 21-46. [Antes en *Quaderns de Filosofia i Ciència*, 37 (2007), Valencia, pp. 57-70]. – «Vita e storia tra Zubiri e Dilthey», *Rocinante. Rivista di filosofia iberica e iberoamericana*, 5 (2010), Nápoles, pp. 101-108. – *El búho y el cóndor. Ensayos en torno a la filosofía hispanoamericana*, pról. de A. Scocozza, epíl., ed. y trad. de M.L. Mollo, Editorial Planeta, Bogotá, 2011. – «La ética de la libertad entre relativismo y pluralismo», en P. BADILLO O' FARRELL (ed.), *Filosofía de la razón plural*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2011, pp. 71-89. – «Ortega e Zambrano su Croce», en G. Galasso (ed.), *Croce e la Spagna*, Editoriale Scientifica, Nápoles, 2011, pp. 299-330. – «Il pensiero “insulare” di María Zambrano: mito, metafora, immaginazione dell'umanità originaria», en P. VOLPE (ed.), *Sulla rotta di Odisseo... e oltre*, D'Auria Editore, Nápoles, 2011, pp. 37-52. – «El objeto de la ciencia en Vico», en J. VELAZQUEZ DELGADO, S. FLORENCIA DE LA CAMPA (eds.), *Giambattista Vico y Baltasar Gracián. Dos visiones del Barroco*, UAM, Biblioteca de Signos, México D.F., 2011, pp. 21-39. – G. CACCIATORE, A. MASCOLO (eds.), *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*, Moretti&Vitali, Bérghamo, 2012. – «Un profilo di Leopoldo Zea», *Pagine inattuali. Rivista di filosofia e letteratura*, 1 (2012), pp. 39-49. – «Problematizar la razón. A propósito de José M. Sevilla, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*», *Revista de Estudios Orteguianos*, 24 (2012), Madrid, pp. 207-211. – «Formas y figura do engenho em Cervantes e Vico», en H. GUIDO, J.M. SEVILA, S. DE AMORIM E SILVA NETO (eds.), *Embates da razão: mito e filosofia na obra de Giambattista Vico*, EDUFU, Uberlândia, 2012, pp. 297-321. – «Fonti dell'indipendenza latinoamericana e dell'ideologia americanista:

Cacciatore apoyó siempre el centro de estudios viquianos surgido y establecido en Sevilla desde 1991, junto con el inicio de la publicación *Cuadernos sobre Vico* en el mismo año, revista en la que han visto la luz en lengua española notables contribuciones viquianas del maestro salernitano³. Rápidamente se fraguó una fructífera relación académica con su director, que hoy escribe y firma este Recordatorio, quien le ha profesado desde entonces gratitud por su magisterio y, sobre todo, por su amistad. Así quedó manifestado públicamente en la Universidad de Salerno, con motivo de la presentación de la obra dentro de unas Jornadas de estudios orteguianos organizadas por Clementina Cantillo, y enseguida de modo impreso en la revista de filosofía española y

la *Filosofia del Entendimiento* di Andrés Bello», en V. GIANNATTASIO, R. NÓCERA (eds.), *1810-1910-2010: l'America Latina tra indipendenza, emancipazione e rivoluzione*, monográfico en *Rivista Italiana di Studi Napoleonici*, n.s., 41 (2008), ESI, Nápoles, 2012, pp. 61-77. – *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*, con Pres. de F. Tessitore e Intr. de G.A. Di Marco, Il Mulino, Bolonia, 2013. – «El pensamiento de Gaos entre historia de las ideas y filosofía de la filosofía», en S. SEVILLA, E. VÁZQUEZ (eds.), *Filosofía y vida. Debate sobre José Gaos*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2013, pp. 219-234. – «Presentación del libro de J.M. Sevilla, “Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega”», *Cuadernos sobre Vico*, 27 (2013), pp. 71-77. – «Tra ragione storica e ragione narrativa. Sulla critica della ragione problematica di José Manuel Sevilla», *Rocinante. Rivista di filosofia iberica e iberoamericana*, 8 (2014), pp. 11-19. – «Filosofare dopo Ortega: su alcuni modelli di storia della filosofia e storia delle idee nella Spagna della seconda metà del Novecento», *Philosophia*, 10-11 (2014), pp. 275-289. – G. CACCIATORE, C. CANTILLO (eds.), *Omaggio a Ortega. A cento anni dalle Meditazioni del Chisciotte (1914-2014)*, Guida Editori, Nápoles, 2016. – «El pensamiento mediterráneo y la filosofía intercultural», en P. BADILLO O'FARREL, J.M. SEVILLA FERNANDEZ (eds.), *La Brújula hacia el sur. Estudios sobre filosofía meridional*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2016, pp. 73-85. – G. CACCIATORE, M. SANNA, A. MASCOLO (eds.), *Le trame dell'ingegno. Vico nell'orizzonte della cultura iberica e iberoamericana*, volumen monográfico de la revista *Rocinante. Rivista di filosofia iberica, iberoamericana e interculturale*, ISPF-CNR, 11 (2018-2019) (número publicado por Diogene Edizioni, Nápoles, 2020).

3. «Observaciones al margen a la investigación viquiana en la España contemporánea», *Cuadernos sobre Vico*, 4 (1994), pp. 75-81; «Individualidad y Ética: Vico y Dilthey (4 (1994), pp. 75-81); «Presentación de las Actas de Sevilla (a propósito del volumen *Pensar para el nuevo siglo. Vico y la cultura europea*)» (13/14 (2001-2002), pp. 283-286); «Leer a Vico hoy» (17/18 (2004-2005), pp. 21-36); «La ingeniosa *ratio* de Vico entre sabiduría y prudencia» (*ibid.*, pp. 37-45); «Universalismo ético y diferencia: a partir de Vico» (21/22 (2008), pp. 57-72); «Vico: narración histórica y narración fantástica» (23/24 (2009-2010), pp. 15-31); «Presentación de J.M. Sevilla, *El Espejo de la época. Capítulos sobre Vico en la cultura hispánica (1737-2005)*» (*ibid.*, pp. 189-192); «Presentación del libro de J.M. Sevilla, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*» (27 (2013), pp. 71-77); «Acerca de la génesis de los conceptos viquianos de ingenio y fantasía» (30/31 (2016-2017), pp. 87-94); «“Mis” Vico» (32 (2018), pp. 53-59); «Contra las vanidades “retornantes”. Por un sano uso de la crítica» (33 (2019), pp. 43-54).

latinoamericana del ISPF (CNR) *Rocinante*⁴. Y reiterado, más recientemente, en *Cuadernos sobre Vico*:

El “historicismo problemático-crítico” –escolastizado por Tessitore y revisionado por su discípulo Cacciatore– me ha permitido la convergencia entre Vico y Ortega en mi actual insistencia de una filosofía *surreña* o, más precisamente, de un filosofar al sur del pensamiento. Influencias, en ambos casos, libres y autónomas, a la manera proclamada por Vico: siguiendo el propio camino *sin la obligación de jurar por las palabras de un maestro*⁵.

Esa experiencia respecto del maestro del que uno se siente discípulo ‘heterodoxo’ y libre de todo dogma, es decir: «no sumiso ni juramentado sino dilemático y crítico», era la que transmitía el magisterio de Cacciatore, consciente –como sentencia Nietzsche en su *Zaratustra*– de que mala recompensa tendría el maestro si sus discípulos nunca dejaran de serlo. Él mismo, fiel al magisterio de Fulvio Tessitore, se abrió con libertad, sin faltar a la lealtad, a través del *storicismo problemático-crítico* por los caminos de la filosofía *surreña* o de un filosofar al sur del pensamiento; adentrándose en otros campamentos –según sentencia de Séneca en su *Cartas a Lucilio* (I, 2)– *non tamquam transfuga, sed tamquam explorator*. El historicismo plural e intercultural, problemático y para nada absoluto ni dogmático, sino todo lo contrario: siempre crítico, orientó en correcta dirección mi descubrimiento de la *filosofía problematista* así como el fecundo enlace que desde entonces he establecido entre Vico y Ortega abierto a la hermenéutica filosófica-histórica. Del mismo modo, a otros estudiosos y estudiosas más jóvenes los ha orientado hacia la convergencia de la filosofía hispánica y la europea (p.e. Clementina Cantillo, Maria Lida Mollo, Armando Mascolo, Stephano Santasilvia), o a la indagación profunda en la historiografía meridional napolitana (p.e. Maurizio Martirano) y de la viquiana en relación con otros autores y corrientes (Manuela Sanna, y tantos investigadores del Centro di studi vichiani, como Alessandro Stile, Rosario Diana, Alessia Scognamiglio, Silvia Caianello, etc.), integrado hoy en el Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico Moderno (ISPF)⁶.

4. J.M. SEVILLA, «Meditazione salernitana sulla filosofia ispanica. Una presentazione del libro di G. Cacciatore, *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*», *Rocinante. Rivista di filosofia iberica, iberoamericana e interculturale* (Marotta&Cafiero ed., Nápoles), 8 (2014), pp. 83-96.

5. ID., «*Mobilis in mobili*. Viquianamente viquiano», *Cuadernos sobre Vico*, 32 (2018), pp. 307-316; p. 312.

6. <http://www.ispf.cnr.it/persona/>. Dos sentidos *recordatorios* han abierto, correspondiente-

Somos conscientes de que –en sentido orteguiano– si bien todo hombre más que biología lo que tiene es biografía, en un pensador y autor la biografía viene maridada con la bibliografía; y si bien la biología tanto trae a la vida como extrae de ella al ser humano, en cambio es la biografía la que constituye su verdadera naturaleza allende el límite de la temporalidad y de la finitud. Si hay un *mantenerse* que trasciende el *tenerse* es, precisamente, el de la biografía: la memoria en la que se continúa *siendo* lo sido; viviente en el amor y la amistad de los otros, en el ejemplo ético y en la virtud humana; viviente en las ideas esparcidas y sembradas en los campos del pensamiento; viviente en las páginas impresas que luchan contra el tiempo; viviente en el recuerdo de quien también perecerá y habrá de transmitir el legado de la memoria, porque al igual que en el mundo desaparecen los cuerpos, también en el tiempo desaparece la memoria si esta no se perpetúa. Tal es el sentido de la pervivencia, cuando *en un instante desaparece todo*. La gloria póstuma se gana en vida, trabajando con virtud y sin denuedo a favor de la vida, y no pensando en una efímera gloria postrera. «El hombre que se desvive por la gloria póstuma no se imagina que cada uno de los que se han acordado de él morirá también muy pronto; luego, a su vez, morirá el que le ha sucedido, hasta extinguirse todo su recuerdo...», decía el emperador filósofo⁷. El verdadero elogio de la vida deviene en la biografía. Y la labor digna de encomio que nos ha legado impresa Cacciatore nos ha sido representada hace unos tres años por Armando Mascolo en un elenco bibliográfico, casi completo con las 1.898 entradas compiladas de referencias de los *escritos* de Cacciatore desde 1969 a 2020; y a este documento remitimos⁸; el cual ofrece también un “Perfil Académico” del profesor emérito que resume principales aspectos de su vida académica e

mente, los números de 2023 de dos revistas a las que, como a *Cuadernos sobre Vico*, se hallaba vinculado Cacciatore: el n° 14 (2023) de *Rocinante*, en pp. 7-9 con una “Nota editoriale. In ricordo di Giuseppe Cacciatore”, por Armando Mascolo; y en el vol. 53 del *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, la nota en p. 7 “Ricordo di Giuseppe Cacciatore”, por E. Nuzzo, M. Sanna y F. Tessitore. También una Nota consta en la página de la Accademia Nazionale dei Lincei: <https://www.lincai.it/news/giuseppe-cacciatore-autorevole-protagonista-del-dibattito-filosofico-italia-mancato-salerno-il>

7. MARCO AURELIO, *Meditaciones* Libro IV, § 19 (p. 85 de la edición citada). Cfr. Libro II, § 12 (p. 63 ed. cit.).

8. *Giuseppe Cacciatore. Bibliografia degli scritti (1969-2020)*, a cargo de A. Mascolo, F. D’Amato, Salerno, 2020. Contiene: “Prefazione” de A. Mascolo, pp. 7-12; “Profilo Accademico”, pp. 13-18; “Bibliografia degli scritti (1969-2020)”, pp. 19-180. <https://www.apec.unina.it/docu/Cacciatore,Bibliografia.2020.pdf>

intelectual, y que a continuación traduciremos en español en una pequeña adenda. Antes traeremos a colación algunos fragmentos de la ya citada *Meditazione salernitana sulla filosofia ispanica*, igualmente traducidos al español y con objeto de resumir este primer Recuerdo sin repetirnos de lo escrito y llevados por la urgencia del medio impreso, ya a la entrada de este número de la revista en las prensas.

II

Cacciatore es un autor sincrético, si se me permite la expresión, y es también un pensador pluralista y heterodoxo, si se me acepta la definición. Todos conocemos sus importantes estudios, ensayos y libros dedicados a la filosofía italiana (Bruno, Vico, Labriola, Croce, Gramsci, Piovaní, Tessitore...), a la alemana (de Goethe a Kant, de Dilthey y el historicismo alemán a Bloch, etc.) y, obviamente, a la filosofía y a las culturas española e hispanoamericana, por las que se vino interesando en las últimas tres décadas. Esta inevitable impronta de su tradición italiana (del viquismo, de la filosofía civil del s. XIX, del historicismo filosófico croceano, del marxismo italiano, y de la escuela historicista napolitana, entre otros temas), confrontada con aquella otra tradición de la vertiente alemana (especialmente de Dilthey y del *Historismus*), se hace evidente en los importantes ensayos sobre pensamiento hispánico que le debemos. Ese vínculo yo lo resumiría en la frase contenida en un manifiesto obrero valenciano, que el periodista y político Antonio Royo Villanova copió para argumento de una disertación en el Ateneo de Madrid en 1922: «Exigir la libertad como un imperativo de la cultura»⁹. El lema podría haber salido de la pluma de Goethe, del ingenio de Ortega, o de la perspicacia de Croce. Pero, en cambio, emerge de la realidad histórica y circunstante española, convulsa, del primer cuarto de siglo XX. Cultura, vida civil, realidad socio-política son los ámbitos por los que circula un pensamiento filosófico –como el de Cacciatore– *inquieto* por atender a la tensión ontológica entre lo particular y lo universal, y al valor historicista de lo *individual* junto con el sentido de lo común y la relación intersubjetiva. Ese imperativo de la cultura en la libertad le conduce coherentemente hacia una *teoría de la intercultural-*

9. Cita de Antonio Royo Villanova (1869-1958), tomada de *Intelectuales ante la segunda República española*, ed. a cargo de V.M. Arbeloa y M. de Santiago, Ediciones Almar, Salamanca, 1981, p. 15.

lidad que para Cacciatore pretende ser no solo reconocimiento de pluralidad de culturas, cual base para la interculturalidad, sino también ámbito de explicación e interpretación donde se integre esa síntesis dialéctica vital entre identidad y diferencia; entre el yo y las circunstancias. Eje de la preocupación investigante de Cacciatore ha sido y continúa siéndolo, como hilo rojo de cualquiera que sea su tema de ensayo, «la centralidad de la idea de individualidad como fundamento de la comprensión de la experiencia del otro y de las comunidades»¹⁰. [...] La de Cacciatore es una perspectiva filosófico-histórica, con sus raíces y tronco en la escuela napolitana del ‘historicismo crítico-problemático’ encabezada por Tessitore. Esta perspectiva crítico-problemática, en el caso particular de Cacciatore abre sus ramas, desde un historicismo como hermenéutica de la individualidad –sin concesiones, por tanto, a historicismos absolutos–, extendiéndose hacia una ontología poética de la razón narrativa –sin concesiones ‘esencialistas’ a ningún tipo de ‘ontologismo’–, para llegar por último a una teoría de la interculturalidad como propiciación de situaciones ideales de diálogo y medios de encuentro entre culturas [...]. Sus *estudios sobre la filosofía hispánica* están, de este modo, vinculados a esa fundamentación de una *filosofía de la interculturalidad*, la cual implica para él una liberalización del pensamiento filosófico y de la confrontación dialéctica en la constitución narrativa de una identidad de lo mixto, del mestizaje y de la mezcla, como realidad cultural cuyo *suus* se constituye y relaciona dialécticamente entre los polos de la individualidad y la alteridad, la mismidad y la diferencia. El “entre” de la *inter-culturalidad* sería para Cacciatore el lugar donde adviene toda verdadera realidad de identidad cultural y –dicho con sus palabras– «en cuanto tal, nace y radica en las coordenadas de espacio y de tiempo que constituyen necesariamente el vestíbulo de toda singularidad histórica y vital»¹¹. La *teoría de la interculturalidad* está en Cacciatore, pues, directamente conectada con su ‘historicismo’ y con su recepción de la filosofía de Ortega (mas también, p.e., de Gaos, Nicol, y de diversos pensadores latinoamericanos). Dicha teoría de la interculturalidad podría ser interpretada, por tanto, como *doctrina de la vida*, entendida esta no como afirmación autoidentitaria y esencialista de un yo, sino como multiplicidad de vidas vividas por cada vida individual (sea un hombre, un pueblo, una cultura...) ¹².

10. G. CACCIATORE, *L'etica dello storicismo*, Milella, Lecce, 2000, p. 9.

11. ID., *El búho y el cóndor. Ensayos en torno a la filosofía hispanoamericana*, Ed. Planeta, Bogotá, 2011 (trad. de M.L. Mollo y Prólogo de A. Scocozza), p. 114.

12. J.M. SEVILLA, «Meditazione salernitana sulla filosofia ispanica...», cit., pp. 86-87.

Cacciatore persigue siempre en sus ensayos aunar realidades problemáticas: indagar el sentido de lo que vincula universalmente a las verdaderas y únicas realidades que son las individualidades concretas (aquí y ahora); persigue conquistar, en la línea de Dilthey y Ortega, una firme alianza entre razón histórica y vida; contando para ello con un elemento por cuya carencia, quizás, la ‘razón histórica’ diltheyana o la orteguiana ‘razón vital’ no terminaron de llegar a puerto definido: me refiero a lo que yo denomino “razón narrativa”, o también a aquello que Cacciatore advierte en la “razón poética” de Zambrano (o en la de Paz): la *vitalidad* del método destinado a revitalizar a la misma razón mediante el análisis antropológico del mundo de la vida y del hombre mismo. Por ello, a mi juicio, y creo que como evidencia su libro de *Saggi sulla filosofia spagnola*, el propio *siendo* de Cacciatore es el devenir de un pensador vital y hombre de *su* tiempo. Por ello también, su *historicismo crítico-problemático* –del que, siguiendo las enseñanzas de sus maestros Piovani y Tessimore, se destila a su vez una ética de la acción y de la función civil– se abre a la nueva dialéctica del *entrelazamiento*, la *interrelación*, la *inter-individualidad*, la *multiplicidad* y la *pluralidad*; todos ellos términos que designan el ejercicio de una *razón concordante* ante la contraposición entre vida y cultura; de una *razón reconciliadora* entre la lógica poética y la esencia histórica; y, así, *concordia* a su vez entre una ontología del devenir y la historia de las vidas humanas¹³.

Esa tercera perspectiva –que personalmente comparto– sería la de una –cada vez más definida– *filosofía desde el Sur*: aquella en la que, al modo de la cultura mediterránea, que es rico crisol de integraciones alejado de cualquier reductivista identidad por exclusiones, se maridan la filosofía y la historia. *Pensar desde el Sur* donde la *luz* no es ya una metáfora de la Razón Iluminista ni tampoco de la metafísica *Lichtung* heideggeriana, sino que refiere la verdad de la *filosofía civil* que resplandece en el derecho, en la ética y en las relaciones sociales tanto como en la historia, la cultura y la civilidad de los pueblos, allí (*aquí*, hemos de decir) donde la luz no es metafórica sino una verdadera vivencia y objeto de reflexión vital. Donde la razón que filosofa es también indesligablemente razón viva: una razón vital, narrativa e histórica. [...] Una filosofía que en vez de concentrarse en sistema se expande en problematismo crítico; que en vez de asentarse en un racionalismo abstracto, camina sin descanso la vía de la historicidad de la individualidad y de la razón concreta¹⁴.

13. *Ibid.*, pp. 88-89.

14. *Ibid.*, pp. 91-92.

Pensamiento filosófico que se ha centrado en la realidad del *problema de la vida humana* como existencia individual en un siempre problemático aquí y ahora; y, por tanto, de un pensar que se dirige hacia la realidad con un marcado *compromiso ético* no ajeno al eidético ni al histórico. Pensamiento que busca la concordancia sin renunciar al disenso, a la discusión y el diálogo, que es la actitud propia de seres libres e inteligentes, como bien ha enseñado el profesor Tessitore. Diferir y discutir es parte del consensuar, que de otro modo sería solo imposición dogmática o mera voluntad de convencer al otro¹⁵.

En recuerdo de Giuseppe Cacciatore, actor humanista y pensador humanológico, volvemos de nuevo al punto anterior acerca de la memoria, la brevedad de la vida y la efímera gloria; pero también sobre la *pervivencia* en la vida del espíritu, en la cultura y en su historia; en la continuidad de discípulos y de libros, de los cuales «podríamos decir lo mismo que Ortega a propósito de las ideas: que al contrario que en la vida natural, en la vida cultural e histórica las hijas llevan en su vientre a las madres»¹⁶. Y así, de este modo, resulta que tras la muerte también la razón se reconcilia con la vida, inseminando aquella como *pensamiento ético* la realidad, y gestándose la vida como *realidad intelectual* desde el pensamiento en el tiempo. La dimensión que no requiere del reloj para ser, sino de una conciencia que lo cuente; de modo que, como razonaba Juan de Mairena con el Sr. Martínez acerca del sofisma del reloj: *Una hora bien contada no se acabaría nunca de contar*¹⁷. Y quizás, no fuera vana del todo la creencia del hombre que, convencido de la brevedad de sus días pensase en alargarlos abriendo *una brecha por donde vislumbrar la eternidad*¹⁸. Una grieta no abierta por la paradoja de una infinita divisibilidad del espacio aplicada al tiempo, sino por la Memoria que –como rehabilitó Vico en su *Ciencia nueva*– recordando nunca acabe de contar, volviendo una y otra vez a pasar por el corazón.

15. *Ibid.*, p. 94.

16. *Ibid.*, p. 96.

17. A. MACHADO, *Juan de Mairena. Sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo* (1936), cap. XLII; edición de Pablo del Barco, Alianza ed., Madrid, 2016 (4ª ed.), p. 317.

18. Cfr. *Ibid* p. 318.

III (ADENDA)
PERFIL ACADÉMICO (1968-2020)¹⁹

Giuseppe Cacciatore se licenció en 1968 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad «La Sapienza» de Roma, con una Tesis sobre el pensamiento de Dilthey, bajo la dirección de los Profesores Gabriele Gianantonio y Gaetano Calabrò. Ese mismo año fue nombrado profesor asistente de la cátedra de Historia de las Doctrinas Políticas en la Facultad de Magisterio de la Universidad de Salerno, entonces ocupada por Fulvio Tessitore. En 1969 obtuvo una beca en el «Istituto italiano per gli studi storici “Benedetto Croce”» de Nápoles. Mientras tanto, siguió las enseñanzas de Pietro Piovani, asistiendo y colaborando en los seminarios de Filosofía Moral en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Nápoles «Federico II». En 1970 fue nombrado, tras un concurso, asistente titular de Historia de la Filosofía en la Universidad de Salerno. De 1972 a 1976 fue profesor de Filosofía de la Política y, más tarde, de Historia de las Doctrinas Políticas en la Facultad de Derecho de la Universidad de Salerno. Desde 1977 a 1980 enseñó Historia de la Filosofía, en calidad de docente titular encargado, en la Facultad de Filosofía y Letras de la misma Universidad. En 1979 ganó el concurso de cátedra y durante 1981 fue llamado para cubrir, como profesor extraordinario, la docencia de Historia de la Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Nápoles «Federico II», obteniendo posteriormente en 1984 el nombramiento de catedrático.

Tiene en su haber numerosos volúmenes y publicaciones que pueden agruparse en torno a algunas áreas temáticas específicas: a) investigaciones sobre el historicismo alemán contemporáneo y la filosofía alemana de los siglos XIX-XX, con libros y ensayos sobre Dilthey, Humboldt, Droysen, Troeltsch, Cassirer, Rickert, Groethuysen; b) investigaciones sobre la filosofía italiana moderna y contemporánea, con libros y ensayos sobre Vico, Cuoco, Ferrari, Colecchi, De Meis, Imbriani, Croce, sobre el neoidealismo, sobre el existencialismo italiano, y sobre Giuseppe Capograssi y Pietro Piovani; c) investigaciones sobre el marxismo contemporáneo, con volúmenes y

19. Traducción en español, por J.M. Sevilla, del “Profilo Accademico” a cargo de A. MASCOLO, citado antes en nota 8 *supra*. Vid. también https://www.apecf.unina.it/wp-content/uploads/2023/06/Cacciatore.CV_it_.pdf

ensayos sobre Bloch, Lukács, Labriola, Gramsci, sobre la izquierda socialista y sureña posterior a la II Guerra Mundial; d) investigaciones sobre teoría e historia de la historiografía, con ensayos sobre la historiografía alemana del siglo XIX, sobre Droysen, Lamprecht, sobre la «*Neue Sozialgeschichte*», sobre Villari y la historiografía positivista, sobre la historiografía italiana de posguerra; e) investigación sobre las conexiones históricas y sistemáticas entre algunos motivos de la ética y la filosofía práctica contemporáneas y la tradición del historicismo, con ensayos sobre Vico, Croce y sobre la relación general entre «*Historismus*» y Filosofía de la historia; f) investigaciones y estudios sobre la filosofía y la cultura española y latinoamericana contemporánea, con ensayos sobre Ortega, Nicol, Gaos, Zambrano, Zea, Zubiri, sobre la filosofía de los derechos humanos, y sobre los desarrollos de la democracia en el continente latinoamericano; g) investigaciones y estudios sobre la filosofía de la interculturalidad en sus aspectos éticos, hermenéuticos, político-filosóficos y epistemológicos.

Ha editado y traducido textos de Dilthey, Riedel y Otto y se ha distinguido por haber organizado varios congresos internacionales sobre algunas figuras fundamentales de la historia del pensamiento filosófico como las de Dilthey, Marx, Vico, Abbagnano, Cassirer, Spengler, Ortega y Gasset, Labriola y Croce.

Ha colaborado y colabora con numerosas revistas científicas, entre ellas «*Il Pensiero politico*», «*Critica marxista*», «*Criterio*», «*Rinascita*», «*Giornale critico della Filosofia italiana*», «*Studi Storici*», «*Paradigmi*», «*Prospettive Settanta*», «*Iride*», «*L'Acropoli*», «*Rivista di Storia della Filosofia*»²⁰, así como, en calidad de columnista, en diversos periódicos, entre ellos «*Il Mattino*», «*Il Giornale di Napoli*», «*La Città*», «*Corriere del Mezzogiorno*», «*Roma*». Es miembro del Comité directivo del «*Bollettino del Centro di Studi Vichiani*» y forma parte del Comité científico de varias revistas especializadas como «*Discorsi*», «*Prospettive Settanta*», «*Estudios críticos*», «*Archivio di storia della cultura*», «*Geschichte und Gegenwart*», «*Diritto e Cultura*», «*Revista de Hispanismo filosófico*»²¹. Dirigió junto a Fulvio Tessitore la serie “*Cultura e Storia*” del editor Morano en Nápoles. Dirige, nuevamente con Tessitore, la nueva serie de la colección “*Studi Vichiani*” de la editorial Guida, de Nápoles,

20. La docena de colaboraciones publicadas en español en *Cuadernos sobre Vico* puede verse la nota 3 *supra*.

21. Aunque tampoco aparece recogida la referencia por Mascolo, desde 2001 Cacciatore formaba parte del Consejo Consultivo de *Cuadernos sobre Vico*, hasta hoy, con constancia impresa en el *staff* de los números de la revista hispalense.

la serie “La cultura storica” en la editorial Liguori, también de Nápoles, y la serie “Istorica” de la editorial Rubbettino, en Soveria Mannelli. En la misma editorial dirige, en colaboración con Edoardo Massimilla, la colección “Riscontri”. Con Giuseppe Cantillo y con el –ya fallecido– colega Antonello Giugliano dirigió la serie “Parole chiave della filosofia”, de la napolitana editorial Guida. Dirige, con Armando Mascolo, la serie de textos sobre cultura española e hispanoamericana “Parva Hispanica”, en la editorial Rubbettino. Es codirector, junto con Antonio Scocozza, de «Cultura Latinoamericana», revista de la Maestría en Ciencia Política de la Universidad Católica de Colombia y la Universidad de Salerno. Fundó y dirige, con Armando Savignano, Luis de Llera y Antonio Scocozza, la revista de estudios de filosofía ibérica e iberoamericana «Rocinante». También fundó, con Fabrizio Lomonaco y Antonello Giugliano, «Logos. Revista di Filosofia», de la que actualmente es codirector.

Desde 1986 es socio nacional de la Academia de Ciencias Morales y Políticas de la Sociedad Nacional de Ciencias, Letras y Artes en Nápoles. También es miembro ordinario de la Academia Pontaniana de Nápoles. Ha pertenecido al Consejo de administración de la «Fondazione Pietro Piovani per gli studi vichiani» y del consejo de administración de la «Fondazione Filiberto e Bianca Menna». De 1990 a 1995 fue presidente de la titulación en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Nápoles «Federico II». En 1994 asumió la dirección del «Centro di studi vichiani» del CNR de Nápoles, cargo que ocupó hasta 2002. Ha sido Visiting Professor en numerosas universidades extranjeras, entre ellas la Universidad Central de Venezuela (1982), la Universidad de Múnich (1984) y la Universidad de Halle-Wittenberg (1998). Además de participar en numerosos congresos, ha realizado cursos, conferencias y seminarios en las Universidades de Barcelona, Berlín (FU y “Humboldt”), Düsseldorf, Halle, La Habana, Maracaibo, UNERMB (Cabimas, Venezuela), Carabobo (Valencia, Venezuela), Múnich, Münster, Neuquén (Argentina), Potsdam, Valencia, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Católica de Bogotá²². De 1993 a 1997 fue delegado del Rector de la Universidad Nápoles «Federico II» para las relaciones internacionales. Desde noviembre de 2001 forma parte de la Comisión científica del «Centro Interuniversitario di Ricerca bioetica». De 2001 a 2007 fue director del Departamento de Filosofía “A. Aliotta” de la Universidad Nápoles «Federico II».

22. También, al menos en dos ocasiones, impartió conferencias en la Universidad de Sevilla invitado por la Facultad de Filosofía.

De 1993 a 2010 fue presidente del jurado del Premio internacional de ensayo “Salvatore Valitutti” y, en 1999, recibió el Premio internacional “Guido Dorso”. Fue miembro de la Junta ejecutiva del Comité Nacional para las celebraciones del aniversario de Giordano Bruno en el cuarto centenario de su muerte. Desde mayo de 2002 es investigador asociado en el «Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico» (ISPF) del CNR de Nápoles. Fue miembro del Colegio de Doctorado en “Culture dei paesi di lingue iberiche e iberoamericane” de la Universidad «L’Orientale» de Nápoles, así como coordinador del Doctorado en “Geopolitica e culture del Mediterraneo” en el «Istituto italiano di Scienze umane» (SUM) y del Doctorado en “Cultura, Storia e Architettura del Mediterraneo” de la Escuela de Educación Superior en la Universidad de Nápoles «Federico II». En 2012 recibió el nombramiento honorífico como Profesor Titular de la Universidad Católica de Bogotá (Colombia).

Desde 2007 es miembro correspondiente de la «Accademia Nazionale dei Lincei». Ese mismo año asumió la dirección del «Istituto di Studi Latinoamericani», cargo que ocupó hasta 2009.

Fue coordinador de dos proyectos de investigación de nivel nacional (2007 y 2009). Durante 2011 recibió el “Premio Perrotta de Periodismo en Salerno” y el Premio Internacional de Filosofía Karl Otto Apel en Cosenza, y en 2013 recibió el Premio nacional “Frascati Filosofia”. Ese mismo año fue nombrado presidente de la «Società Salernitana di Storia Patria», cargo que, de 2010 a 2014, también ocupó en la «Società Italiana degli Storici della Filosofia». Desde 2014 hasta su jubilación ha coordinado el Doctorado en “Scienze filosofiche” en la Universidad de Nápoles «Federico II» y, al año siguiente, ha sido nombrado representante de la misma universidad en el Comité técnico-científico del Consorcio universitario «Civiltà del Mediterraneo».

En 2015 le fue conferida la Maestría honoris causa en Ciencias Pedagógicas por la Universidad de Salerno. Fue miembro del Consejo Dirección de la «Fondazione Ravello» y también componente del Consejo de Dirección de la «Fondazione Pietro Piovani per gli studi vichiani». En 2017 fue nombrado Profesor Emérito de Historia de la Filosofía en la Universidad de Nápoles «Federico II» y, por el bienio 2017-2019, Presidente de la Clase de Ciencias Morales de la Academia Pontaniana de Nápoles. Por último, en 2019 fue elegido Miembro nacional de la Academia de los Linceos.

[Armando Mascolo, 2020]

NÚMERO MONOGRÁFICO DE *CUADERNOS SOBRE VICO*

TRAS LAS HUELLAS DE VICO:
PENSAMIENTOS, TEXTOS Y PROBLEMAS

2023

PRESENTACIÓN

El número 37 de los *Cuadernos sobre Vico* dedica su parte monográfica a investigar la huella que la herencia de la filosofía viquiana ha dejado y sigue dejando en la historia del pensamiento. Bajo el título *Tras las huellas de Vico: pensamientos, textos y problemas* se recogen los textos de trece autores, entre los que se encuentran investigadores de reconocido prestigio y jóvenes que representan un futuro prometedor para los estudios acerca del filósofo napolitano.

Pensamientos, textos y problemas definen un ámbito largo, pero no borroso, de investigación, dentro del que es posible dibujar un perfil teórico de Vico que permite medir con precisión en qué consiste el aporte más propio y original de este pensador. A partir de este trasfondo, se presenta un recorrido que lleva a los autores por un lado a individuar las herencias directas y, por otro, a fijar y aclarar algunos puntos de contacto que no habían despertado el interés de los estudios hasta ahora.

Se podría decir que los trece artículos que forman parte de la sección monográfica de este número de *Cuadernos sobre Vico* desarrollan sus argumentaciones en torno a ciertos temas comunes que marcan el discurso teórico general, volviendo en todos los textos de forma original. Se trata de grandes ámbitos de reflexión como lo simbólico, el cuerpo, el lenguaje, la historia de la civilización. A pesar de que algunos de estos temas representan un tópico de la investigación viquiana, hay que destacar la originalidad con la que cada una de estas temáticas entra en relación con las otras, contribuyendo a una exégesis del pensamiento viquiano novedosa.

Los trece autores mantienen entre ellos un diálogo constante, de forma que el lector puede descubrir nuevas vías de acercamiento a la obra de Vico, cuya relevancia para los problemas teóricos, éticos y estéticos que sacuden nuestro mundo actual resulta claramente puesta de relieve por los acercamientos viquianos que aquí se recogen. La imagen de Vico que se saca de estas páginas resulta así al mismo tiempo anclada en la reconstrucción histórica del periodo en el que Vico vivió y escribió, y a la vez abierta a las problemáticas de la modernidad (y posmodernidad), delatando la extraordinaria actualidad de la filosofía de Vico.

El aporte más importante de estos estudios, por tanto, consiste en proponer nuevas metodologías exegéticas del pensamiento viquiano, vías que pueden perfilar nuevos recursos históricos dentro de la obra de Vico, vías que proponen una exégesis de la figura del filósofo que se desarrolla a través del encuentro entre el pensamiento viquiano y temas o autores de la modernidad. De hecho, los trece textos que presentamos perfilan a un Vico que nos atrevemos a definir “inédito”, por medio del cual se ingresa en un nuevo y estimulante marco teórico.

La sección empieza con el texto de Patricio Alarcón, en el que el autor discute el fundamento de la epistemología viquiana, el conocido *verum ipsum factum*, en relación con la tradición escéptica, poniendo así de relieve la originalidad de la solución de las aporías del conocimiento proporcionada por Vico.

En el artículo de Marco Carmello, el análisis puntual de las etimologías de *esse* y *substantia*, propuestas por Vico a partir de la edición de 1730 de la *Ciencia nueva* permite ver cómo, a través del empleo del dispositivo etimológico, Vico llega a una postura ontológica original y muy sugerente.

Vladimir Chaves dos Santos analiza la “dipintura” que, siempre a partir de su edición de 1730, precede al texto de la obra magna de Vico, analizando pormenorizadamente los temas icónicos de esta y su relación con el desarrollo del pensamiento viquiano. De esa manera, define el lugar destacado que el simbolismo ocupa en la filosofía de Vico.

Sertório de Amorim e Silva Neto toma en consideración el epistolario del filósofo, que lee como fuente útil para la representación del grupo intelectual al que el mismo Vico pertenecía. El análisis de la “*repubblica delle lettere*” de Nápoles en la primera mitad del siglo XVIII permite perfilar la figura del filósofo en su entorno, dándonos unos criterios históricos para comprender mejor la formación de los conceptos fundamentales de la obra de Vico.

Con Fabrizio Lomonaco, que instituye una relación de gran originalidad entre texto y cuerpo, disciplina textual y disciplina corporal, se analiza la relación entre Vico y el pensamiento moderno; en este caso, con la teoría poscolonial de Edward W. Said, para quien, como Lomonaco subraya, la lectura de Vico representó un momento de gran importancia en el desarrollo de exégesis de los hechos culturales.

En la misma línea de contacto con la modernidad se pone también el texto de Davide Luglio, cuyo eje consiste en el análisis de la persistencia del “universal fantástico” de Vico dentro de la tradición filosófica italiana. Luglio consigue demostrar la larga y relevante vigencia de este aspecto del pensamiento viquiano hasta nuestros días.

Claudia Megale se centra en un paralelo entre el concepto de arquetipo propuesto por Jung y la interpretación de los mitos desarrollada por Vico en su *Ciencia nueva*. El artículo representa un acercamiento original al tema de la mitología en Vico y pone los presupuestos para la definición de una línea de análisis de los hechos mitológicos dentro de la filosofía moderna.

Alessandro Montefameglio propone una interpretación de la filosofía de la historia viquiana de gran interés a la luz del concepto de diferencial histórico que permite una exégesis del pensamiento del filósofo napolitano a la luz de la filosofía de Deleuze y del acercamiento moral a la historia de Tolstoi, definiendo así una posible nueva hermenéutica de la historia en Vico.

En el texto de José Manuel Sevilla Fernández las dos líneas de análisis, la histórica y la teórica, se juntan para abordar un aspecto del pensamiento viquiano que no ha despertado, hasta ahora, mucha atención por parte de los estudiosos, o sea la función del ingenio, el humor y la risa como elementos propios de la civilidad humana. Sevilla, de esta manera, logra proponer una interpretación de gran originalidad de la filosofía de Vico.

Francesco Valagussa discute y analiza uno de los problemas más complejos de la obra de Vico, la formación del símbolo, abordando la cuestión a partir del pensamiento iconológico de Aby Warburg. El diálogo que Valagussa instaure entre el padre de la iconología moderna y Vico se tiñe de proposiciones agudas y sugerentes que nos llevan hacia una región de la filosofía viquiana particularmente fascinante.

En este mismo terreno se pone también Marco Vanzulli, que analiza la doble acepción del término “símbolo” en la obra magna de Vico, conduciendo al lector a lo largo de un recorrido que abarca prácticamente todos los aspectos

más relevantes del pensamiento de Vico, del que Vanzulli define el enganche con aspectos relevantes de la filosofía política actual.

No tan lejos se sitúa el estudio de Amparo Zacarés Pamblanco, que recupera el pensamiento de Vico a la luz de la actual filosofía del cuerpo y de género, poniendo de relieve el aporte significativo que la imagen teórica de lo humano definida en la obra de Vico supone incluso para los sectores más avanzados del pensamiento actual.

Cierra el volumen el estudio de Alfonso Zúñica García, en el que el autor demuestra la importancia que Vico tuvo en la formación y el desarrollo del actualismo de Giovanni Gentile, perfilando así un aspecto de gran importancia y muy sugerente de la herencia viquiana.

Marco Carmello & Alfonso Zúñica García
Coordinadores del volumen
Sevilla, diciembre de 2023

LA TRADICIÓN DEL CONOCIMIENTO DEL HACEDOR Y SU RELACIÓN CON EL ESCEPTICISMO

Patricio Alarcón
Universidad Nacional de La Plata

RESUMEN: El texto aborda la existencia de una tradición filosófica conocida como “conocimiento del hacedor”, que sostiene que conocer implica crear o producir lo que se conoce. Esta concepción experimenta un cambio significativo en el siglo XVII. La identidad entre la verdad y el hacer, que durante la Edad Media caracterizaba el conocimiento de Dios, se convierte en la marca del conocimiento humano. Danilo Marcondes ubica esta tradición en la problemática escéptica de la Modernidad. El objetivo del trabajo es analizar si esta perspectiva es solo una de las múltiples variantes posibles o si representa adecuadamente la contextualización de la tradición como expresión pura del escepticismo moderno.

PALABRAS CLAVE: Conocimiento del hacedor, escepticismo, *verum-factum*, Giambattista Vico, Patricio Alarcón.

ABSTRACT: The text discusses the existence of a philosophical tradition known as the “*maker's knowledge tradition*” asserting that to know implies creating or producing what is known. This conception underwent a significant shift in the 17th century. The identity between truth and making, which characterized God's knowledge during the Middle Ages, becomes the hallmark of human knowledge. Danilo Marcondes places this tradition within the skeptical issues of Modernity. The aim of the work is to analyze whether this perspective is merely one of the many possible variants or if it adequately represents the contextualization of the tradition as a pure expression of modern skepticism.

KEYWORDS: Maker's knowledge, skepticism, *verum-factum*, Giambattista Vico, Patricio Alarcón.

Recibido: 31/05/2023. Aceptado: 16/11/2023.

© *Cuadernos sobre Vico* 37 (2023)

[33]

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

© Patricio Alarcón – D.O.I. <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2023.i37.03>

INTRODUCCIÓN

Desde hace varias décadas, distintos estudios historiográficos coinciden en señalar la existencia de una tradición filosófica que asume una concepción del conocimiento según la cual conocer consiste en hacer o producir aquello que se conoce. Siguiendo la denominación acuñada por Antonio Pérez Ramos, nos referiremos a esta concepción del conocimiento con la expresión «conocimiento del hacedor»¹.

La transición del pensamiento medieval al pensamiento de la Modernidad temprana no es solo una transición de ideas, métodos y argumentos. Se gesta una nueva concepción del mundo marcada por un fuerte proceso de secularización y la necesidad férrea de establecer una clara demarcación entre la ciencia y la religión. Los ideales mismos de la ciencia sufrieron profundos cambios teniendo como punto de convergencia de los mismos una nueva evaluación sobre la diferencia entre el conocimiento humano y el conocimiento divino. La identidad entre la verdad y el hacer (*verum et factum convertuntur*), en tanto conocimiento construido, había sido durante el Medievo la característica elemental del conocimiento de Dios. Esta concepción sufre una rotunda modificación en el siglo XVII cuando dicha identidad se constituye como la marca del conocimiento humano. El paradigma de este nuevo posicionamiento está dado por la matematización del mundo. La geometría iba a ser el modelo de la nueva física y, en cierto sentido, también el nuevo método de la teoría política. En la geometría más que en cualquier otra ciencia, el hombre construye por sí mismo los objetos de su conocimiento: la verdad y lo hecho son sinónimos. Las nuevas ciencias del siglo XVII asumen así una teoría del conocimiento constructiva que modifica la concepción heredada del pensamiento científico.

El conocimiento del hacedor propone como tesis que conocer es crear o producir aquello que se conoce, entendiendo esto como característico de la nueva concepción de ciencia —ciencia activa, práctica o aplicada— que emerge en el contexto de la Revolución Científica Moderna (Hannah Arendt, Alexandre Koyré, Antonio Pérez-Ramos, Bernardo de Oliveira²). Tal concepción,

1. También usaremos la expresión “conocimiento erguético” para referirnos a esta concepción del conocimiento.

2. H. ARENDT, *La condición humana* (1958), Ed. Paidós, Buenos Aires, 2005; A. KOYRÉ, *Estudios de historia del pensamiento científico* (1973), trad. esp. Encarnación Pérez Sedeño y Eduardo Bustos,

central en toda la tradición filosófica, se constituyó en una característica distintiva del pensamiento moderno. Sin embargo, esta tradición no presenta una única formulación, por lo que no es posible encontrar una fórmula canónica.

Para este trabajo tomamos en cuenta obras de tres autores que han sido muy importantes³ en lo que se refiere al estudio de esta tradición: Rodolfo Mondolfo⁴, Amos Funkenstein y Antonio Pérez Ramos⁵.

Esta tríada de estudios, publicados en la segunda mitad del siglo XX, provocó un nuevo interés sobre esta temática, que en las últimas décadas proliferó en diferentes trabajos que a través de sus especificaciones y problematizaciones aportaron nuevas visiones sobre el conocimiento del hacedor. Bernardo Jefferson de Oliveira⁶, Danilo Marcondes⁷, Robert Miner⁸ y Maurizio Martirano⁹ son algunos ejemplos de autores que, desde diferentes perspectivas y con objetivos diversos, abordan esta tradición abriendo diferentes caminos para su análisis y reconstrucción.

En este caso, es justamente una de estas nuevas perspectivas sobre la tradición la que nos interesa particularmente. En su trabajo *O argumento do conhecimento do criador como argumento cético*, Danilo Marcondes se ocupa especialmente de estudiar el vínculo entre lo verdadero y lo hecho desde una

Siglo XXI, Madrid, 2008; A. PÉREZ RAMOS, *Francis Bacon's Idea of Science and the maker's Knowledge Tradition*, Clarendon Press, Oxford, 1988; B.J. DE OLIVEIRA, *Francis Bacon e a fundamentacao da ciencia como tecnologia*, Editora UFMG, Belo Horizonte, 2002.

3. Es importante decir que, además de los autores aquí considerados, la identificación entre conocer y hacer ha sido ampliamente explorada en la modernidad y ha sido objeto de una extensa teorización, por ejemplo, en la tradición del idealismo alemán. En el siglo XIX, la filosofía italiana continuó esa tradición idealista, dando origen en el siglo XX a lo que hoy se conoce como la corriente del neoidealismo italiano, cuyos principales representantes fueron Benedetto Croce y Giovanni Gentile. Tanto la tradición alemana como la italiana no solo presentaron sistemas especulativos que seguían la filosofía del “*verum-factum*”, sino que también ofrecieron notables reconstrucciones históricas de esa misma tradición.

4. R. MONDOLFO, *Verum-Factum. Desde antes de Vico hasta Marx* (1969), Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 1971.

5. A. FUNKENSTEIN, *Theology and the Scientific Imagination from the middle ages to the seventeenth century*, Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey, 1986.

6. B.J. DE OLIVEIRA, *Francis Bacon e a fundamentacao da ciencia como tecnologia*, cit.

7. D. MARCONDES, “O argumento do conhecimento do criador como argumento cético”, *Sképsis*, 2 (2007), pp. 37-60.

8. R. MINER, *Truth in the Making. Creative knowledge in theology and philosophy*, Routledge, Nueva York, 2004.

9. M. MARTIRANO, *Vero-Fatto*, Guida, Nápoles, 2007.

perspectiva escéptica. Presenta una tesis novedosa según la cual el conocimiento del hacedor debe ser entendido como un argumento escéptico. Esta interpretación ubica a la tradición en el centro de la escena de la problemática escéptica de la Modernidad, cumpliendo un rol limitativo del conocimiento.

El presente trabajo tiene por objeto analizar si esta perspectiva que propone el autor es tan solo una de las tantas variantes posibles, o bien, es el modo correcto de contextualizar esta tradición como una expresión pura del escepticismo moderno.

1. LA TRADICIÓN DEL CONOCIMIENTO DEL HACEDOR

Las nuevas ciencias del siglo XVII asumen una teoría del conocimiento constructiva que modifica la concepción heredada del pensamiento científico. Esta modificación responde a una tradición que Antonio Pérez-Ramos, uno de sus más destacados estudiosos, ha denominado *maker's knowledge tradition*.

En esta sección se propone recorrer los tres estudios mencionados referidos a esta tradición, analizando de qué manera cada uno de los autores abordó la temática. Veremos que todos coinciden en destacar, de una manera u otra, que en la modernidad (re)nació un ideal de conocimiento: el conocimiento del hacedor. La constitución de la ciencia moderna incluyó efectivamente una redefinición del concepto de ciencia. En ese proceso cobró un destacado papel el conocimiento del hacedor, aportando elementos a la discusión metodológica de la ciencia y asumiendo un importante rol legitimador para el conocimiento científico.

1.1. Rodolfo Mondolfo: una mirada histórica

Rodolfo Mondolfo en su libro *Verum factum: desde antes de Vico hasta Marx*¹⁰, del año 1969, reconstruye una línea de pensamiento que tiene como objeto el problema de la relación entre conocer y hacer. Desde una mirada histórica, Mondolfo sostiene que esta perspectiva, que encuentra su mayor expresión en el siglo XVIII a través de la fórmula viquiana *verum ipsum factum*, tiene sus antecedentes en la Antigüedad clásica.

10. En este trabajo Mondolfo retoma un ensayo escrito con motivo de la celebración del IV Centenario del nacimiento de Galileo Galilei, "*Verum ipsum factum*" desde la antigüedad hasta Galileo y Vico, del año 1964.

Se propone indagar aquellas posiciones filosóficas que afirmaron la identidad entre hacer y conocer. Su trabajo se desarrolla en torno de la figura de Giambattista Vico, tomándolo como eje de la exposición ya que el autor napolitano acuñó en el siglo XVIII el principio metafísico y gnoseológico *verum ipsum factum* y a partir de allí se constituyó en un referente ineludible en lo que respecta a este tema.

El autor sostiene que la fórmula viquiana *verum ipsum factum* contempla uno de los diversos aspectos de un problema que había preocupado de diferentes maneras a la antigüedad clásica: el problema de la relación entre conocer y hacer. La antigüedad había distinguido dos tipos de vida humana: la del *homo faber* y la del *homo sapiens*. La primera, estaba orientada a la creación de la técnica productiva; la segunda, se dirigía a la reflexión contemplativa y la ciencia pura. En otras palabras, el *homo faber* quedaba ligado al uso de la mano, mientras que el *homo sapiens* se vinculaba con el uso de la inteligencia. Sin embargo, ya los Siete Sabios concebían esta distinción no como una separación y un contraste sino como un lazo recíproco y como una asociación de ambas actividades al ser realizadas por un mismo sujeto. Según Mondolfo, a partir de ese remoto origen, la dualidad *homo faber* y *homo sapiens*, junto con sus posibilidades de vinculación y hasta de identificación, se convirtió en tema de reflexión y problematización a lo largo de los siglos para autores tan disímiles como Platón, Aristóteles, Cicerón, Séneca, Marsilio Ficino, Leonardo da Vinci, Girolamo Cardano, Galileo Galilei, Tommaso Campanella, Thomas Hobbes, Marin Mersenne y Pierre Gassendi entre otros¹¹.

De acuerdo con la posición que asume Mondolfo, para Vico la exigencia según la cual el criterio de tener ciencia de una cosa es efectuarla, solo es aplicable al *regnum hominis*, al mundo humano de la historia y de la cultura, producto del hombre y por ello conocido por él mismo. Este mundo humano es el gran aporte de Vico, que crea la *Ciencia nueva*¹². El hombre conoce sus producciones históricas recreándolas espiritualmente: aquí reaparece la segunda creación¹³, pero no aplicada a una realidad objetiva exterior, sino al mismo sujeto

11. En los antecedentes del *verum ipsum factum* viquiano, se está plenamente consciente de la profunda diversidad de los diferentes contextos histórico-culturales en los que se hallan enmarcados los testimonios que utilizará Mondolfo en el curso de la investigación.

12. GIAMBATTISTA VICO, *Principios de Ciencia nueva*, trad. J. M. Bermudo y A. Camps, Ediciones Folio, Barcelona, 2002. A partir de aquí se hará referencia a la *Ciencia nueva* como *SN44*.

13. Mondolfo alega que Leonardo da Vinci es el primero en recoger la sugerencia de la segunda

creador, que es al mismo tiempo productor y producto de toda la historia. El hombre se conoce y reconoce a través de su hacer. En ese proceso también se hace a sí mismo. Queda evidenciada así la identidad entre hacer y conocer análogos al proceso de la creación divina.

En la *Ciencia nueva* el principio *verum ipsum factum* delimita la ciencia humana con respecto a la divina, tal como ocurría en obras anteriores. Sin embargo, en esta obra Vico se propone estudiar lo propiamente humano en tanto el hombre ha creado las instituciones del mundo civil. Ya no se complace con que las matemáticas sean lo único cognoscible, sino que propone que el mundo civil es accesible al conocimiento humano por haberlo realizado.

Sin embargo, el hombre también es una creación de Dios y por lo tanto el único que podría conocer lo producido por los hombres es Dios. Pero Vico afirma que los hombres pueden conocer aquello que realizan. La condición de posibilidad de esta ciencia es que el hombre haya hecho el objeto (el mundo civil). De este modo, a partir de la formulación del *verum ipsum factum* en la *Ciencia nueva* surge un dilema: o bien Dios no conoce lo que el hombre realiza, o bien los hombres tienen vedado el conocimiento de toda realidad debido a que en última instancia todas las causas están en Dios.

La solución propuesta por Vico se encuentra en el modo en que se relaciona Dios y la acción humana. Mientras que el hacer de Dios es lo mismo que el conocimiento claro de aquello que hace; los hombres, al crear las instituciones de su mundo histórico, actúan ignorando qué es lo que hacen. Vico señala la siguiente advertencia: el mundo de las naciones ha sido hecho por los hombres

pero con una infinita diferencia del crear propio de Dios: porque Dios, en su purísimo entendimiento, conoce las cosas y, conociéndolas, las crea; ellos, por su robusta ignorancia, lo hacían a base de una fantasía muy corpulenta¹⁴.

creación (la primera creación es la divina) y le da una doble aplicación, en el arte y en la ciencia. Leonardo afirma que la creación artística es conocimiento científico. Tanto el arte como la ciencia son inseparables entre sí. La ciencia es una segunda creación elaborada por el discurso; la pintura es una segunda creación hecha con la fantasía.

14. Esta ciencia toma como principio «la siguiente verdad, que de ningún modo puede ponerse en duda: que este mundo ha sido hecho ciertamente por los hombres». Esta verdad garantizaría que el hombre pueda conocer el mundo civil, así como Dios conoce la naturaleza como su obra.

Los hombres, intentando alcanzar sus fines particulares, han servido de medios para los fines superiores de la Providencia¹⁵. En su acción el hombre no solo produce el mundo, sino que se transforma a sí mismo. El hombre al hacer el mundo civil «hace a partir de sí las cosas y, transformándose en ellas, se convierte» (SN44, § 405).

1.2. Amos Funkenstein y la secularización de la teología: hacia el ideal erguético del conocimiento

En 1986, más de veinte años después de la aparición de la obra de Mondolfo, se publica un libro que reconocerá en la tradición del conocimiento erguético un eje de suma relevancia para la comprensión de la historia de las ideas en la Modernidad: *Theology and the scientific imagination from the middle ages to the seventeenth century* de Amos Funkenstein. A diferencia del trabajo de Mondolfo, que desarrolla lineamientos generales sin profundizaciones específicas, Funkenstein aborda con especial atención los puntos sobresalientes que marcaron la transición desde la Edad Media hacia la Modernidad temprana destacando con especial énfasis e interés la secularización de la teología ocurrida en los siglos XVI y XVII. En ese contexto sostiene que estos temas convergen en una nueva concepción de la relación entre el conocimiento divino y el conocimiento humano. La identidad entre verdad y hecho se convirtió en un nuevo modelo explicativo para las ciencias naturales, así como también para los teóricos políticos quienes expresaron que la sociedad es una construcción espontánea de los hombres.

Funkenstein centra su atención en tres aspectos secularizantes con especial énfasis: el nuevo lugar que ocuparon los laicos en las universidades y en los espacios de formación del pensamiento científico; la aparición del protestantismo; y el surgimiento de la matemática como paradigma metodológico, es decir, como un nuevo modo de interpretar el mundo.

Tomando como referencia el proceso de secularización de la teología, concomitante con el surgimiento de la Modernidad, Funkenstein analiza la conceptualización de la que fueron objeto tres atributos divinos de suma relevancia en

15. «Los hombres han hecho de este mundo de naciones [...]; sin embargo, este mundo, sin duda, ha salido de una mente muy distinta, a veces del todo contraria y siempre superior a los fines particulares que los mismos hombres se habían propuesto; estos fines restringidos que, convertidos en medios para servir a fines más amplios, los ha empleado siempre para conservar la generación humana en esta tierra» (SN44, § 1108).

esta transición: la omnipresencia, la omnipotencia y la providencia. Con ello, aborda diferentes puntos neurálgicos del pensamiento moderno temprano, destacando la influencia y la continuidad de muchos temas medievales. Sin embargo, Funkenstein sostiene que todas estas cuestiones convergen en una nueva evaluación de la diferencia entre el conocimiento divino y el conocimiento humano. Esta nueva evaluación es consecuencia de profundos cambios en la concepción del mundo y en los ideales científicos, cuestiones que se evidencian en los temas, métodos y argumentos del período moderno.

Este tema es con el que concluye el recorrido de su trabajo. La identidad entre la verdad y el hacer, o bien, entre el conocimiento y la construcción del mismo, había sido durante la Edad Media una característica propia del conocimiento de Dios. En el siglo XVII deviene en característica propia del conocimiento humano ocupando la matemática un especial lugar en esta transformación. La identidad entre verdad y hecho se convirtió en un nuevo modelo explicativo para las ciencias naturales, así como también, para los teóricos políticos.

Funkenstein sostiene que durante el Medioevo el conocimiento del hacedor era atribuido solamente a Dios. En el conocimiento divino existe una perfecta conversión entre lo verdadero y lo hecho. solo Dios es capaz de hacer aquello que conoce. Lo verdadero para el conocimiento se convierte en lo hecho por el mismo Dios que conoce esta verdad. Durante el siglo XVII, agrega Funkenstein, esta concepción del conocimiento erguético se modifica radicalmente. Ahora pasa a ser la marca del conocimiento humano. Las nuevas ciencias de ese siglo asumen una teoría del conocimiento que modifica la tradición heredada. Funkenstein destaca algunas ideas relevantes que son factores explicativos de este cambio de perspectiva: la mecanización de la naturaleza para interpretar procesos y fenómenos naturales; la despersonalización del conocimiento de la naturaleza; el intento de mecanizar a través del “método” la construcción del conocimiento; y la aspiración a usar el conocimiento natural reformado resultante para conseguir fines morales, sociales y políticos. Estas ideas condicionaron la concepción del conocimiento y los medios para acceder a la verdad.

Para Funkenstein, el paradigma de este nuevo posicionamiento está dado por la matematización del mundo. La geometría iba a ser el modelo de la nueva física, y en cierto sentido, también el nuevo método de la teoría política. En esta disciplina el hombre construye por sí mismo los objetos de su conocimiento: lo verdadero y lo hecho son sinónimos.

De tal manera, Funkenstein muestra que en el siglo XVII se constituye un nuevo ideal de conocimiento: el ideal del conocimiento por el hacer (*the ideal of knowledge by doing*), o conocimiento por la construcción (*knowledge by construction*). La identidad entre lo verdadero y lo hecho, entre *verum* y *factum*, formará parte fundamental de los nuevos posicionamientos científicos experimentalistas, así como también de las teorías políticas y sociales que tienen como nuevo objeto de estudio la sociedad humana en tanto construcción de los hombres. Frente a la tradición contemplativa y pasiva del conocimiento escolástico se erige el *verum-factum*, al que Funkenstein denomina «ideal erguético». En suma, Funkenstein concluye diciendo que «implícita o explícitamente, la mayoría de las ‘nuevas ciencias’ del siglo XVII asumieron una teoría del conocimiento constructiva»¹⁶.

Funkenstein sostiene que la diferencia entre el conocimiento divino y el conocimiento humano es entendida en la transición del Medioevo hacia la modernidad temprana más coimo una diferencia cuantitativa que cualitativa. Dios posee infinitos conocimientos, los hombres finitos; Dios conoce todo intuitivamente, el hombre discursivamente. El conocimiento divino, en la tradición tomista, es absolutamente introspectivo: el conocimiento es la simple unidad del conocedor y lo conocido¹⁷. Para Descartes este modelo de conocimiento es propio del conocimiento humano, conocimiento de ideas claras y distintas; estas ideas son innatas y las conocemos por introspección.

Se plantean dos modelos de conocimiento. El conocimiento contemplativo es un conocimiento de ideas y de sus necesarias relaciones. El conocimiento por el hacer, también llamado conocimiento erguético, parte del dominio de los seres actuales y de su interacción. Es el dominio de lo contingente. Cobra aquí relevancia, según afirma Funkenstein, la distinción entre *potentia Dei ordinata* y *potentia Dei absoluta*. En el dominio de las ideas no hay sitio para la excepción a ese orden. En el dominio de la realidad aparecen los actos voluntarios de los seres finitos que no son más que las regulares constelaciones que funcionan como “ocasiones” para el accionar de Dios; que en última instancia es la única causa eficiente.

16. A. FUNKENSTEIN, *Theology and the Scientific Imagination from the middle ages to the seventeenth century*, cit., pp. 298-299. Todas las traducciones al español son propias, salvo cuando se remita a traducciones consignadas en la bibliografía.

17. *Ivi*, p. 291.

Funkenstein asevera que Descartes fue quien inauguró una nueva instancia para la filosofía y la ciencia a partir de un nuevo método científico. El nuevo método con pretensiones de universalidad quería erigirse en un modelo único de principios y procedimientos: la *mathesis universalis*. El método procedía por resolución y composición: la combinación del álgebra y la geometría en la matematización de las leyes mecánicas y la mecanización de los fenómenos naturales. Lo que hasta ese momento había sido una prohibición por parte de la tradición aristotélica, es decir, la trasportación del método de una disciplina a otra, ahora, según Funkenstein, se transformaba en una gran virtud del siglo XVII. Funkenstein denomina a la transportación del método de una disciplina a otra, *metabasis*; en este caso, el método matemático como paradigma metodológico de todas las ciencias.

Sostiene Funkenstein que las nuevas ciencias mecánicas modernas fueron emuladas por otras disciplinas. Por ejemplo, Hobbes y Spinoza utilizaron teorías mecanicistas para explicar el orden social y sus cambios. El nuevo ideal era el ideal del conocimiento del hacedor, o bien, el conocimiento del constructor. Francis Bacon proponía como objetivo de la ciencia el descubrir las formas de las cosas, ya que descubriéndolas podríamos saber cómo producirlas. Este es el fundamento, según Funkenstein, de la conocida sentencia baconiana «ciencia es poder»¹⁸.

Las epistemologías antiguas o medievales consideraban que el conocimiento se lograba a través de las impresiones, por iluminación, por introspección, el conocimiento era dado, pero no construido. En oposición a ese posicionamiento gnoseológico estático y pasivo, surge el nuevo ideal erguético: implícita o explícitamente las nuevas ciencias del siglo XVII asumieron una teoría del conocimiento constructiva.

El ideal de la explicación matemática y mecánica de la naturaleza converge en el ideal del conocimiento del hacedor. La ciencia mecánica se con-

18. El destino del hombre es para Bacon el dominio de la naturaleza de acuerdo con el designio divino. Hay que destacar que en la restauración del hombre promovida por Bacon converge tanto el conocimiento como la acción, entendidos como aspectos diferentes pero necesarios de una misma actividad científica. Lo que es verdadero para el saber es útil para el poder. Como lo expresa Paolo Rossi (*Los filósofos y las máquinas*, trad. José Manuel García de la Mora, Labor, Barcelona 1970, pp. 151-152), la coincidencia entre el saber y el poder, entre lo verdadero (*verum*) y lo hecho (*factum*), implica que el entendimiento adopte precisas reglas técnicas, así como también instrumentos lógicos capaces de ampliar el poder y asegurar su progreso. solo la adopción de un nuevo método puede garantizar esta coincidencia.

vierte en el paradigma de la nueva psicología, de la nueva medicina, y de las nuevas teorías sociales. Hobbes se constituye en un claro ejemplo de los pensadores del siglo XVII que consideran las múltiples manifestaciones humanas como construcciones propias: lenguaje, ciencia y orden político. De esta manera conocer es conocer a través del hacer.

Funkenstein sostiene que la organización social de los seres humanos es una construcción de los hombres. Este planteo de Hobbes, el filósofo político más importante del siglo XVII, le otorga a la filosofía política moderna su marca distintiva. De hecho, los planteos políticos giran en torno a la coincidencia o no con el pensamiento del autor inglés. Vico es un claro ejemplo de ello. El napolitano se opone al planteo hobbesiano del paradigma mecánico social. Él plantea su principio metafísico y gnoseológico que identifica la verdad con el hacer desde una perspectiva humanista, en la que la naturaleza del hombre se desarrolla, y su devenir histórico crea las instituciones sociales, y a través de ellas se crea a sí mismo.

Así como el vínculo entre *verum* y *factum* ocupó un lugar fundamental en las ciencias de la naturaleza, también ocurrió lo mismo en el ámbito de la filosofía política y de la historia.

1.3 Antonio Pérez-Ramos: the maker's knowledge tradition

Por último, la obra *Francis Bacon's Idea of Science and the Maker's Knowledge Tradition*, publicada en 1988. Siguiendo los pasos de Funkenstein, Pérez Ramos inscribe estas modificaciones en la concepción de la ciencia en el marco de una tradición que denomina «tradición del conocimiento del hacedor» (*maker's knowledge tradition*). El autor explica los fundamentos de esta tradición y caracteriza el ideal científico de Bacon como una versión extrema de la misma aplicada a la investigación de la naturaleza.

Según Pérez Ramos (en consonancia tanto con Mondolfo como con Funkenstein) se trata de una tradición que postula una relación íntima entre los objetos del conocimiento y los objetos de la construcción. De acuerdo con ella, conocer es una suerte de hacer, una capacidad de hacer¹⁹. Conocedor y hacedor coinciden en una misma persona. El *factum*, es decir, lo hecho, la práctica o su resultado, puede ser cualquier acción intencional realizada con el fin de lograr un objetivo, como la supervivencia del grupo o la gratificación

19. A. PÉREZ-RAMOS, *Francis Bacon's Idea of Science and the maker's Knowledge Tradition*, cit., p. 48.

de los impulsos estéticos. El *verum*, por otro lado, introduce una vinculación con la verdad en el sentido tradicional. Sin ella solo haríamos referencia a la utilidad o al placer. Conocer y hacer coinciden en una misma instancia.

Siguiendo a Funkenstein, Pérez Ramos caracteriza el binomio *verum-factum* como una idea-tipo (*idea-type*)²⁰. Si bien, en tanto categorías historiográficas, las ideas-tipo funcionan como un núcleo temático que aparece recurrentemente en los diferentes posicionamientos filosóficos a lo largo de la historia, éstas no siempre son explicitadas por los propios autores que las utilizan. En consecuencia, el historiador dedicado a reconstruir tradiciones o ideas, se ve en la necesidad de descubrir las ideas-tipo ocultas en diversos momentos y en diferentes contextos históricos, ya sea en el ámbito filosófico, literario o científico. Es por ello que Pérez Ramos intenta articular estas ideas-tipo tanto filosófica como históricamente. Esto lo lleva a recorrer la tradición del conocimiento del hacedor desde Filón hasta Kant²¹. Su constatación de la presencia del ideal erguético, lo conduce a concluir que

la tradición del conocimiento del hacedor constituye una de las corrientes subterráneas del pensamiento occidental que solo se hace explícita de vez en cuando²².

1.4. Definición de la tradición del conocimiento del hacedor

Pérez Ramos dedica la última sección de la introducción de su obra a la noción del *maker's knowledge*. Sostiene que esta tradición postula una íntima

20. Pérez Ramos señala que su noción de idea-tipo (*idea-type*) tiene una clara afinidad con la *unit-idea* de A. Lovejoy (A. PÉREZ RAMOS, *Francis Bacon's Idea of Science and the maker's Knowledge Tradition*, cit., p. 48). Lovejoy, en su obra *The great chain of being: A study of the history of an idea* (Harvard University Press, 1936), buscó repensar la historia de las ideas de Occidente a partir de la identificación de ciertos núcleos temáticos centrales, que identificó como *unit-ideas* y que podían presentarse de manera recurrente en la historia del pensamiento, a partir de configuraciones diversas. Pérez Ramos señala que su noción de idea-tipo (*idea-type*) tiene una clara afinidad con la *unit-idea* de Arthur Lovejoy (cfr. A. PÉREZ RAMOS, *Francis Bacon's Idea of Science and the maker's Knowledge Tradition*, cit., p. 48). Lovejoy buscó repensar la historia de las ideas de Occidente a partir de la identificación de ciertos núcleos temáticos centrales, que identificó como *unit-ideas* y que podían presentarse de manera recurrente en la historia del pensamiento, a partir de configuraciones diversas. Desde una postura inmanentista, Lovejoy considera que las ideas-fuerza se dan en un número limitado en la historia, y que aparecen y reaparecen de forma identificable.

21. A. PÉREZ RAMOS, *Francis Bacon's Idea of Science and the maker's Knowledge Tradition*, cit., pp. 54-62.

22. *Ivi*, p. 150.

relación entre los objetos de cognición y los objetos de construcción; el saber es la capacidad para hacer.

En un primer acercamiento a la cuestión, Pérez Ramos lo simplifica del siguiente modo: «yo conozco x porque yo hice x»²³. En este sentido se comprende el conocer de quien hizo tal como conoce quien produce o fabrica un determinado objeto o material. Conocedor y hacedor coinciden en una misma instancia y el conocedor conoce en tanto que ha producido el objeto de su conocimiento.

El segundo punto en que se detiene Pérez Ramos tiene que ver con la internalización de la operación. La reproducción del procedimiento no solo tiene que ver con la capacidad de hacer sino con la comprensión de dicho accionar. El autor destaca aquí la internalización de la operación, el pasaje de la práctica a la teoría.

El tercer paso explicativo de la noción del conocimiento del hacedor tiene que ver con el saber cómo, es decir, el poder explicativo y la transmisión de una capacidad de hacer. Aquí está el poder constructivo de esta noción en tanto que sé cómo obtener un determinado producto.

Pérez Ramos afirma que, en el sentido expuesto, el principio *verum-factum*, provee un esquema conceptual que nos permite comprender el pasaje de la praxis a la teoría. Este principio captura el momento de la génesis de la teoría, o bien, del conocimiento proposicional. Por un lado, el *factum* es la acción intencional para lograr algún objetivo. Por el otro, el *verum* introduce la pretensión de verdad. Estos dos aspectos de un mismo proceso muestran la génesis de la dimensión teórica y de la pretensión de verdad en esta primitiva simbolización de la acción humana.

En definitiva, esta tradición postula una relación íntima entre los objetos de cognición y los objetos de construcción, y considera que el saber implica la capacidad de conocer a partir del hacer (*verum-factum*). Conocedor y creador (hacedor) coinciden en una misma persona. El *factum*, es decir, la práctica o su resultado puede ser cualquier acción intencional realizada con el fin de lograr algún objetivo. El *verum*, por otro lado, introduce una vinculación con la verdad en el sentido tradicional. Sin ella solo haríamos referencia a la utilidad o al placer. La relación *verum-factum* conlleva no solo que conocer implica lograrlo en el proceso de hacer, sino también la internalización de la habilidad operacional y la capacidad de entender un procedimiento confiable para hacer.

23. A. PÉREZ RAMOS, *Francis Bacon's Idea of Science and the maker's Knowledge Tradition*, cit., p. 49.

A partir de estos y otros estudios, durante la segunda parte del siglo XX la tradición del conocimiento del hacedor recibió un renovado interés, particularmente en el campo de la historia de las ideas y de la historia de las ciencias. Así, por ejemplo, lo reconoce uno de los historiadores de la ciencia más influyentes en la actualidad, Steven Shapin²⁴, al afirmar que en el siglo XVII «estaba muy extendida la convicción de que los humanos solo pueden conocer con seguridad lo que ellos mismos construyen con sus manos o modelan con su mente»²⁵. Según Shapin, esta convicción surgía del rechazo a la distinción aristotélica entre arte y naturaleza y, como consecuencia, de la valoración de la utilización de elementos artificiales para interrogar o modelar el orden natural. La eliminación de dicha distinción fue la condición para que la naturaleza resultara inteligible y para posibilitar la intervención del hombre en ella.

Existen trabajos recientes que profundizan la investigación de la tradición del conocimiento del hacedor, abordando desde diferentes perspectivas y con intereses diversos el vínculo entre el *verum* y el *factum*. Cada uno de ellos brinda nuevos aportes sobre esta tradición abriendo originales caminos interpretativos y de análisis²⁶.

24. S. SHAPIN, *La revolución científica. Una interpretación alternativa* (1966), Paidós, Barcelona, 2000.

25. *Ivi*, p. 54.

26. Además del trabajo de Danilo Marcondes sobre el que avanzaremos en la próxima sección, podemos destacar, entre otros, el libro de B. JEFFERSON DE OLIVEIRA, *Francis Bacon e a fundamentação da ciência como tecnologia*, donde define de una manera sintética la tradición en cuestión: “*El conocimiento de quien hace (maker’s knowledge) es una noción que asocia el conocimiento a la creación*” (B.J. DE OLIVEIRA, *Francis Bacon e a fundamentação da ciência como tecnologia*, cit., p.141), donde además hace especial hincapié en que el eje está puesto en la sustitución de la indagación del porqué por el cómo, ya que de esta manera se abre espacio a la acción, a la ciencia operativa, y con ello, a la tecnología. Por su parte, R. MINER, en su libro *Truth in the Making. Creative knowledge in theology an philosophy* (Routledge, Nueva York, 2004), lleva a delante una investigación que tiene como punto central la relación entre el conocer y el hacer. Afirma que uno de los *slogans* principales de la modernidad es “todo es construido” y justamente su trabajo pretende esclarecer las posibles significaciones de esa sentencia. Según el autor, Vico se presenta como una renovada formulación del conocimiento del hacedor vinculado al concepto de creación en tanto y en cuanto el hombre tiene una participación creativa en la Providencia divina. Por último, en la obra de MARTIRANO, *Vero-fatto* (Guida, Napoli, 2007) podemos destacar que en el campo del *verum-factum*, la acción individual ocupa un lugar central, considerándose el hombre en el hacerse y no en lo hecho, en el darse al mundo y no en lo dado, en virtud de la responsabilidad que implica la decisión de aceptarse como tal. El acto de la existencia nace de la acción moral individual que no se limita a la propia individualidad, sino que verifica su propio valor en el devenir de la historia.

2. LA FORMULACIÓN ESCÉPTICA

En su trabajo *O argumento do conhecimento do criador como argumento cético*, Danilo Marcondes se ocupa especialmente de estudiar el vínculo entre lo verdadero y lo hecho. En primer lugar, asume como concepción filosófica aquella que sostiene que la filosofía consiste en un discurso argumentativo en el cual lo afirmado debe ser demostrado por medio de argumentos, es decir, que debe ser demostrado racionalmente. En tal sentido, sostiene que

podemos considerar el argumento del conocimiento del creador, o *maker's knowledge*, como uno de los principales de toda la tradición filosófica, siendo generalmente interpretado como especialmente característico del pensamiento moderno²⁷.

El autor destaca que examinando la tradición es evidente que no hay una única formulación de este argumento, y que éste ha cumplido diferentes papeles en diferentes momentos de la historia. Afirma que no existe una formulación canónica y por ello, para construir el sentido y la relevancia de este argumento, Marcondes considera necesario examinar algunas de sus formulaciones más emblemáticas dentro de esta tradición.

Afirma que la tesis según la cual conocer es hacer o producir aquello que se conoce es una característica de la nueva concepción científica del siglo XVII. Y a continuación presenta una tesis novedosa que no se encontraba presente en las interpretaciones anteriores de esta tradición:

el argumento del conocimiento del creador debe ser entendido como un argumento escéptico, o sea, como parte de este contexto de influencia de la problemática escéptica en ese período y teniendo un papel limitativo del conocimiento²⁸.

Con el fin de evidenciar las características escépticas de dicho argumento²⁹, Marcondes enumera sus elementos característicos: conocer equivale a hacer, producir, o crear; solo podemos conocer aquello que hacemos, producimos o creamos; el conocimiento presupone el entendimiento del proceso causal de modo que aquel que conoce la causa puede producir el efecto espe-

27. D. MARCONDES, "O argumento do conhecimento do criador como argumento cético", *Sképsis*, 2 (2007), p. 38.

28. *Ibidem*.

29. Es dable aclarar que el autor se refiere particularmente a un escepticismo respecto a la capacidad humana de conocer la naturaleza, y no a nivel general.

rado (causa eficiente); el conocimiento es siempre conocimiento de fenómenos, y no de esencias; la real naturaleza de las cosas es ajena a los hombres, ya que el ser humano no crea la realidad; el conocimiento científico se define como conocimiento técnico o aplicado, siendo su resultado, su creación, el hecho, la medida de su validez.

A partir de esta caracterización, Marcondes enuncia dos modos de considerar el límite del conocimiento humano. El primero es epistémico, ya que hace referencia a las condiciones propias de la naturaleza humana, es decir, su finitud y su imperfección. El segundo es lógico debido a la incapacidad de probar o demostrar de un modo conclusivo las verdades de cualquier tesis o proposición. Marcondes asegura que el argumento del conocimiento del creador, en sus diferentes formulaciones, puede ser considerado como una embestida directa al realismo clásico, como un argumento restrictivo del poder y el alcance de la intuición. De ahí, surgen dos consecuencias importantes. Por un lado, la imposibilidad de conocer la esencia de la naturaleza tal como es, ya que no la creamos. Por otro lado, el hecho de que ninguna facultad de aprehensión intuitiva puede garantizar el conocimiento porque la intuición no es creadora.

Ahora bien, Marcondes afirma que la interpretación escéptica del argumento del conocimiento del creador puede ser comprendida de dos modos, ya sea, dependiendo de sus consecuencias negativas o de sus consecuencias positivas. Desde el punto de vista negativo, tan solo podemos conocer lo que hacemos. solo Dios puede conocer el mundo natural porque lo ha creado. El conocimiento humano es un esfuerzo incesante e insatisfactorio que intenta alcanzar las realidades en sí mismas. Pero en el sentido opuesto, es decir, desde una perspectiva positiva, el hombre al poder conocer tan solo lo que hace, imita a Dios. Si lo verdadero es lo que se ha hecho, probar por causas es lo mismo que efectuar, y así será lo mismo causa y actividad, esto es operación; y lo mismo también lo verdadero y lo hecho, a saber, el efecto. A partir de aquí, nuevamente podemos expresar la imposibilidad del hombre para conocer la naturaleza. Puede pensarla, pero, prescindente de sus principios, no puede saber nada acerca de ella. Sin embargo, sí produce el mundo social, y poseyendo las causas, entonces sí puede acceder a la verdad de dicho hacer. El ser humano es el autor del mundo civil e indirectamente de sí mismo³⁰. Y

30. M. A. DAMIANI, *Domesticar a los gigantes. Sentido y praxis en Vico*, UNR, Rosario, 2005, p. 58.

en este sentido, esta atención dirigida a la praxis y al mundo humano inaugura un nuevo camino en el pensamiento moderno, en las ciencias sociales; es decir, este conocimiento constructivo abre camino a la nueva ciencia moderna entendida como ciencia aplicada, como técnica, como *scientia activa*.

Entre los siglos XV y XVI los intereses humanistas por los textos clásicos griegos y latinos posibilitaron nuevas traducciones y ediciones de antiguas obras de Sexto Empírico, Diógenes Laercio y Cicerón que sirvieron para introducir la filosofía escéptica en el occidente latino. Marcondes afirma que el argumento del conocimiento del creador es parte de este arsenal escéptico, que tiene una gran importancia en este período, en las discusiones filosóficas y científicas, teológicas y estéticas. La concepción del conocimiento del creador asume diferentes formas en diferentes filósofos.

A partir de su análisis, Marcondes distingue cuatro sentidos generales del argumento del conocimiento del hacedor: el sentido religioso, el sentido técnico, el sentido humanista y el sentido epistémico. Esta clasificación le permite ubicar los diferentes autores y las diversas enunciaciones de este argumento.

El sentido religioso se refiere a que solo Dios puede conocer la naturaleza porque solo Dios es su creador. La ciencia natural es imposible para el hombre; el conocimiento humano es limitado. Es éste el sentido que tiene el conocimiento erguético en autores como Nicolás de Cusa y Gian Francesco Pico della Mirandola.

El sentido técnico tiene como característica principal que el hombre puede conocer aquello que crea en tanto es un imitador de Dios. El hombre desarrolla una ciencia operacional en tanto puede producir ciertos efectos naturales. El principal representante de esta tradición sería, según Marcondes, Francis Bacon.

En tercer lugar, Marcondes nos habla del sentido humanista del conocimiento del hacedor. El hombre debe dedicarse a investigar el mundo humano, la realidad social y política, la historia y el lenguaje, en tanto son creaciones humanas. Esta tradición se extiende desde Lorenzo Valla a Giambattista Vico, siendo este último su mejor representante. Marcondes incluye aquí también a Thomas Hobbes y John Locke.

En la última instancia clasificatoria, Marcondes hace referencia al sentido epistémico. Según este sentido, el hombre conoce a través de sus ideas o representaciones, ya que son sus propias producciones. Francisco Sánchez, Marin Mersenne y Pierre Gassendi son sus representantes.

Marcondes concluye su trabajo afirmando que *o argumento do conhecimento do criador*, en tanto argumento limitativo del conocimiento, tiene un papel fundamental en la redefinición del concepto de ciencia y del conocimiento científico en la formación de la filosofía moderna. En el siglo XVII se abandona progresivamente la concepción de ciencia como un cuerpo de verdades universales y necesarias que explican la naturaleza de un modo real y conclusivo, para dar lugar a concepciones de teorías científicas como modelos explicativos de la realidad, de carácter hipotético o conjetural³¹.

3. UN ACERCAMIENTO AL ESCEPTICISMO MODERNO

El escepticismo se originó en la Grecia antigua, más específicamente en el período helenístico clásico. Ya en aquella época, tomando como referencia la caracterización realizada por Sexto Empírico, encontramos divisiones: por un lado, los académicos, quienes afirmaban la imposibilidad de todo conocimiento; y por otro, los pirrónicos, quienes sostenían la imposibilidad incluso de afirmar tal cosa, por lo que suspendían el juicio.

El escepticismo académico, que se formuló hacia el siglo III a. C. se desarrolló a partir del famoso dicho socrático «solo sé que no sé nada» y tuvo en Carneades y en Arcesilao a dos de sus máximos representantes. Sus pensamientos y argumentos llegaron a nosotros gracias a las referencias y atención que sobre ellos realizaron Cicerón, Diógenes Laercio y San Agustín entre otros. Los argumentos de los académicos intentaban mostrar que los filósofos dogmáticos no tenían certidumbre alguna de las proposiciones que afirmaban. En palabras de Popkin,

el problema básico en cuestión es que cualquier proposición que equivalga a aseverar algún conocimiento acerca del mundo contiene ciertas afirmaciones que van más allá de los informes puramente empíricos de lo que nos parece que se trata³².

En una interpretación provisional, sin hacer mayores profundizaciones en el tema, podemos sostener que los académicos dijeron que nada es cierto; es

31. Cfr. D. MARCONDES, “O argumento do conhecimento do criador como argumento céptico”, *Sképsis*, 2 (2007), p. 57.

32. R.H. POPKIN, *The History of Scepticism: from Savonarola to Bayle*, Oxford University Press, Nueva York, 2003, p. 12.

decir, que la mejor información que podemos obtener solo es probable y que por ende debe juzgarse de acuerdo a las probabilidades.

El escepticismo pirrónico se origina a partir de la figura de Pirrón de Elis (360-275 a. C.) y de su discípulo Timón³³. Lo que se sabe sobre Pirrón es que sus intereses radicaban en cuestiones éticas y morales, con el objetivo de evitar la infelicidad, siendo un ejemplo vivo del escéptico suspensivo y alejado de toda expresión teorizante. Ahora bien, el pirronismo como formulación teórica del escepticismo es atribuido a Enesidemo quien acuñó la idea pirrónica de suspender el juicio en todas las cuestiones en que pareciese haber pruebas conflictivas, incluso la cuestión de si podía saberse algo o no. Podemos caracterizar al pirronismo de acuerdo con las opiniones antiguas de la siguiente manera:

Aquellos a quienes llamamos filósofos pirrónicos son designados por el término griego σκεπτικοί o “escépticos”, lo que significa casi lo mismo que “preguntadores” (*quaesitores*) y “examinadores” (*consideratores*). Ellos nada deciden ni determinan nada, sino que están siempre empeñados en preguntar y considerar qué hay en toda la naturaleza respecto de lo cual sea posible decidir y determinar³⁴.

Para los pirrónicos el escepticismo es la capacidad o actitud mental de oponer evidencia, en pro y en contra, acerca de toda cuestión sobre lo que no es evidente, de tal modo que se pudiese suspender el juicio sobre ella. Este estado conducía entonces al estado de *ataraxia*, quietud o imperturbabilidad, en donde el escéptico pierde todo interés y preocupación por lo que se encuentra más allá de las apariencias.

A partir de esto, Enesidemo y sus sucesores compilaron una serie de «*tropos*» o modos de proceder para producir la suspensión de juicio sobre diferentes cuestiones. El único sitio donde se conservaron estas formulaciones fue en los textos de Sexto Empírico³⁵. Tanto el Academicismo como el Pirronismo

33. «Timón, dice que el hombre que desee ser feliz debe atender a estas tres cosas: primero, cuál es la naturaleza de las cosas; segundo, en qué sentido debemos disponernos en relación con ellas; y tercero, qué beneficios recibirán aquellos que así se dispongan. Las cosas en sí mismas, pues, según él simula mostrar, son igualmente indiferenciadas (*adiaphora*), no evaluables e indeterminadas, y por lo tanto ni nuestras sensaciones ni nuestras opiniones son verdaderas o falsas. Por esta razón no debemos confiar para nada en ellas sino estar sin opiniones, y sin inclinaciones, y sin titubeos, diciendo de cada cosa que no es más una cosa que otra, o que tanto es como no es, o que ni es ni no es». En EUSEBIO DE CÉSAREA (ca. 275-339), *Praeparatio Evangelica*, Libro XIV, Cap. XVIII.

34. AULO GELIO (ca. 130-ca. 180), *Noctes Atticae*, Libro XI, 5.

35. El movimiento pirrónico floreció alrededor del año 200, cerca de Alejandría, donde vivió Sexto.

tuvieron muy poca influencia en el período post-helenismo, exceptuando el *Contra Académicos* de san Agustín. La opinión pirrónica parece haber sido casi desconocida en el occidente, hasta su redescubrimiento en los albores de la Modernidad.

Ahora bien, el escepticismo antiguo reaparece en Europa en la época renacentista, durante el siglo XVI. Podemos destacar varios factores que contribuyeron a que el escepticismo cobre nueva relevancia en la Modernidad. En primer lugar, la difusión de las obras de los escépticos antiguos, en particular los escritos de Sexto Empírico. En 1562 apareció la primera versión latina con la traducción de Henry Estienne de Génova, de las *Hipotiposis*, en 1569 hay una reimpresión, y en 1569 aparece también la traducción latina de *Adversus Mathematicos*, obra de Gentian Hervet. En este sentido Richard Popkin afirma que

los escritos de Sexto parecen haber desempeñado un papel especial y predominante para muchos de los filósofos, teólogos y hombres de ciencia [...], y Sexto parece haber sido la fuente, directa o indirecta, de muchos de sus argumentos, conceptos y teorías³⁶.

En segundo lugar, debemos referirnos a las crisis religiosas, vinculadas al criterio para justificar el conocimiento religioso y las disputas entre reformadores y contra-reformadores. Cabe destacar que «esta discusión planteó uno de los problemas clásicos de los pirrónicos griegos, el problema del criterio de la verdad»³⁷, es decir, la disputa por la norma apropiada del conocimiento religioso, o lo que se llamó la «regla de fe». Es en este contexto que el escepticismo cobró valor como instrumento para defender el conocimiento revelado como el único conocimiento cierto. A partir de esta situación cobra importancia el fideísmo, doctrina filosófica según la cual la razón no es suficiente para alcanzar ciertas verdades, lo que solo sería posible a través de la fe. En este sentido, la razón es insuficiente para fundamentar cualquier creencia, religiosa, moral o científica, por lo que

la aceptación de ciertas creencias no contradice en sí misma su supuesto escepticismo, ya que escepticismo significa una visión filosófica que plantea dudas acerca de lo adecuado o fidedigno de las pruebas que puedan ofrecer para justificar alguna proposición³⁸.

36. R.H. POPKIN, *The History of Scepticism: from Savonarola to Bayle*, cit., p. 15.

37. *Ivi*, p. 3.

38. *Ivi*, p. 17.

En tercer lugar, debemos destacar como un pilar ineludible en la difusión del escepticismo la obra de Michel de Montaigne, particularmente su ensayo *Apología de Raimundo Sabunde*, considerada por muchos el primer texto del escepticismo moderno. A Montaigne le interesaba el estudio del hombre y no la naturaleza humana en general, tampoco el hombre en su faceta relativa a la salvación por dios, sino el hombre por sí mismo, ajeno a cuestiones extrañas. Este mismo tipo de escepticismo, aunque con diferencias, fue defendido también por el médico portugués Francisco Sánchez, en su obra *Que nada se sabe*. El escepticismo de Montaigne, su fideísmo y la defensa escéptica del catolicismo, fueron ampliados por sus seguidores Pierre Charron y François de La Mothe Le Vayer.

El escepticismo ha sido considerado por Ezequiel de Olaso³⁹ no solo como una manera de pensar, sino como un modo de vivir que se diferencia radicalmente de otros, sobre todo del filosófico. Sin embargo, en la Modernidad, ese no fue el sentido que adoptó el legado de Pirrón. A grandes rasgos, podemos señalar que el escepticismo mantuvo su papel de confrontación con posturas dogmáticas, pero no se consideró a la imperturbabilidad como su fin. Filósofos como Descartes, Leibniz o Hume caracterizan al escéptico como aquel que profesa una duda constante respecto de toda cuestión. James Noxon⁴⁰ señala que tanto Descartes como Hume se sintieron obligados a probar el poder de la razón como paso previo e ineludible antes de la propuesta de su sistema filosófico. La crisis pirrónica jugó en estos casos el rol de una *pars destruens*, a la que sucedía luego la *pars construens*.

Ahora bien, debemos decir que el escepticismo moderno no se puede considerar una corriente como tal en sentido estricto, ya que en esta época los escritos plantean una variedad de formas bastante amplias. Podemos mencionar diferentes filósofos que presentan posiciones escépticas como Michel de Montaigne, Pierre Charron, La Mothe le Vayer, Pierre Gassendi, René Descartes, Blaise Pascal, Pierre Bayle o David Hume. Casi todos son seguidores en cierta forma de Montaigne, pero de muy diversas maneras que van del fideísmo a los libertinos. Es por esto que al referirnos al escepticismo moderno debemos ser cautos y analizar sus variantes y derivaciones.

39. E. DE OLASO, «El significado de la duda escéptica. Con un examen preliminar de las opiniones de G. W. Leibniz y de G. E. Moore», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 1 (1975), pp. 27-37.

40. J. NOXON, *Hume's philosophical development*, Clarendon Press, Oxford, 1973, p. 9.

4. ¿LA TRADICIÓN DEL CONOCIMIENTO DEL HACEDOR CONSTITUYE PARTE DEL ARSENAL ESCÉPTICO MODERNO?

A partir de la reaparición del escepticismo antiguo en los inicios del pensamiento moderno, buena parte de la discusión filosófica se desenvuelve en torno del ataque escéptico a la posibilidad del conocimiento científico del mundo natural e incluso de todo conocimiento. Los cuestionamientos escépticos se dirigen inicialmente contra la concepción aristotélica de la ciencia rubricada por la escolástica hacia el final del período medieval (siglos XIII a XIV).

Ahora bien, es importante remarcar que el contexto en el que resurge con énfasis el escepticismo coincide con la explicitación de la tradición del conocimiento del hacedor. Como vimos, Pérez Ramos sostiene que la tradición del conocimiento del hacedor constituye una de esas corrientes subterráneas en el pensamiento occidental que solamente se hace explícita a veces. El caso más conocido en la historia de esta tradición es la formulación de Giambattista Vico del *verum ipsum factum*. En este sentido, afirma que en los siglos XVI y XVII la tradición del conocimiento del hacedor se hizo explícita con especial fuerza constituyéndose en un nuevo paradigma de ciencia.

Como lo mencionamos y describimos previamente, siguiendo a Funkenstien, Pérez Ramos caracteriza el binomio *verum-factum* como una idea-tipo (*idea-type*). Si bien las ideas-tipo funcionan como un núcleo temático que aparece en los diferentes posicionamientos filosóficos, éstas no siempre son explicitadas por los propios autores que las utilizan. Por ende, el historiador dedicado a reconstruir tradiciones o ideas se ve en la necesidad de descubrir las ideas-tipo ocultas en diversos momentos y en diferentes contextos históricos, ya sea en el ámbito filosófico, literario o científico.

A partir de este análisis podemos afirmar que el surgimiento del *nouveau pyrrhonisme* propuesto por Popkin⁴¹ aparece en un terreno fértil que es el mismo que permite la explicitación de la tradición del conocimiento del hacedor. Los cambios ocasionados en los albores de la Modernidad a partir del nuevo lugar que ocuparon los laicos en las universidades y en los espacios de formación del pensamiento científico, la aparición del protestantismo, y el surgimiento de la matemática como paradigma metodológico –es decir, como un nuevo modo de interpretar el mundo–, permitieron la reconsideración de

41. R.H. POPKIN, *The History of Scepticism: from Savonarola to Bayle*, cit., cap. II.

la tradición heredada. En un período de crisis y de transición, de cambios profundos y de cuestionamientos a la autoridad establecida, el arsenal escéptico se erige como herramienta eficaz para ese combate, al igual que el principio *verum-factum* abre la posibilidad de un nuevo tipo de conocimiento.

No es casual que los representantes modernos más importantes de la tradición del conocimiento del hacedor también sean figuras ineludibles de la corriente escéptica. Autores como Nicolás de Cusa, Gian Francesco Pico della Mirandola, Francisco Sánchez, Marin Mersenne, Pierre Gassendi, entre otros, son considerados figuras centrales de ambas posiciones filosóficas. Todos ellos de un modo u otro han puesto límites a la posibilidad de llegar a conocimientos verdaderos y últimos, a la vez que prestaron especial atención al vínculo entre *verum* y *factum*.

Si concibiéramos al escepticismo moderno como una propedéutica, es decir, una preparación para el desenvolvimiento de una ciencia legítima, podríamos sostener que la tradición del conocimiento del hacedor resurge como una opción de esa nueva ciencia. Aquí cobra relevancia la distinción propuesta por Marcondes entre dos modos de comprender la tradición tal como las hemos expuesto: la vía positiva y la vía negativa. Es decir, desde el punto de vista negativo, tan solo podemos conocer lo que hacemos. solo Dios puede conocer el mundo natural porque lo ha creado. Mientras que, en la vía positiva, el hombre solo puede conocer lo que hace (en tanto imita a Dios, pero siendo finito e imperfecto, como segunda creación), y en algún sentido, tan solo pensar lo creado por Dios. Y en este sentido, este conocimiento constructivo abre camino a la nueva ciencia moderna entendida como ciencia aplicada, como técnica, como *scientia activa*. Esta segunda opción, cercana al escepticismo mitigado de Mersenne y Gassendi, permite que la tradición del conocimiento del hacedor constituya una opción para la ciencia moderna.

En oposición a ese planteamiento gnoseológico estático y pasivo, que podemos encontrar en diversas epistemologías antiguas o medievales, surge el nuevo ideal erguético. En suma, «implícita o explícitamente, la mayoría de las ‘nuevas ciencias’ del siglo XVII asumieron una teoría del conocimiento constructiva»⁴².

Vico afirma, en el siglo XVIII, que la mente humana es incapaz de conocer la naturaleza. En pleno apogeo de la física, Vico establece que la

42. A. FUNKENSTEIN, *Theology and the Scientific Imagination...*, cit., pp. 298-299.

física, en tanto conocimiento de las causas, es privativa de Dios. El hombre tan solo puede conocer aquello que hace. Vico distingue así dos tipos de saber: el saber divino y el saber humano. Mientras el saber divino es inaccesible para los hombres, en la búsqueda del saber humano, el proyecto científico expresado en su obra más relevante la *Ciencia nueva*, surge como una alternativa absolutamente disímil respecto de las búsquedas modernas de una ciencia natural y desarrolla una crítica a la razón abstracta y pura. Allí despliega una nueva razón histórica y narrativa: el interés práctico por gobernar las naciones⁴³.

Vico propone su principio *verum ipsum factum*, por primera vez en *De ratione*⁴⁴ como principio metodológico: «Demostramos lo geométrico porque lo producimos, si pudiésemos demostrar lo físico lo produciríamos». El principio es enunciado nuevamente en *De antiquissima Italorum sapientia*⁴⁵ y luego desarrollado en su obra cumbre la *Ciencia nueva* (1725-1744). Vico afirma que solo podemos conocer lo que hacemos, esto es, lo hecho (*factum*). Es por ello que mientras Dios puede acceder al conocimiento de la naturaleza, el hombre solo puede conocer la matemática y la historia porque él las ha hecho.

El principio *verum ipsum factum* parece cumplir distintas funciones en el *De antiquissima* y en la *Ciencia nueva*⁴⁶. En el primer texto, el principio viquiano tiene la función de restringir el conocimiento humano a las ficciones matemáticas y extender el conocimiento del hombre al conjunto de la realidad. Vico sostiene que lo verdadero es lo hecho mismo y, consecuentemente, en Dios está la verdad primera, porque Dios es el primer hacedor. Afirma que el criterio y la regla de lo verdadero es haberlo hecho y, por ende, las matemáticas son accesibles al saber de los hombres. En el contexto de las obras tempranas, el ser humano es considerado incapaz de conocer científicamente la naturaleza y el mundo civil. En la *Ciencia nueva*, en cambio, el mismo principio parece cumplir la función de fundamentar la posibilidad de una ciencia del mundo civil. Vico sostiene que los filósofos se han abocado a lo largo de

43. M. A. DAMIANI, *Domesticar a los gigantes. Sentido y praxis en Vico*, cit., p. 13.

44. VICO, *Obras. Oraciones inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos*, pres. de Emilio Hidalgo-Serna, introd. de José M. Sevilla, ed., trad. del latín y n. de Francisco J. Navarro Gómez, Anthropos, Barcelona, 2002.

45. Cfr. VICO, *Oraciones inaugurales & la antiquísima sabiduría de los italianos*, cit., pp. 40-58.

46. M. A. DAMIANI, *Domesticar a los gigantes. Sentido y praxis en Vico*, cit., p. 305.

la historia a la búsqueda de la ciencia natural olvidando que ésta está dada solamente a Dios; y olvidaron reflexionar sobre el mundo civil o de las naciones, cuya ciencia es posible alcanzar por ser los hombres quienes lo han hecho⁴⁷.

Para Vico, el único punto arquimédico cierto para el conocimiento de la verdad consiste en la convertibilidad entre *verum* y *factum*. El verdadero conocimiento radica en comprender por qué las cosas humanas son, más que en definir cómo son: en entender por qué los hombres, en todo tiempo y lugar, hacen lo que hacen⁴⁸. La originalidad de Vico radica en que el *factum* no significa una realidad para el sujeto que conoce, sino que quiere indicar la acción creativa del sujeto que conquista verdaderamente el conocimiento (*verum*) de lo que hace (*factum*) mientras lo está haciendo, esto es, mientras él mismo lo hace, en su calidad de autor y en tanto que conoce el resultado de su propia acción. El *verum-factum* comprende dos elementos distintos: primero, el hombre solamente conoce lo que él ha creado; segundo, no puede conocer lo que no ha creado.

Si lo verdadero es lo que se ha hecho, probar por causas es lo mismo que efectuar, y así será lo mismo causa y actividad. También se da una identidad entre lo verdadero y lo hecho, a saber, el efecto. A partir de aquí, resulta que para el hombre es imposible conocer la naturaleza. Puede pensarla, pero, prescindente de sus principios, no puede saber nada acerca de ella. Sin embargo, lo que el hombre sí produce es el mundo social, y poseyendo las causas, entonces sí puede acceder a la verdad de dicho hacer. El ser humano es el autor del mundo civil e, indirectamente, es el autor de sí mismo. Esta atención dirigida a la praxis y al mundo humano inaugura un nuevo camino en el pensamiento moderno, así como también en las ciencias sociales. La *Ciencia nueva* pretende explicar el mundo de las naciones en su idea eterna, y para ello debe ocuparse de los órdenes universales y eternos que rigen el mundo civil⁴⁹. Vico busca las claves para garantizar el futuro del mundo civil y, a través del análisis y la demostración de los *corsi* de las naciones antiguas y los *recorsi* de las modernas, trata de advertir el peligro de disolución que corren las naciones modernas.

47. *SN44*, § 331.

48. J.M. SEVILLA, *Introducción*, en VICO, *Oraciones inaugurales & la antiquísima sabiduría de los italianos*, cit., p. XVI.

49. *SN44*, § 163.

CONCLUSIONES

Ahora bien, ¿es correcto afirmar que la tradición del conocimiento del hacedor es parte del arsenal escéptico de la modernidad?

Lo primero que debemos analizar es la relación entre la tradición del conocimiento del hacedor y el escepticismo moderno. Tal como quedó expuesto en las páginas precedentes, existe un estrecho vínculo motivacional entre ambas posiciones filosóficas, principalmente por su móvil común y como hijas de una misma época y contexto histórico. Sin embargo, hay que destacar que una y otra, a pesar de ceñirse en algunos puntos centrales, no se abarcan totalmente ni se limitan a los puntos de contacto. Ambas corrientes se exceden mutuamente. En el escepticismo autores como Pierre Charron y François de La Mothe Le Vayer, y posteriormente “los escépticos clandestinos”, toman distancia de la tradición del conocimiento del hacedor en sus fines y objetivos. Lo mismo ocurre con algunas de las figuras más relevantes de la tradición. Por nombrar solo algunos, Francis Bacon, Giambattista Vico, Boyle, Hobbes, entre otros, se constituyen en autores que no se circunscriben a la problemática escéptica y que incluso, en algunos casos, rivalizan con ella.

De este modo, el vínculo entre escepticismo y conocimiento del hacedor es atendible y ponderable, siendo un error no reconocer lazos y vinculaciones entre posiciones gnoseológicas, históricas y políticas que los acercan y por momentos los funden. A la vez, sería equivocado confundir sus límites. Debemos destacar la importancia de reconocer en el escepticismo una “tercera fuerza” en la Filosofía Moderna, no menos importante en cuanto a su influencia que el racionalismo o el empirismo. Y a fin de llevar adelante esta tarea es gravitante tener presente a la tradición del conocimiento del hacedor como un presupuesto, es decir, un elemento subyacente a los debates entre esas “tres fuerzas”. En este sentido, debemos decir que el siglo XVI y XVII no pueden ser analizados sin prestar especial atención al escepticismo y a la tradición del conocimiento del hacedor, que de un modo u otro han acompañado las conquistas de la cultura moderna reconfigurando el modo de concebir el conocimiento.

ESSE Y SUBSTANTIA: CONSIDERACIONES ACERCA DEL DISPOSITIVO ETIMOLÓGICO VIQUIANO

Marco Carmello
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: Este artículo pretende analizar un corto pasaje de la *Ciencia nueva* en el que Vico propone una interesante etimología para los conceptos de ser y sustancia. A lo largo de la discusión se pondrá en evidencia la importancia de este pasaje para la comprensión de la ontología de Vico y se reconstruirá la génesis e historia del texto en el desarrollo del pensamiento de Vico.

PALABRAS CLAVE: Ser, substancia, cuerpo, *embodiment*, *Ciencia nueva*, Marco Carmello.

ABSTRACT: The aim of this article is to discuss a short quote from *Scienza nuova* where Vico proposes an interesting etymology for the concepts of being and substance. The discussion will show up the relevance of this text for the understanding of the Vico's ontology and will determine its genealogy and history in relation with the author's work.

KEYWORDS: Being, Substance, Body, Embodiment, *Scienza nuova*, Marco Carmello.

Recibido: 05/10/2023. Aceptado: 24/10/2023.

INTRODUCCIÓN

En la última edición de la *Ciencia nueva*, la de 1744 (SN44), se encuentran dos etimologías bastante curiosas por medio de las cuales Vico vincula los dos conceptos fundamentales de la tradición metafísica occidental, *esse* (ser) y *substantia* (substancia), a un supuesto origen corporal. El pasaje resulta de relevante interés tanto para la definición de los temas metafísicos del pensamiento de Vico como para la historia de la ontología occidental.

Antes de enmarcar estas etimologías dentro de un discurso de mayor amplitud, hay que tener en cuenta que este pasaje tiene una historia que hay que reconstruir a partir de su comienzo en el *De antiquissima Italorum sapientia* hasta su final en SN44.

En primer lugar, analizaremos las etimologías¹ de *esse* y *substantia* propuestas por Vico en SN44. Luego propondremos una reconstrucción de la genealogía interna que llevó al pensador italiano a proponer su peculiar idea del origen etimológico de los dos conceptos, y por último tomaremos en consideración las reflexiones de Vico posteriores a 1730. De esa manera nos será posible perfilar la concepción de Vico en su totalidad.

1. LAS VERSIONES 1730 Y 1744 DEL TEXTO

El segundo libro de SN44, *Della sapienza poetica (Acerca de la sabiduría poética)*, representa el lugar en el que el procedimiento etimológico se desarrolla en la manera más clara. A partir de la segunda edición de la *Ciencia nueva*, la de 1730 (SN30), Vico define en este libro una arqueología de la civilización humana anclada en el origen de las palabras. En el segundo párrafo del capítulo octavo del libro se encuentran las etimologías que nos interesan aquí. A continuación, reproducimos el texto tanto en la versión de SN44 como en la de SN30:

1. Aquí no vamos a tomar en consideración el problema general de la etimología en Vico, acerca del cual se remite a D. DEL BELLO, «Forgotten Paths: The Making of Vico's Etymology», *Semiotica*, 113 (1997), pp. 171-188 y P. STAMBOVSKY, «Vico's Place in the Rehabilitation of Etymology», *New Vico Studies*, 26 (2008), pp. 127-142. Para la concepción viquiana del lenguaje se remite a M. DANESI, *Vico Metaphor and the Origin of Language*, University of Indiana Press, Bloomington, 1993, y a las consideraciones que se pueden ver en M. MOONEY, *Vico and the Tradition of Rhetoric*, Hermagoras Press, Davis, 1994 y de A. BATTISTINI, *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, Guerini e associati, Milán, 1995 y *Vico fra antichi e moderni*, il Mulino, Bolonia, 2004. Acerca del "metodo" de la *Scienza nuova* siguen siendo interesantes algunas consideraciones de E. DE MAS, «On a New Method of a New Science: A Study of Giambattista Vico», *Journal of the History of*, 32 (1971), pp. 85-94 y el libro de M. PAPINI, *Vico e il geroglifico della storia*, Cappelli, Bolonia, 1984.

SN30

L'huomo per quanto è da' *Fisici contemplato*, egli è un *ammasso di corpo*, e d'anima *ragionevole*; dalle quali due parti cospira in lui un *Principio indivisibile d'essere, sussistere, muoversi, sentire, ricordarsi, immaginare, intendere, volere, meravigliarsi, dubitare, conoscere, giudicare, discorrere e favellare*. **Certamente gli Eroi Latini sentirono l'essere assai grossolanamente con esso mangiare; che dovette'esser il primo significato di *sum*, che significa l'uno, e l'altro conforme anche oggi i contadini per dire, che l'ammalato ancor vive, dicono, ch'ancor mangia: perché *sum* in significato d'essere è *astrattissimo*, che trascende tutti gli esseri; scorrevolissimo, che per tutti gli esseri penetra; *purissimo*, che da niun'essere è circoscritto. Sentirono la sostanza ne' talloni; perocchè sulle piante de' piedi l'huomo sussiste: ond'Achille portava i suoi fati sotto il tallone: come a' tempi barbari ricorsi i Paladini portavano i talloni fatati, perché ivi stasse il lor *fato*, o sia la sorte del vivere, e del morire.**

SN44

Che i *Poeti Teologi* con aspetto di *rozzissima Fisica* guardarono nell'Uomo queste *due metafisiche idee d'essere*, e di *sossistere*. **Certamente gli Eroi Latini sentirono l'essere assai grossolanamente con esso mangiare; che dovette'esser il primo significato di *sum*, che poi significò l'uno, e l'altro; conforme anc'oggi i nostri contadini per dire, che l'ammalato vive, dicono, ch'ancor mangia; perché *sum* in significato d'essere egli è *astrattissimo*, che trascende tutti gli esseri; *scorrevolissimo*, che per tutti gli esseri penetra; *purissimo*, che da niun'essere è circoscritto. Sentirono la sostanza, che vuol dire cosa, che sta sotto, e sostiene, star ne' talloni; perocchè sulle piante de' piedi l'uomo sussiste: ond'Achille portava i suoi fati sotto il tallone; perché ivi stasse il suo *fato*, o sia la sorte del vivere, e del morire.**

G. VICO, *La scienza nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, a cargo de M. SANNA y V. VITIELLO, Bompiani, Milán, 2013. El texto de la izquierda es de SN30, p. 632. El texto de la derecha es de SN44, pp. 1095-1096. Las mayúsculas, cursivas, acentuación y grafías son originales; en negrita van las partes iguales entre SN30 y SN44; las que difieren están subrayadas.

Dejando de momento de lado el examen de las discrepancias entre las dos ediciones, hay que subrayar la diferencia que ambas las versiones marcan respecto a la primera edición de la obra, la de 1725, en la que se puede encontrar una definición de ser y sustancia aparentemente en línea con la tradición metafísica de procedencia escolástica: «De' verbi poi “*sum*” significa ogni essere: “*sto*” è verbo della sostanza, e l'essere e la sostanza sono i sommi generi delle cose»².

La cita de *SN25* se encuentra en un lugar peculiar, puesto que se lee en el capítulo XXVI (o XXVIII, según se numeren los capítulos de *SN25*) del tercer libro, *Scoverta delle vere ragioni della lingua latina ed al di lei essempro delle altre tutte*³, que fue eliminado a partir de *SN30*. Como es bien conocido, la sustitución del tercer libro de la *Ciencia nueva* representa el mayor cambio estructural y filosófico entre la primera versión de la obra y las dos que seguirán. El hecho que la definición “escolástica” de *esse* y *substantia* sufra un giro tan radical entre *SN25* y las dos siguientes versiones tiene una relación bastante clara con la sustitución del libro “etimológico” de *SN25* por el libro homérico⁴.

Por medio de la *Discoverta del vero Homero (El descubrimiento del verdadero Homero)* Vico introduce, entre otras cosas, un cambio conceptual acerca del empleo de la etimología. La etimología asume entonces una función factual, se podría hasta decir “arqueológica”, todavía ausente en *SN25*. Aun así, es necesario advertir que ya en la primera edición de la *Ciencia nueva* es posible detectar las huellas de un cambio en esta dirección, como aparecería claramente a través de una confrontación con la primera obra “etimológica” de Vico, el *De antiquissima Italorum sapientia*.

La transformación funcional de la etimología que se encuentra en *SN30* es posible no solo porque la lengua es el primero y más importante instrumento de civilización, sino sobre todo porque es a través de la lengua que el ser humano ingresa dentro del tiempo histórico empezando el recorrido nunca acabado de la civilización.

2. VICO, *La scienza nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, cit., p. 258.

3. La expresión italiana *vere ragioni della lingua* puede considerarse como una paráfrasis del término griego *etymología*, entendiendo la etimología como aquel discurso (*lógos*) que se desarrolla alrededor de la verdad y autenticidad de la palabra, siendo este el sentido básico del adjetivo griego *étymos* (verdadero, auténtico).

4. De la larga tradición de estudios acerca del Homero de Vico, se remite tan solo a M. PAPINI, *Vico e il geroglifico della storia*, Cappelli, Bolonia, 1984 y A. BATTISTINI, *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, Guerini e associati, Milán, 1995.

En el marco arqueológico que se determina a partir de *SN30*, la etimología consiste en el dispositivo que permite rehacer la vía al revés, liberando la palabra del velo que ha ido envolviendo al gesto originario por medio del cual el vocablo ha nacido. Dentro del dispositivo etimológico viquiano signo y referente se fusionan, de manera que la etimología indica el origen/comienzo que se esconde dentro de cada vocablo. La tarea del dispositivo etimológico consiste, en síntesis, en un descubrimiento del inicio, en su doble sentido de punto de comienzo del desarrollo semántico de la palabra y punto en el que se delata su significado originario. Hay que tener en cuenta este marco para entender bien el peculiar sentido de la etimología física de *esse* y *substantia* que se está investigando aquí.

Analizando más de cerca el texto viquiano podemos notar de inmediato un hecho fundamental: mientras que la etimología de “sustancia”, que Vico entiende como «lo que se queda por debajo sosteniendo a alguien o algo», aparece bastante conforme a la explicación que se encuentra en la tradición, la etimología de *esse* resulta rompedora por su originalidad⁵.

Hay que subrayar una diferencia entre las dos etimologías. El nombre *sub-stantia* resulta objeto de una segmentación morfológica que divide el término en sus morfemas, remitiendo, de acuerdo con la sabiduría coeva a Vico (y no solo), la base nominal al verbo *sto/stare* (estar). A esta etimología “morfológica” y paradigmática de substancia se opone el procedimiento analógico de la etimología de ser, que funciona como se detalla a continuación:

- 1) Vico empieza por la homofonía y homografía del infinito de *sum*, *esse*, con el infinito arcaico de *ēdo*, o sea, otra vez, *esse*⁶;
- 2) A partir de la equivalencia formal entre las formas del infinito de *sum* y *ēdo* Vico supone una identidad originaria entre los dos paradigmas verbales;

5. Si Vico no hubiera establecido una conexión tan estrecha entre cuerpo y “ser”, no habría sido posible interpretar corporalmente la etimología de ‘*substantia*’, puesto que la habitual interpretación etimológica del nombre (lo que está por debajo) no puede autónomamente favorecer la exégesis corporal que encontramos en el texto.

6. La forma *ēdēre*, que empezamos a encontrar en el latín clásico, representa una innovación que intenta normalizar el paradigma defectivo del verbo, quizás en analogía con el empleo del compuesto *comedo/comedere* que se difunde en el sentido de “comer” hasta asumir un empleo mayoritario que acaba excluyendo del uso vivo de la lengua la forma originaria del verbo, como indirectamente demuestra la evolución de la palabra en español y portugués, donde encontramos el verbo *comer* (cfr. A. ERNOUT, *Morphologie historique du latin* [1914], Klincksieck, París, 2014).

- 3) La reducción de los paradigmas de *sum* y *ēdo* a un único paradigma verbal supone una originaria identidad de sentido entre los dos verbos;
- 4) De acuerdo con los pasajes propuestos de *SN30* y *SN44*, Vico apuesta por un origen concreto del lenguaje humano, cuya historia interna obedece a un proceso de cambio desde una lógica de lo concreto corporal a una lógica abstracta⁷;
- 5) Finalmente llega a la conclusión de que el sentido originario del verbo tiene que ser “comer” y que a partir de este sentido concreto se desarrolla el sentido abstracto de “ser”.

Por tanto, la etimología “analógica” de *esse*/ser conlleva una función originaria del cuerpo precisamente en el lugar más abstracto de la metafísica, a partir de la que Vico llega a entender en términos físicos también la etimología de *substantia*. El “estar por debajo” de la sustancia tiene que ver directamente con nuestra propia orientación corporal; de hecho, la sustancia consiste en los propios pies, que se “quedan” abajo, sosteniendo a la verticalidad del cuerpo humano, tal y como el emblema mitológico del talón de Aquiles sugiere.

La etimología física de *esse* y la consiguiente reinterpretación de la etimología de *substantia* delatan de forma inmediata el funcionamiento de la maquinaria etimológica viquiana y, además, permite individuar cierta tensión entre *étymon* y *lógos*, puesto que el gesto creador en el que consiste el *étymon* del vocablo a menudo resulta ocultado por la evolución siguiente, que supone un refinamiento abstractivo potente y distorsionante.

Por eso, la reconstrucción en términos corporales del origen de los dos conceptos metafísicos básicos de ser y sustancia tiene una especial relevancia tanto para el pensamiento de Vico como para los efectos que este puede tener dentro de la historia de la ontología occidental; pero, para alcanzar una comprensión plena de estas etimologías hay que determinar su genealogía y su historia evolutiva.

7. Acerca de cómo algunas ideas de Vico (por ejemplo, la idea de que los sentidos abstractos evolucionen desde significados concretos) tengan contactos interesantes con la moderna lingüística véase J. VIZMULLER-ZOCCO, «Vico and the Theories of Changes in Language», en M. DANESI (ed.), *Giambattista Vico and Anglo-American Science*, De Gruyter, Berlín-Nueva York, 1994, pp. 237-242.

2. GENEALOGÍA E HISTORIA DE LAS ETIMOLOGÍAS DE *ESSE* Y *SUBSTANTIA*

Siguiendo las indicaciones que Fausto Nicolini da en su *Commentario storico alla seconda Scienza Nuova*⁸, hay que buscar en el *De antiquissima Italorum sapientia* y en la siguiente polémica entre Vico y los redactores del *Giornale dei letterati d'Italia* el antecedente directo más antiguo de nuestro texto; mientras que, por su argumento etimológico y su metodología, el III libro de *SN25* representa una bisagra entre el momento inicial del recorrido etimológico de *esse* y *substantia* y su resultado final.

Si la genealogía del texto, cuyas líneas se acaban de definir, permite ver la complejidad del cambio conceptual que la etimología publicada por primera vez en *SN30* conlleva, la historia sucesiva proporciona una medida aún más precisa de la importancia que este pasaje etimológico tiene para Vico.

La comparación directa entre las dos versiones textuales, la que procede desde *SN30* y la definitiva de *SN44*, permite tan solo ver el trabajo de compactación sufrido por el texto dejando en la sombra la labor teórica que hay detrás. Para reconstruir el recorrido que lleva el texto de la versión de 1730 a la versión definitiva de 1744, hay que mirar tres párrafos de la edición de la *Ciencia nueva segunda* de Fausto Nicolini: el 1212, el 1213 y el 1293. Estos párrafos recogen notas que Vico escribe en los márgenes de su ejemplar de trabajo de *SN30*. Se trata de material que al final se queda fuera de la versión definitiva de 1744.

Los párrafos 1212 y 1213 recogen material que se remonta a abril o agosto de 1731 y forman parte de un conjunto de cuatro párrafos (del 1212 al 1215) procedentes de las *Correzioni, miglioramenti e aggiunte terze*. Nicolini los edita bajo el título *Riprensione delle metafisiche di Renato delle Carte, di Benedetto Spinoso e di Giovanni Locke*, impuesto a estos apuntes por el mismo Vico.

Más complejo es el discurso acerca del párrafo 1294, en el que Nicolini, empleando un criterio ecdótico muy discutible, fusiona en un texto único material de diferente procedencia. El texto resulta compuesto: a) por las variantes del texto de *SN30* eliminadas en la redacción de *SN44*; b) por anotaciones que llegan desde las *Correzioni, miglioramenti ed aggiunte quarte*, que se colocan entre 1734 y 1735; c) por anotaciones que llegan desde las *Aggiunte fuori ordine*, que Vico puso al final de las *Correzioni, miglioramenti ed aggiunte terze* en un periodo no identificado pero posterior a la conclusión de esta tercera serie de anotaciones.

8. Cfr. F. NICOLINI, *Commento storico alla Scienza nuova seconda*, Storia e letteratura, Roma, 1949, p. 303.

Estos textos se distribuyen entre 1710 y 1744. Hay que dividir este largo periodo en dos subperiodos temporales, que, tomando como punto de anclaje la *SN30*, podemos definir como: a) genealogía, que empieza con el *De antiquissima* en 1710, y comprende los textos sacados por las dos cartas de Vico al *Giornale dei letterati* de 1711 y 1712, y concluye con el texto de *SN25*; b) la historia posterior, cuyos límites temporales pueden ser indicados entre el 1731, fecha que podemos conjeturalmente tomar como *terminus post quem*, y el 1744, cuando aparece póstumo el texto definitivo de la obra.

2.1 *El De antiquissima Italarum spientia y las dos cartas al Giornale dei letterati*

La genealogía de la etimología de ser y substancia tiene su eje en la discusión con el pensamiento de Descartes⁹, que acompaña constantemente el discurso filosófico de Vico, como queda claro por la primera de las citas de las que empieza nuestro camino:

[..] come l'essenza sia Metafisica e l'esistenza Fisica cosa.

Confesso in verità di non haverlo dedotto da' principj della latina favella; ma egli infatti da que' principj deriva. Perche *existere* non altro suona che *esserci*, *esser sotto*, *star sopra*; come potrei provarlo per mille luoghi di latini Scrittori. Cio che è sorto da alcuna altra cosa è sorto, dunque non è proprietà de' principj [...] Per contrario l'essere è proprietà dei principj: perche l'essere non può nascere dal nulla. Dunque sapientemente gli *Scrittori della bassa latinità* dissero ciò, che stà sotto *sostanza*, nella quale noi abbiamo riposto la vera essenza. Ma in quella propotione che la sostanza tiene ragion di essenza; gli attributi tengono quella dell'esistenza. L'essenza noi provammo essere materia metafisica, cioè virtù, E qui non posso non notare che con improprij vocaboli *Renato* parla, ove medita: *Io penso, dunque sono*. Havrebbe dovuto dire; *Io penso, dunque esisto*, e [...] havrebbe fatto più breve cam-

9. Acorda de la compleja relación de Vico con el pensamiento de Descartes no limitamos a indicar algunos trabajos que hemos tenido presentes a la hora de escribir nuestras consideraciones: Y. BELAVAL, «Vico et l'anticartésianisme», *Les études philosophiques*, 3/4 (1968), pp. 311-325, J. CHAIX-RUY, «Vico et Descartes», *Archives de philosophie* 1/4 (1968), pp. 628-639, G. MUÑOZ-ALONSO LOPÉZ, «La crítica de Vico a Descartes», *Cuadernos sobre Vico*, 2 (1992), pp. 51-63, J.M. BERMUDO, «Vico y Descartes», *Cuadernos sobre Vico*, 9/10 (1998), pp. 23-41 y E. NANETTI, «La critica di Vico a Descartes: critica e topica a confronto», *Historia Philosophica International Journal*, 15 (2017), pp. 31-41.

mino, quando dalla sua esistenza vuol pervenire all'essenza, così: *Io penso, dunque ci sono*; quel, *ci*, gli havrebbe destato immediatamente questa idea: *Dunque vi ha cosa, che mi sostiene, che è la sostanza; la sostanza porta seco l'idea di sostenere, non di essere sostenuta; dunque è da se; dunque è eterna, ed infinita; dunque la mia essenza è Iddio, che sostiene il mio pensiero*¹⁰.

En ese texto, para Vico es fundamental que el concepto indicado por “ser” remita a la diferencia ontológica que pasa entre creador y criaturas, poniendo esta distancia a salvo de las bien conocidas insidias que descenden del *cogito* cartesiano. Por eso, en la última sección de la primera de las cartas con las que Vico contesta a las críticas de los redactores del *Giornale dei letterati* a su obra de 1710, se define una compleja triangulación entre esencia, existencia y sustancia.

La necesidad de separar terminantemente esencia y existencia, haciendo de la primera un exclusivo concepto metafísico y limitando la segunda al ámbito de la física, impone la exigencia de introducir un sustrato ontológico a partir del cual la existencia delate su limitación temporal y local por medio de su relación con la esencia. Ese sustrato es la sustancia, que tiene la función de impedir la generalización por medio de la que Descartes afirma el ser a partir de la conciencia personal. La existencia personal remite, por medio de la sustancia que la define, tan solo a la experiencia de aquella porción de esencia en la que consiste mi propia y particular relación con el ser.

La conclusión que Vico saca de esta mediación entre existencia y esencia es que la única posibilidad de demostrar el ser a partir de mi propio pensamiento es a través de una sustancia universal. Por lo tanto, la participación personal a la esencia remite a una esencia universal y absoluta que, a su vez, consiste en el mismo Dios.

Dejando al lado ulteriores consideraciones acerca de la contraargumentación al *cogito*¹¹, no hay que olvidar que Vico construye su argumento a partir del análisis etimológico. Vico empieza por la etimología de *existere* (término del que proviene *existentia*) como «estar o quedarse por encima» de algo, y a partir de este primer sentido del verbo establece el significado de «haber sur-

10. VICO, *De antiquissima Italorum sapientia con le risposte al “Giornale de’ letterati d’Italia”*, edición crítica a cargo de V. Pacella, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2020, pp. 113-114.

11. En la escritura de este artículo, hemos tenido constantemente presente la interpretación del pensamiento cartesiano propuesta por J.L. MARION en *L’ontologie grise de Descartes*, Vrin, París, 1975 y *La théologie blanche de Descartes*, PUF, París, 1981.

gido a partir (por encima de) algo», o sea «*esserci*/existir a partir de una causa, o apoyándose en una causa». Definir este sentido etimológico de *existere* es fundamental. Por un lado, excluye la posibilidad de que la existencia pueda ser un principio, ya que los principios no “surgen”, tal y como dice el propio Vico, y, por otro, permite referirse a la sustancia como lo que no se apoya en una causa que quedaría como por debajo,

También en este lugar el dispositivo etimológico viquiano demuestra toda su potencia argumentativa. Si la existencia no puede ocupar el puesto de causa primera, metafísica, porque está “por encima” de algo, este algo, en que la existencia se apoya, tiene a su vez que estar por debajo y, para que pueda estar por debajo, es necesario que no haya nada en lo que se apoye. De esa manera, las dos opuestas y complementarias posturas de “estar por encima” y “estar por debajo” se absolutizan asumiendo la función metafísica de causado y causa, donde la causa es precisamente “lo que está/se queda por debajo”, o sea la *sub-stantia*.

Vico define así, por oposición a existencia, la etimología filosófica de sustancia, lo que le permite introducir subrepticamente este concepto en su discurso. La argumentación aquí propuesta remite específicamente al párrafo II del primer capítulo del *De antiquissima*, donde se examina la filosofía de Descartes a partir del concepto de *primum verum*. El *verum ipsum factum* implica una distancia que no se puede colmar entre Vico y Descartes¹². Para los dos, el verdadero conocimiento es solo el conocimiento de las causas, pero para Vico el conocimiento de las causas es siempre fáctico y pragmático, puesto que un conocimiento causal teórico y analítico resultaría ilusorio por implicar una generalización del pensamiento humano más allá de sus límites ontológicos. Por tanto, la sustancia define nuestro límite, afirmando la medida local, el *ci* (casi se podría decir el *da*) que marca nuestra relación con el ser.

El elemento a partir del cual Vico desprende su argumentación es precisamente el hecho de que la sustancia sea el concepto que se define etimológicamente por su característica de estar por debajo, característica etimológica que constantemente enmarca el término por dentro del pensamiento viquiano. Vico retoma esta definición de sustancia también en su segunda carta al *Giornale*. En ella, el tono polémico se hace aún más duro. En el corto pasaje que citamos a continuación, Vico sintetiza las argumentaciones de la primera carta:

12. Acerca de la importancia del *verum factum* para el pensamiento lingüístico de Vico véase D. DI CESARE, «*Verum, Factum and Language*», *New Vico Studies*, 13 (1995), pp. 1-13.

Essi [scil. i Cartesiani] diffiniscono la sostanza *cosa che è; cosa che esiste*. Però io feci vedere nella *Risposta* [scil. la *Prima risposta*, il testo cui fa riferimento Vico è quello riportato subito prima di questo], quanto cotal diffinizione sia sconcia, e contraria a se stessa: confondere ciò, che è, con ciò, che sovrasta e s'appoggia; la sostanza con l'attributo; e finalmente l'essenza con l'esistenza. Di che poi nascono quelli cotanto improprij parlari, *Ego sum, Deus existit*: che *io sono, e Dio ci è*; quando Iddio propriamente è, ed io sono propriamente in Dio: che con molta proprietà di vocaboli, le Scuole dicono, *Dio essere sostanza per essenza, le cose create esserlo per partecipazione*¹³.

Si es verdad que la conclusión a la que Vico llega aparece perfectamente en línea con el marco, en cierta medida suareiziano¹⁴, dentro del que parece reconocerse a esta altura, sin embargo, hay que subrayar el peculiar empleo de algunos elementos por parte de nuestro autor. Nos referimos a la consideración según la cual a partir de la definición cartesiana de sustancia como “cosa que es, cosa que existe” se desprenden las pseudo-predicaciones *ego sum* y *Deus existit*, que conducen a la relativización de la existencia de Dios frente a la absolutización de la existencia personal¹⁵, poniéndose así en contra de la verdad de la aserción escolástica según la cual “Dios es substancia por esencia, y las cosas creadas por participación”.

El tema de la sustancia como base y límite de la existencia humana resulta al mismo tiempo sintetizado y aclarado, estableciendo de forma definitiva el camino que este concepto tendrá dentro de la evolución de la filosofía de Vico.

En esta primera fase, Vico no toma en consideración directamente el ser, aunque ese sea el eje alrededor del cual gira todo su discurso. Para Vico se trata de limitar la pretensión de universalidad ontológica del *cogito* llegando a mostrar la falsedad de la predicación *ego sum*. Puesto que la substancia es algo que se queda por debajo, solo en el caso de que sustancia y esencia correspondieran sería posible decir “yo soy”, pero no es el caso del ser humano.

En suma, el tema etimológicamente definido del “quedarse o estar por debajo” se fija definitivamente en esta primera parte del recorrido que estamos analizando.

13. G. VICO, *De antiquissima Italorum sapientia con le risposte al “Giornale de’ letterati d’Italia”*, cit., p. 139.

14. Acerca de la relación entre Vico y Suárez véase P. BADILLO O’FARRELL, «Revisita a Suárez y Vico», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 51 (2017), pp. 67-77 [*Cuadernos sobre Vico*, 7/8 (1997)].

15. No por casualidad Vico traduce «che io sono e Dio ci è» «que yo soy y Dios subsiste», otra vez empleando la forma *esserci* referida al ser humano.

2.2 La versión de la Ciencia nueva de 1725

Quien leyera deprisa y sin el necesario cuidado lo poco que Vico escribe en *SN25* sobre la etimología de ser podría caer fácilmente en la trampa de pensar que nada ha cambiado entre el comienzo de los años diez del siglo XVIII y la mitad de los años veinte, cuando aparece la primera edición de su obra magna. Sin embargo, una atenta lectura del breve texto pone de relieve una importante diferencia.

En *SN25* Vico dice textualmente: «De los verbos, *sum* alude a todo ser, y *sto* es el verbo de la sustancia, y el ser y la sustancia son los géneros supremos de las cosas»¹⁶. La lectura no sugiere la existencia de una relación entre ser y sustancia similar a la que Vico había definido entre 1710 y 1712. Para aclarar aún más, el sintético texto se limita a decir que *sum* indica cualquier tipo de ser y que *sto* es el verbo de la sustancia. El hecho de que Vico parezca dejar de lado un problema tan relevante como el que había abordado entre 1710 y 1712, limitándose a dos anotaciones que se quedan en un nivel en cierta medida genérico, casi introductorio, negándose a toda profundización y toda matización, puede ser indicio de haberse alejado de la postura anteriormente sostenida.

Hay un indicio más en favor de esta interpretación; Vico escribe literalmente que *sum* significa «ogni essere», por lo tanto, todo tipo de ser, cada forma y manera de ser, de lo que se puede deducir que según *SN25* es posible afirmar con sensatez *ego sum*, puesto que también la existencia representa una forma de ser. La relación entre ser y sustancia se muestra lineal en este texto: los dos conceptos se sitúan el uno al lado del otro.

Aunque la brevedad de este pasaje de *SN25* no permita hacer ulteriores consideraciones, se pueden sacar tres conclusiones que resultan útiles a la hora de explicar la etimología que se encuentra por primera vez en *SN30*. En primer lugar, hay que tener en cuenta que el desarrollo de la nueva ciencia, a la que hace referencia el título de la obra magna de Vico, necesita un principio de subjetividad humana fuerte, de aquí la recuperación del *ego sum* aunque no en el sentido universalista cartesiano.

En segundo lugar, cabe señalar que el concepto de sustancia no ha variado. El concepto de sustancia se mantiene constante dentro de un marco en el que lo que varía es más bien la mirada de Vico acerca de ser, esencia y existencia.

16. Me refiero al pasaje citado *supra*: «De' verbi poi "*sum*" significa ogni essere: "*sto*" è verbo della sostanza, e l'essere e la sostanza sono i sommi generi delle cose» (VICO, *La scienza nuova*, cit., p. 258).

Por último, hay que tener en cuenta que si por un lado Vico no retoma la posición escolástica que encontramos en el *De antiquissima* y las dos respuestas al *Giornale dei letterati*; por otro, nunca se encuentra dentro de su obra una confutación de la misma metafísica escolástica. Creemos que a partir de estas tres consideraciones sea posible entender el giro que se encuentra en *SN30*.

2.3. El texto de 1730

Podemos ahora acercarnos al texto de *SN30* individuando algunos aspectos que no resultan inmediatamente detectables.

El texto de *SN30* empieza por un corto preámbulo antropológico cuya interpretación no es inmediata; según el texto, el ser humano es un agregado (*ammasso* escribe Vico) de dos partes, cuerpo y alma racional, que se unen en estrecha colaboración para definir un principio subjetivo unitario. Vico define este principio de individuación del humano por medio de una lista de catorce verbos, dentro de la que los demás trece pueden entenderse como una matización del verbo inicial: “ser”. De hecho, se podría individuar una línea de evolución desde “subsistir” hasta “hablar” que define un movimiento de ascenso a partir del vocablo más cercano a la realidad física hasta al más alejado del cuerpo y cercano a las actividades intelectuales del alma.

A través de esta lista, Vico alcanza dos resultados. El primero consiste en proponer la unidad de cuerpo y alma como rasgo definitorio de la condición humana; el segundo consiste en poner la etimología de ser sobre una base filosóficamente aceptable.

Puesto que el ser humano consiste en este agregado de cuerpo y alma, para él el descubrimiento del ser tenía que pasar por la experiencia de su naturaleza compuesta siguiendo el mismo recorrido de concienciación que Vico describe para hablar de la peculiar experiencia humana del ser, o sea del “subsistir” al “hablar”.

Esto explica por qué un adverbio aseverativo como “*certamente*” (por cierto) introduzca la etimología ser/comer. Tan solo a partir de una sensación consciente de nuestro cuerpo podemos alcanzar el conocimiento abstracto de nuestra existencia, y esta sensación, según el texto que estamos comentando, se adquiere con el acto de comer en la medida en la que es por medio de este acto que aseguramos nuestra misma existencia. Por lo tanto, no parece incorrecto hablar de un verdadero *embodiment*¹⁷ del concepto de *ser* en *SN30*.

17. Para este concepto se remite a A. CLARK, *Being There: Putting Brain, Body and World Together*

La eliminación de este denso preámbulo en *SN44* supone, por lo tanto, un cambio notable. En la edición definitiva de la obra Vico se limita a decir que los «poetas teólogos» supieron detectar, casi como si fuesen ínsitas del ser humano, las dos ideas metafísicas de ser y substancia y representarlas «con rudísima física». A este cambio se acompañan otros dos, que consisten en otro recorte y un añadido.

El segundo recorte se refiere a la parte final del texto, donde Vico propone la imagen mitológica de los talones de Aquiles como “empresa” para representar visivamente el sentido corporal originario del término “sustancia”. En la versión de *SN44*, el autor recorta la referencia a los paladinos de la Edad Media presente en *SN30*, concentrando así toda la fuerza argumentativa en una imagen que asume una destacada importancia icónica.

También el único añadido está relacionado con la concentración de la fuerza icónica en la sola imagen mitológica del talón de Aquiles. A modo de aclaración, después de «*sentiron la sostanza*» (tuvieron conciencia de la sustancia), Vico añade una frase relativa que reintroduce la etimología “clásica” de sustancia. Todas estas variantes textuales suponen cierto cambio de perspectiva.

2.4. Del texto de 1730 al texto de 1744

A partir de *SN30* el dispositivo etimológico asume definitivamente su función de reconstrucción del “momento cero” de la palabra, es, por lo tanto, normal que en la etimología se delate la conexión del vocablo con lo concreto físico y corporal de la vida de nuestros antepasados, los *bestioni* viquianos¹⁸. Siguiendo la línea de argumentación implícita en la etimología, el *embodiment* del concepto de ser propuesto en *SN30* parece representar la vía más sugerente de argumentación, por lo tanto, hay que preguntarse por qué en *SN44* Vico elige una forma textual que deja en entredicho la relación con el cuerpo tan claramente expresada en *SN30*.

Para entender estas razones hay que ver, aunque de forma rápida, los materiales de trabajo que Nicolini recoge en los párrafos 1293, 1212 y 1213. El

Again, MIT Press, Cambridge, 1998 y a T. ZIEMKE, «What's that Thing Called Embodiment?», *Proceedings of the Annual Cognitive Science Society*, 25 (2013), pp. 1305-1310.

18. Acerca del problema de las orígenes en Vico, véase S. RUDCNİK LUFT, «The Secularization of Origins in Vico and Nietzsche», *The Personalist Forum*, 10/2 (1994), pp. 133-148; interesantes también algunas consideraciones en R.C. MINER, *Vico Genealogist of Modernity*, Notre Dame University Press, Notre Dame, 2002.

párrafo 1293 representa un estadio intermedio entre la redacción de *SN30* y la de *SN44*, como se puede ver por la lectura del texto que citamos a continuación:

§ 1293. L'uomo, per quanto è da' fisici contemplato, egli è un ammasso di corpo e d'anima ragionevole; dalle quali due parti cospira in lui un principio indivisibile d'essere, sussistere, muoversi, sentire, ricordarsi, immaginare, intendere, volere, meravigliarsi, dubitare, conoscere, giudicare, discorrere e favellare. Certamente gli eroi latini sentirono l'essere [...] purissimo, che da niun esser è circoscritto. [CMA4] **Quinci venne a' latini la voce «ens» per significar astrattivamente «cosa che è»: venne sí tardi che si ha per scolastica, non per volgare latina; e lo stesso truoverassi de' greci nel medesimo senso la voce ὄν [sic]. E quindi si tragge un grave argomento per la verità della cristiana religione, ch'ella ha altri principi incomparabilmente piú sublimi di quelli delle gentilesche: che questa voce, la qual venne sí tardi tra gli piú dotti gentili e non si usò che da' filosofi, ella è antichissima volgare agli ebrei, per quel luogo di Mosè, il quale nel Sina domanda a Dio chi deve dir al popolo di averlo con la Legge mandato, e Iddio gli risponde «Qui est misit te»; e, domandandogli Mosè di nuovo chi esso si fusse, egli si descrive: «Sum qui sum» [CMA3*] (nel qual luogo Dionigi Longino ammira tutta la sublimità dell'espressione, convenevole alla somma altezza del subietto), [CMA4] appunto come Platone, quando assolutamente dice ὄν, intende Iddio. [CMA3*] Lo che qui detto si può aggiugnere a ciò che se n'è sopra ragionato nella *Metafisica poetica*. [SN2] Sentirono la sostanza ne' talloni, perocché sulle piante de' piedi l'uomo sussiste: onde Achille portava i suoi fati sotto il tallone, com'a' tempi barbari ricorsi i paladini portavano i talloni fatati, perché ivi stasse il lor fato, o sia la sorte del vivere e del morire¹⁹.**

La diferencia que separa 1293 tanto de *SN30* como de *SN44* consiste en la introducción de la etimología de “ente”. En primer lugar, Vico observa que en latín el empleo de *ens* y en griego el empleo de *ὄν* con el significado metafísico de “lo que es” son tardíos y doctos, mientras que el texto bíblico del *Éxodo* demostraría que este sentido es originario, puesto que Dios se presenta a Moisés diciendo “yo soy el que soy” (*sum qui sum*), o sea, como ente.

19. VICO, *La Scienza Nuova*, giusta l'edizione del 1744. Con le varianti dell'edizione del 1730 e di due redazioni intermedie inedite, a cura di F. NICOLINI, Giuseppe Laterza e Figli, vol. II, Bari, 1928, pp. 224-225. Grafía del original; están en negrita los pasajes que llegan desde las *Correzioni, miglioramenti ed aggiunte*. Se subrayan las variantes publicadas en *SN30*.

A pesar de que Vico emplee la comparación entre el latín y el griego por un lado y el hebreo por otro como prueba a favor de la superioridad del cristianismo, hay que preguntarse cuáles son las razones que llevaron a Vico a introducir aquí un discurso etimológico acerca del ente, aún más considerando que para hacerlo estuvo dispuesto a dejar de lado uno de los límites constitutivos de la *Ciencia nueva* al citar directamente la historia sagrada del pueblo judío²⁰.

Justo esta referencia tan directa a la Biblia, que remite a uno de los raros pasajes en los que Dios habla de sí mismo, delata el intento de Vico. *SN30* acaba estrechando una relación tan cercana entre ser y el *principium individuationis* de la subjetividad humana que resulta casi imposible distinguir un concepto del otro. La consecuencia es que el *embodiment* de la noción de ser parece implicar la cancelación de la distinción ontológica entre ser y ser particular, o, en los términos que el mismo Vico había empleado en su primera carta al *Giornale*, entre “*essere*” y “*esserci*”, repitiendo así el error reprochado a Descartes. De ahí la necesidad de recuperar una distancia ontológica dentro del ámbito histórico, empleando transversalmente el dispositivo etimológico.

CONCLUSIÓN

En síntesis, introduciendo la noción de ente en los términos del párrafo 1293, Vico implícitamente afirma que existe una diferencia entre el ser pleno de dios y el ser por participación de los humanos, a pesar de que el ser actúe como *principium individuationis* tanto para el ser absoluto (Dios) como para el ser local (humanos). Llegamos así a otra pregunta que se refiere a la necesidad, por parte de Vico, de recuperar tan terminantemente la diferencia ontológica entre creador y criaturas, metafísica e historia.

Una huella útil para contestar a esta segunda pregunta se encuentra en el párrafo 1212, donde, comentando el antiguo lema según el cual existe un dios para todos que es Júpiter, Vico llega a la conclusión de que las dos metafísicas necesarias para entender rectamente el objeto de la *Ciencia nueva*, la poética de los indoctos y la metafísica de los sabios, tienen que ponerse de acuerdo en un punto fundamental: la existencia de un ente para el que ser y sustancia coinciden.

20. Acerca de la relación de Vico con la historia y el pueblo judío remitimos a F.R. MARCUS, «Vico and Hebrews», *New Vico Studies*, 13 (1994), pp. 14-32.

Esta identidad remite al argumento que Vico había empleado en sus dos cartas al *Giornale* en contra de Descartes, y, a su vez, recibe una nueva reformulación en el párrafo 1213, donde Vico escribe que la duda acerca de mi ser, por la que empieza el discurso del *cogito*, es posible solo si yo reconozco que existe un ser general en el que puedo apoyarme para ejercer la crítica de mi ser particular. Debido a su generalidad, el ente puro no puede tener cuerpo, porque no puede tener limitaciones espaciales ni temporales, lo cual permite a Vico regresar al punto de partida de todo nuestro recorrido: la sustancia como discrimen ontológico entre el Ente puro, o sea el ente en el que ser y sustancia coinciden, y el Ente participado (el *esserci* de Vico), o sea el ente que es exclusivamente en la medida en que participa del ser. Por lo tanto, la dimensión histórica se define por ser una dimensión secundariamente substancial, cuya existencia se determina a través de la participación a la dimensión eterna del ser.

Si esta es la conclusión que podemos sacar, no solo llegamos a tener una comprensión inmediata de las razones que impulsaron a Vico para que dejar fuera de la redacción definitiva de *SN44* los textos recogidos por Nicolini en los párrafos 1212, 1213 y 1293, sino que tenemos también la clave para entender los cambios entre *SN30* y *SN44*.

Los tres cambios entre el texto de 1730 y la versión definitiva de 1744 tienen que ver, por un lado, con la relación entre ser y corporeidad y, por el otro, con la reintroducción directa de la etimología de sustancia dentro del discurso de la *Ciencia nueva*, potenciando su importancia argumentativa por medio de la acentuación de la imagen del talón de Aquiles.

Por tanto, a través de los cambios que separan la versión de *SN44* de la de *SN30*, Vico consigue centrar la atención del lector en la función de delimitación y parcialidad que el dispositivo etimológico detecta en el centro de la formación del concepto de “ser” dentro del lenguaje humano, sin insistir demasiado en un tema difícil como la corporeidad de lo humano.

Aquí se acaba nuestro recorrido, que ha permitido abarcar un aspecto relevante, pero, a menudo, no profundizado del pensamiento de Vico, demostrando toda la originalidad de este pensador como filósofo de la ontología.

COSAS RECOGIDAS Y COSAS VISTAS EN LA PINTURA FILOSÓFICA DE LA *CIENCIA NUEVA* DE VICO

Vladimir Chaves dos Santos
Universidad Estatal de Maringá

RESUMEN: A través del método etimológico de Vico es posible ver relaciones entre un enfoque materialista y los temas de la infancia y el mundo primitivo, lo que implica un interés por cuestiones históricas vinculadas al mundo agrícola y religioso de los orígenes y cuestiones cognitivas vinculadas a las relaciones entre tacto, visión e intelecto. La etimología de *cogitare* como “recoger” y de *intelligere* como “leer” proporciona las bases para una teoría de la cognición decididamente aplicada a la *Dipintura* de la *Ciencia nueva*, que sirve de introducción a la obra y que revela el horizonte gnoseológico de sus pretensiones ya puestas a prueba en sus primeros textos, especialmente en lo que se refiere al tema de la racionalidad y del ingenio humano.

PALABRAS CLAVE: Vico, etimología, cuerpo, imagen, cognición, Vladimir Chaves dos Santos.

ABSTRACT: Through Vico's etymological method it is possible to see relations between a materialist approach and the themes of childhood and the primitive world, which involves an interest in historical questions linked to the agricultural and religious world of origins and cognitive questions linked to the relations between touch, vision and intellect. The etymology of *cogitare* as “to harvest” and of *intelligere* as “to read” provides the bases for a theory of cognition decisively applied to the *Dipintura* of the *Scienza Nuova*, which serves as an introduction to the work and which reveals the gnoseological horizon of its pretensions already put to the test in his first texts, especially with regard to the theme of rationality and human wit.

KEYWORDS: Vico, Etymology, Image, Body, Cognition, Vladimir Chaves dos Santos.

Recibido: 10/10/2023. Aceptado: 13/11/2023.

© *Cuadernos sobre Vico* 37 (2023)

[77]

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

© Vladimir Chaves dos Santos – D.O.I. <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2023.i37.05>

La *Dipintura* de la *Ciencia nueva* de Vico es, además de una introducción a la obra, un experimento mental que pone en práctica toda su teoría del conocimiento y su pedagogía basada en el ingenio y la imaginación.

Puede decirse que implica también una teoría de la cognición y de la percepción, es decir, un análisis de las sensaciones y pensamientos desde su origen y nacimiento, desde los primeros pasos del proceso de percibir y conocer. Se sabe que Vico eligió la filología y más concretamente la etimología para estudiar estos primeros pasos. Su gran principio de etimología es que la historia de las palabras y lenguas nativas debe relacionarse con las fases de la historia humana, simbolizadas sintéticamente por este axioma histórico-poético compuesto por una secuencia de sinécdoques: «El orden de las cosas humanas procedió así: primero fueron las *selvas*, después las *chozas*, luego los *pueblos*, tras ellos las *ciudades*, finalmente las *Academias*»¹. Así, la historia de las palabras y lenguas nativas tiene «orígenes salvajes y campesinos» (*SN44*, § 240). El lenguaje primitivo tiene un alto poder revelador sobre los orígenes del pensamiento; para Vico, la etimología debe considerar la palabra antigua como un verdadero discurso de la mentalidad poética primitiva sobre el mundo, un *veriloquium* (*SN44*, § 403); por tanto, hay que tener en cuenta la lógica mitológica que interviene en la creación de las primeras palabras, siempre una *vera narratio* (*SN44*, § 401).

El principio epistemológico de esta metodología genética es que la naturaleza de las cosas se revela en su nacimiento; y en el caso de la mente y el conocimiento, el origen y formación del lenguaje humano revela cómo la mente se comporta naturalmente en sus primeros movimientos de aprehensión del mundo, en su apertura al mundo; la etimología proporciona una fenomenología de las disposiciones originarias de la mente humana en el momento de la creación lingüística. Para Vico, como para los antiguos griegos, *lógos* significa tanto “idea” como “palabra” (*SN44*, § 401). Las palabras son huellas de la razón para Bacon², y para Vico las lenguas, los espíritus de las naciones³. En efecto, lenguaje y pensamiento son gemelos, nacen juntos, porque el pen-

1. VICO, *Ciencia nueva*, trad. y notas de Rocío de la Villa, prólogo de José Manuel Romay Becaría e introd. de Leon Pompa, Tecnos, Madrid 2006, § 239.

2. F. BACON, «The Dignitate et Augmentis Scientiarum», *The Works of Francis Bacon*, Friedrich Frommann, Estucardia, 1963, p. 654.

3. VICO, *Epistole, con aggiunte le epistole dei suoi corrispondenti*, Morano, Nápoles, 1992; *A Francesco Saverio Estevan*, p. 145.

samiento no es más que un lenguaje mental, y este lenguaje nace desde el primer momento en que el ser humano comienza a pensar; es un lenguaje mudo, el primero en la historia del individuo y de la humanidad, en el que la idea está indistintamente ligada a su expresión, y se manifiesta básicamente con gestos, cuerpos y acciones, en el que prima el lenguaje corporal, sin el artificio de la lengua hablada. Para Vico, la mente se comporta como un lenguaje, operando siempre relaciones simbólicas, porque «las ideas son símbolos y significantes de las cosas, tal como las palabras lo son de las ideas»⁴.

El uso filosófico y especulativo de las etimologías de Vico se rige por las categorías del mundo primitivo, que es religioso y agrícola, y de la infancia, ligada al mundo corpóreo y sus facultades. La historia de las ideas humanas tendría una primera fase correspondiente a los significados ligados a las actividades del campo y la autoridad religiosa en la era de los dioses; luego una fase jurídica, militar y política desde los tiempos de las primeras leyes y surgimiento de las ciudades en la era de los héroes; y finalmente una fase académica, filosófica y científica de la edad de la razón, la edad de los hombres. La etimología ayuda en el descubrimiento de los orígenes desde el punto de vista de la filogénesis, pero también arroja luz sobre la perspectiva de la ontogénesis dentro de la categoría de infancia sobre temas de cognición ligados a lo corpóreo, a saber: el fenómeno de producción de sensaciones; la teoría de las facultades; la función de la memoria, la imaginación y el ingenio; la relación entre imaginación, lenguaje y pensamiento; la relación entre mente, ánimo y cuerpo.

La etimología fundamental de este enfoque cognitivo aparece en *De Antiquissima Italorum sapientia* a partir de la reflexión genética sobre el *cogito* cartesiano, sobre el origen del pensamiento y su denominación. *Cogitare* proviene de *cum* + *agitare* (“agitar con o en conjunto”, de ahí: “agitar pensamientos”). *Agitare* es la acción repetida de *agere*, *actus* (“empujar hacia adelante”, perseguir, llevar). Por lo tanto, *cogitare* viene de *cogere*, *cum* + *agere* (“llevar junto”, “reunir en un lugar”, juntar). Según Varrón, *cogitare* (pensar) proviene de *cogere* (reunir), porque «la mente junta varias cosas en una, para poder elegir»⁵. Este movimiento que resulta de “reunirse” y de ahí la idea de “pensar” es el *actus*, el *agere*, un significado muy antiguo de raíz indoeuropea relacionado con

4. VICO, *Oraciones inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos*, Anthropos, Barcelona 2022, p. 133.

5. A. ERNOUT & A. MEILLET, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine*, Klincksieck, París, 2001, p. 16: «Varr., L. L. 6, 43, *cogitare a cogendo dictum; mens plura in unum cogit, unde eligere possit*».

el vocabulario pastoril y rural. *Actus* es la marcha, el movimiento, el impulso que designa una medida de agrimensura en el sentido rural de versus; de agere viene ager, el campo. *Agere* tiene un uso religioso en el sentido de “realizar los rituales de sacrificio”, “sacrificar”; también se aplica al lenguaje técnico en general con la idea de “fuerza” y de “forzar”, de “actuar”, lo que da lugar al significado de “pesar” y “fijar”. De ahí que *cogere* se aplique al pastoreo, con el significado de “reunir el rebaño”. Más tarde, *agere* y *cogere* asumen significados jurídicos, políticos y militares. De un origen primitivo, bastante concreto y referido a la actividad física, con el tiempo la raíz de *agere*, *ag*, va absorbiendo connotaciones más abstractas relacionadas con las funciones sociales y finalmente evoluciona para designar la actividad intelectual por excelencia del cartesianismo en forma de *cogito*.

De esta etimología se puede concluir que el “pensar”, el *cogitare*, se presenta a la mente primitiva según su disposición originaria como un “reunir en uno”. Según Vico, la etimología de *cogitare* es «*pensare e andar raccogliendo*» (“pensar” y “andar recogiendo”)⁶. En primer lugar, el propio término *pensare* en latín tiene un origen muy físico y técnico como *agere* y *cogere*; viene de *pendere* (“suspender”, de ahí “pesar”); luego adquiere el sentido de “pesar mentalmente”, “ponderar”, “evaluar”⁷. En este sentido, el “pensar” intelectual proviene del “pesar” físico. En cualquier caso, es importante señalar que el acto de “reunir en uno” de Varrón se manifiesta para Vico como un acto de “recoger”, por lo que “pensar” puede haber sido nombrado originalmente a partir de la idea de “reunir”, “recoger” y “pesar”, acciones físicas muy básicas y recurrentes, propias de un contexto agrícola y colector.

La idea de “pensar” como “andar recogiendo” también puede ser reforzada por otra etimología fundamental, la de *intelligere* (entender), que presentada en el mismo contexto articulada con *cogitare* sustenta su concepción de la razón compositiva y creadora; *intelligere*, según Vico, es lo mismo que «leer perfectamente», «conocer abiertamente». Esta etimología le interesó mucho veinte años después en la época de la *Ciencia nueva*, como demuestra la carta a Saverio Estevan⁸ y el texto de la obra misma hasta 1744: «Usa entonces el intelecto cuando de la cosa que siente recoge algo que no

6. VICO, *La antiquísima sabiduría de los italianos*, cit., p. 133.

7. A. ERNOUT & A. MEILLET, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine*, cit., pp. 494-495.

8. VICO, *Epistole, con aggiunte le epistole dei suoi corrispondenti*, cit., A Francesco Saverio Estevan, p. 143.

cae bajo la acción de los sentidos, que para los latinos significa propiamente *intelligere*» (SN44, § 363).

Es un compuesto de *inter+legere* (“leer entre”, “elegir entre”, “comprender”, derivado de *legere*, más conocido como “leer”, pero originalmente “recoger”, “asir”, “pinzar”, “juntar”; de ahí “elegir”, después “enumerar” y posteriormente “leer”), como si “leer” fuera un “ensamblar y reunir con los ojos”. *Intelligere* es, por lo tanto, muy tardío. El origen agrícola de *legere* lo indica Vico con su término derivado *legumen*, en la estela de Varrón, que da fe de su antigüedad, al que también se le puede añadir *lignum* (leña) y *legulus* (colector)⁹. De la raíz *legere* también puede provenir el término *lex* (ley), que tiene un origen religioso y designa principalmente la ley expresada o escrita por la autoridad religiosa¹⁰. El “gran principio de etimología” de Vico representa así la evolución de esta semántica: *lex* primero debió ser “cosecha de bellotas” en la selva; después “cosecha de legumbres” en las chozas; luego “cosecha de ciudadanos” o “parlamento público” en las primeras ciudades; finalmente en los tiempos de las academias «recoger letras y hacerlas como un haz en cada palabra se llamaba “leer”» (SN44, § 240) —en este caso *lex*, nombre de acción es asociado por Vico a la *lectura*.

El “recoger” y el “reunir” que están en la base de la idea de “leer” en latín aparecen en los orígenes de un pariente cercano, el griego *légein*, ligado a la idea de “decir”, de donde surge el famoso *lógos* con sus diversos significados técnicos, intelectuales y hasta religiosos¹¹. El hecho de que *legó* signifique “yo digo” en griego y *lego* “yo leo” en latín indica un uso técnico muy antiguo quizás ligado a la autoridad religiosa y también a la idea de un antiguo lenguaje mudo, visual, escrito y sagrado, es decir, jeroglífico. *Logos* con su antigua riqueza semántica fue introducido en el campo de la filosofía por Heráclito para significar tanto un principio cósmico como la razón humana misma, en tiempos en que el término probablemente se usaba mucho en las asambleas y discusiones

9. A. ERNOUT & A. MEILLET, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine*, cit., pp. 348-350.

10. *Ibid.*, pp. 353-354.

11. A saber: habla, palabra, relato, cuenta, discurso, escritura; explicación, consideración, pensamiento, razonamiento; razón, causa, argumento; medida, relación, proporción, razón matemática, correspondencia; razón immanente de los estoicos; segunda persona de la Trinidad; cfr. P. HANTRAINE, *Dictionnaire Étymologique de Langue Grecque*, Klincksieck, París, 1968, p. 625; W.K.C GUTHRIE, «The Earlier Presocratics and the Pythagoreans», *A History of Greek Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1962, vol. I, pp. 419-424.

en las *póleis* de la era de los hombres con el sentido de “argumento”, “alegación” o “explicación”. Heráclito profundizó literalmente la noción de *lógos* y acuñó una pieza clave del vocabulario filosófico ligado también a la idea de la interioridad de la conciencia¹². Cito: «No descubrirías los confines del alma, aunque cruzaras todos los caminos, tan profundo es su *lógos*»¹³. Para hacerse una buena interpretación de este aforismo, parecería necesario tener en cuenta el uso consciente de toda la carga semántica de *légein*. Su sentido original de “reunir”, “recoger”, “coger” y “elegir” aparece en la *Iliada* de Homero en un contexto religioso-funerario, en el caso de “recoger los huesos”¹⁴ de Patroclo después de su ceremonia de cremación. De este primitivo sentido agorreligioso surgen compuestos con el sentido de “triar”, “organizar” y “cuidar”, junto con la noción matemática de “contar” y “enumerar”; más tarde, de ahí se origina el sentido tardío de “decir”, “significar” y “discursar”¹⁵.

Mucho después de Vico, en sus lecciones sobre Heráclito, Heidegger describe el *lógos* heraclíteo precisamente en términos etimológico-fenomenológicos a partir de la etimología del “recoger”, asociada a un “posar” y “extender”¹⁶. En este planteamiento aparece un elemento ampliamente explorado por Vico: la sinergia entre mente y cuerpo, así como la sinergia entre cognición, afecto y volición. En la semántica del “recoger” hay un interés por “juntar” y “guardar la unión”, un “cuidado de la cosecha”, sentido que hay que tener en cuenta en la correcta interpretación de este otro aforismo de Heráclito: «No a mí, pero habiendo escuchado el *lógos*, conviene homologar: todo es uno»¹⁷.

En Vico, este cuidado afectivo implicado en la cognición aparece en la noción de *avvertire* y *meraviglia* como un momento de apertura de la mente y al mismo tiempo de interés por el mundo y de deseo de colocarse en él, inspirado en el tema clásico de la curiosidad y del espanto. Al principio, el conocimiento va acompañado del miedo, espanto, maravilla, conmoción, deseo, voluntad, refrenamiento, pudor, respeto, cuidado, atención, fijación. En

12. B. SNELL, *A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu*, Perspectiva, São Paulo, 2005, pp. 17-20.

13. H. DIELS, W. KANRZ, *I Presocratici*, Bompiani, Milán, 2006, p. 350, Fr. 45.

14. HOMERO, *Iliada de Homero*, Arx, São Paulo, 2003, v. II, 23, 239, p. 400: “*ostea legómen*”.

15. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire Étymologique de Langue Grecque*, cit., pp. 625-626.

16. M. HEIDGGER, “Conferências e Ensaios. *Logos* (Heráclito, Fragmento 50)”, *Os Pré-Socráticos*, Abril Cultural, São Paulo, 1978, pp. 111-123.

17. H. DIELS, W. KANRZ, *I Presocratici*, Bompiani, Milán, 2006, p. 352, Fr. 50.

la génesis, “pensar” para Vico es una atención perturbada y conmovida, implica un cuidado afectivo y se transforma en una actitud de contención y acción comunicativa. Y también un cierto cuidado con la conservación de la unidad estaría en el origen del “yo” como unidad psicológica; la fijación y la formación de la conciencia de la existencia ocurren a través de un proceso de abstracción del flujo de sensaciones que se anulan entre sí¹⁸. Toda esta sinergia tiene en el cuerpo la fuente de energía¹⁹ y, en el fondo, es un proceso operativo de transformación de la materia, del fluir corpóreo. Así, la etimología del “recoger” está ligada en Vico a otra etimología fundamental, que es la de *facere* (hacer, producir, crear). Tanto *intelligere* como *cogitare* y *ratio* son para Vico operaciones que implican la idea de “reunir” y “recolectar”, por lo que en su origen coinciden con la idea de que el *verum* es un *factum*²⁰, de que verdad y causa son operaciones, construcciones. El pensamiento, el lenguaje y la naturaleza misma de las cosas creadas se comportan como una composición, una reunión de elementos. Desde las sensaciones hasta el descubrimiento del *verum* por el intelecto, pasando por la memoria, la imaginación, el ingenio, en fin, en toda mente hay un proceso de producción, una facultad, un “hacer”. Y de *facere*, el sentido original es “poner”, “colocar”, “establecer”, probablemente ligado a la agricultura, a “plantar”, ya que su raíz está injertada con *fieri* (brotar, acontecer), junto con antiguo uso religioso que aparece en *sacrificium* (*sacrum* + *facere*), que significa “poner sobre el altar”²¹, el “hacer” por excelencia en el mundo primitivo según Vico.

La elección de una metodología “etimológico-fenomenológica” es también una opción por un enfoque materialista. La teoría atestiguada por la etimología de que la mente humana se comporta como si estuviera “recogiendo”, como si los actos de “coger” y “recoger” estuvieran en la base de la cognición, es también una preferencia por los datos materiales de la actividad del cuerpo

18. Vico llama la atención sobre la ausencia de la noción de unidad de la conciencia en el mundo primitivo, demostrada por el uso del plural para designar los principales órganos de la vida psíquica; cfr. VICO, *Principi di Scienza Nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, en *Opere*, Mondadori, Milán, 1990, § 700-704. Snell añade mucho más tarde que ni siquiera la noción de la unidad del cuerpo se encuentra en Homero, y menos aún la noción de la unidad de la conciencia, del “yo” personal; cfr. B. SNELL, *A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu*, cit., pp. 1-22.

19. G. PATELLA, «In principio era il corpo. Vico e l'origine dell'estetica moderna», en *Vico nel suo tempo e nel nostro*, a cargo de Mario Agrimi, CUEN, Nápoles, 1999, pp. 483-486, 494-503.

20. VICO, *De antiquissima italorum sapientia*, cit., pp. 133 y ss.

21. A. ERNOUT, A. MEILLET, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine*, cit., pp. 209-213.

generando lo mental. Es evidente el aspecto agrícola y religioso de los orígenes de la cultura humana a partir de estas etimologías que se refieren al “recoger”, pero desde el punto de vista de la infancia es un indicio de que “recoger” y “tomar” están en la base del desarrollo cognitivo del niño.

Primero, la actividad intelectual es vista por Vico como una “lectura”, y detrás de la lectura habría una “cosecha” –la experiencia táctil informando a la experiencia visual, y esta informando a la mental–, como si detrás del “pensar” hubiera un “ver” (que es un “leer”), y detrás del “ver” un “tomar”²². No por casualidad, esta etimología evoca las discusiones materialistas en torno al “problema de Molyneux” (es decir, si un ciego de nacimiento que conoce al tacto un cubo y una esfera podría reconocerlos con los ojos sin tocarlos, después de operarse y recobrar la vista; en consecuencia, si el tacto puede dar cualquier información a la vista). El tacto, el más primitivo de los sentidos; la visión, la última en desarrollarse. Diderot responde que la ingeniosa geometría de los cuerpos y sus propiedades sería el nexo común, el hilo de Ariadna, que permitiría al ciego de nacimiento recién operado reconocer los objetos del tacto con la vista²³.

Vico también ve el ingenio como facultad articuladora de estas transferencias de registro, sintética y compositiva, sede del hacer humano; junto con la memoria y la imaginación, el ingenio opera el paso del “recoger táctil” al “recoger visual”, y del “recoger visual” al “recoger intelectual”. La tópica de la sensibilidad, elaboración del ingenio, también cumple esta función de comunicación entre los sentidos y las facultades de la mente. La teoría de la sensibilidad como facultad operativa²⁴ es la base de una epistemología operativa y genética, que parte de la operatividad del propio cuerpo. El ingenio que encarna la creación de la composición reúne los elementos y opera las transferencias del “recoger” al “ver” y del “ver” al “pensar”. Así, “entender”, “pensar”, “leer” y “conocer” coinciden con el “hacer”. En este punto, la semántica del “recoger” se conecta con la semántica del “hacer”. Todo sugiere la importancia de “tocar”, “empujar”, “coger” y “poner” para el desarrollo cognitivo del niño; y análogamente de “recoger”, “poner” y

22. Según Vico, originariamente “ver” se entendía como “tocar” y “apoderarse de las cosas”, y “tocar” sería “robar” (o simplemente “tomar”); cfr. *SN44*, § 706.

23. D. DIDEROT, «Carta sobre os cegos (para uso dos que veem)», *Obras I. Filosofia e Política*, Perspectiva, São Paulo, 2000, pp. 126-140.

24. Quizá inspirada en la noción de “facultad” de Cherbury, como recuerda Badaloni, quien señala la necesidad de una tópica para comprenderla; cfr. N. BADALONI, *Introduzione a Vico*, Laterza, Florencia, 1988, pp. 8-17.

“pesar” para la vida agraria primitiva. La preferencia por la información sensible, y entre los sentidos, por el tacto como puerta de acceso privilegiado al mundo material, es signo de un pensamiento materialista y empirista respecto a la teoría del conocimiento. Siempre es bueno recordar que «la visión es superficial; el oído es orgulloso; el olfato, voluptuoso; el paladar, supersticioso; y el tacto, filosófico y profundo»²⁵. En el caso de Vico, la solución al “problema de Molyneux” de la comunicación entre los sentidos radica en el poder compositivo y renovador del ingenio y la propia sinergia de los sentidos, que trabajan en colaboración. En Vico, este problema epistemológico-cognitivo es también un problema estético, el de la sinestesia, porque en él la estética coincide con una teoría de la sensibilidad²⁶. Puede decirse que el “recoger” para Vico es una disposición originaria de la sensibilidad y de la misma mente humana. Y, además, esa estética de la “cosecha” es muy frecuente en su imaginación, bajo la forma de una estética del *concetto*, que es un “recoger similitudes”, obra de ingenio artístico²⁷.

Desde el punto de vista del desarrollo cognitivo del niño, el contacto madre-bebé a través del tacto es fundamental para la formación del psiquismo del niño, pues genera el sentimiento de pertenencia al mundo y la seguridad

25. D. DIDEROT, «Carta sobre os surdos e mudos (para uso dos que ouvem e falam)», *Obras II. Estética, Poética e Contos*, Perspectiva, São Paulo, 2000, p. 96; D. DIDEROT, “Carta sobre os cegos (para uso dos que veem)”, *Obras I. Filosofia e Política*, cit., p. 109-124: cuenta la historia de un gran matemático ciego, Saunderson, que era mejor que nadie para enseñar óptica y discutir sobre la naturaleza de la luz, debido a su conocimiento táctil de la geometría, más abstracto y preciso.

26. A. ZACARÉS PAMBLANCO, «Vico no momento auroral da estética. Criatividade e engenho na sensibilidade do barroco», en *Linguagem e estilo em Vico*, Phi, Campinas, 2021, pp. 62-63.

27. El “concepto”, del que deriva el término *conceptualismus* en el manierismo, consiste en “recoger”, que es la actividad del ingenio. Según Vico, el “discurso sentencioso” los italianos lo llaman “*in concetti*”, y las “máximas ingeniosas” los *concetti*; cfr. VICO, *Institutiones Oratoriae*, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, 1995, pp. 283-285. Gracián y su corriente literaria fueron llamados “conceptualistas”, ya que su principio es que el ingenio expresa la relación entre las cosas y sería la facultad de la agudeza, que aspira a la belleza, y esta se daría en forma de “concepto”; cfr. B. GRACIÁN, *Agudeza y arte de ingenio*, en *Obras Completas*, Aguilar, Madrid, 1960, pp. 1165-1167; A. SORRENTINO, *La Retorica e la Poetica di Vico*, Fratelli Bocca, Turín, 1927, pp. 93-96. «El *concetto*, marca registrada del barroco español e italiano, es la traducción de una conciencia metafísica, la de la extrema complejidad de lo real y, sin embargo, de su reconducibilidad a una verdad mediante el acortamiento de las distancias de forma condensada»; cfr. D. LUGLIO, *La science nouvelle ou l'extase de l'ordre, Connaissance, rhétorique et science dans l'oeuvre de G. B. Vico*, PUF, París, 2003, p. 46. Luglio indica la fórmula *verum ipsum factum* como ejemplo de un *concetto*. De hecho, Vico utiliza el *concetto* barroco, no para el entretenimiento, sino para el conocimiento.

de ubicarse en él. El contacto visual madre-bebé también es muy importante para la formación de la identidad, ya que el bebé empieza a percibir la diferencia entre su cuerpo y el de su madre. La etimología del “recoger” permite pensar que la visión aprende de la mano, el “ver” del “coger”, de manera que los ojos empiezan a percibir la diferencia de las cosas y su profundidad en el momento en que el bebé coge las cosas. Además, hay mucho deseo y cuidado en este “recoger” originario, que luego se transfiere al “ver”, porque la visión implica fijación, atención y cuidado. Desde un punto de vista histórico, la prioridad del tacto sobre la visión, para Vico, aparece en la génesis de las matemáticas; primero vino la proporción aritmética, surgida de la experiencia táctil y manual de pesar cuerpos; luego la geométrica, que proviene de una medida visual del espacio:

Que así debió proceder esta historia de las ideas humanas sobre las dos proporciones: que los hombres primero entendieron el peso, que se estima con fuerzas, que tienen mucha corpulencia: de ahí, para los latinos, “*pendere*”, “*expendere*” por “juzgar”, y Astreia en la historia heroica se describe en el cielo con la balanza; — después se entendió la medida, que se estima con la visión, que tiene más relación con el espíritu: de dónde viene para los latinos “*arbitrari*”, que significa “*spectare*”, como Plauto llama “*arbitri*” a los espectadores de la comedia, y de esto tenemos la frase “*remotis arbitris*” “quitados los que pueden estar mirando” (costumbre heroica muy antigua que los romanos observaron en los senatusconsultos que decían hacerse “*per concessionem*” o “*discessio-nem*”, ya que, al ver el número de senadores que “*pedibus ibant*” junto al que había dado el parecer, estimaban más o menos cuántos seguían esa parte); — finalmente se entendió el número, que es muy abstracto, tanto que se le llamó “razón humana” (SN44, § 1431).

Primero habría surgido la aritmética, asociada a la experiencia primaria y primitiva de recoger y pesar cosas; después habría aparecido la geometría con la experiencia visual de medir distancias, áreas y volúmenes. La historia de la noción de proporcionalidad en el derecho romano antiguo, de aritmética a geométrica, sigue, para Vico, la historia de las matemáticas mismas, y esta sigue el mismo esquema de la dinámica del desarrollo cognitivo. La mente primitiva crea las matemáticas cuando se enfrenta a las necesidades más básicas de una sociedad agrícola: contar, pesar y medir. De la necesidad de medir el cielo para medir las estaciones agrícolas surge la diosa Urania, musa de la astronomía, hija de la Memoria, y de ella surge por proyección la geometría para medir la

tierra y los campos; de la geometría y sus formas visuales se habría desarrollado la propia razón abstracta. Vico también llama la atención sobre la relación entre las matemáticas y el origen del lenguaje visual, prestando atención al carácter geométrico de los jeroglíficos egipcios y los sistemas de escritura en general²⁸. Las matemáticas nacieron del enfrentamiento con la necesidad económica de contar, pesar y medir, en el contexto de una sociedad agrícola y religiosa; más tarde, en el contexto del surgimiento de las primeras ciudades, comenzaron a aplicarse a la solución de cuestiones de justicia conmutativa y distributiva; además, también aparecen en las primeras formas de comunicación del lenguaje visual primitivo. Así, lo que le sucede a la mente le sucede al mismo tiempo al lenguaje, de modo que la historia de las matemáticas revela, en el fondo, cómo se comporta la mente humana ante las necesidades económicas, jurídicas, políticas e incluso comunicativas. Para Vico, el lenguaje enseña mucho sobre la mente y las matemáticas enseñan mucho sobre el lenguaje; ambos tienen el mismo origen en la *definitio nominis*²⁹.

Según estas hipótesis, la visión puede entenderse como “lectura”; la lectura como “cosecha”; y la imagen puede verse como una escritura para ser interpretada. Las etimologías filosóficas de Vico, por tanto, nos permiten pasar de una semántica del “recoger” a una semántica del “ver”, y de ahí al “pensar”. En este caso, la visión como “lectura” adquiere un carácter más bien intelectual; esto explicaría por qué el mundo del intelecto es comúnmente referido y representado por imágenes y recursos visuales, sobre todo por la metáfora de la luz³⁰. La historia de este vocabulario y de esta estética visual debe mucho a Platón, uno de los modelos de lo sublime de Longino³¹, sin duda una

28. I. URIBE MARTÍNEZ, «Vico y la matemática formal en la *Scienza Nuova* (1744)», *Kriterion*, 135 (2016), pp. 709-711.

29. VICO, *De antiquissima Italorum sapientia*, pp. 153-161; S. DE AMORIM E SILVA NETO, «*Quaestio definitionis et nominis latinis idem*. Language y conocimiento en el *De Antiquissima de Vico*», *Cuadernos sobre Vico* 30 (2016-2017), pp. 385-400.

30. Este es el caso de Descartes, por ejemplo. Nuzzo sugiere que las metáforas de la visión y la luz intervienen profunda e inconscientemente en la conceptualización cartesiana del conocimiento, la naturaleza y la autoafirmación del sujeto, pero también indica que su primacía da paso a la metáfora del tacto y el contacto, ya que la propia visión se comporta como un “palo” que toca los objetos; cfr. E. NUZZO, *Metafore e Luoghi della Filosofia*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2013, pp. 224, 229-231, 235-238.

31. LONGINO, *Do sublime*, Martins Fontes, São Paulo, 1996, p. 66, 89. El Platón de Longino puede ayudar a comprender el Platón “sabio-elocuente” de Vico. La *República* de Platón es un ejemplo privilegiado de esta corriente de pensamientos e imágenes. Un lugar donde esto es especialmente

de las fuentes privilegiadas del imaginario de Vico. Comenzando por el concepto de “idea”: término propio de Platón y estratégicamente utilizado por Vico; sustantivo abstracto creado a partir del verbo *ideîn* (ver), de una antigua raíz indoeuropea³², como si la “idea” de una cosa fuera la abstracción de la cosa vista, una inspección de la mente que va más allá de lo visible, una metavisión que ve lo esencial invisible a los ojos. La semántica de la “idea” proviene de la visión y, por tanto, establece una clara relación entre lo sensible y lo inteligible, remitiendo a la famosa escala platónica de las ideas y los seres, cuyo acceso sería inicialmente posible por el método geométrico³³, que permite recoger a través de las formas visuales las propiedades de la geometría y que hace de puente entre la visión de los ojos y la de la mente.

Irónicamente, la idea platónica es una metonimia según Nietzsche³⁴, un efecto tomado como causa, ya que la idea proviene de lo sensible, y no al revés. Para Vico, el ingenio a través de la geometría opera la transferencia del registro visual al mental, la geometría es un retrato del proceso cognitivo que recoge de la forma sensible otra inteligible y crea de una experiencia visual otra intelectual, porque la geometría al examinar las formas geométricas considera solo el elemento intelectual de la visión, que es la figura que se expresa a través del dibujo, creando así el paso a la perspectiva intelectual de la visión mental. Etimológicamente, el *disegno* es también un acto de voluntad, un “designio”, algo decidido, querido, de modo que aun considerado como estructura perceptiva de la visión en perspectiva, revela también un carácter volitivo. Los términos “forma”, “disegno”, “regula”, “norma” forman parte de un vocabulario geométrico-epistemológico ampliamente utilizado por Vico para representar la estructura metafísica del mundo de la mente humana³⁵.

Por eso, la *Dipintura*, como “Idea de la Obra” de la *Ciencia nueva* de Vico, por la etimología de “idea”, puede ser considerada tanto imagen como discurso,

visible es en la exposición del hombre democrático, seguida por la del hombre tiránico, en los libros VIII y IX. James Adam, autor de una célebre edición crítica de la *Repubblica*, comenta la elevación del estilo platónico; cfr. PLATÓN, *The Republic of Plato*, Cambridge University Press, 1902, v. II, p. 240, 559d-562a.

32. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire Étymologique de Langue Grecque*, cit., p. 455.

33. M. SANNA, «La métaphysique comme question de méthode», *Noësis*, Université Nice Sophia-Antipolis, Niza, 2005, pp. 25, 27, 29.

34. F. NIETZSCHE, «Curso de Retórica», *Cadernos de Tradução*, 4 (1999), p. 52.

35. S.A. SILVA NETO, «Il Disegno di una Storia Ideale Eterna. Metafisica e Scienza in Giambattista Vico», en *Acuto Intendere. Studi su Vico e il Barocco*, Milán-Údine, 2021, pp. 82, 86, 88, 94.

es una invitación a circular entre la imagen vista y la palabra hablada, es un círculo virtuoso³⁶ que activa e intensifica el conocimiento, porque, parafraseando a Kant, la imagen sin entendimiento es ciega y el entendimiento sin imagen es vacío. Desde la “idea” platónica como “imagen” hasta la *Dipintura* de la *Ciencia nueva*, una vigorosa tradición poético-retórica intercede en el pensamiento y el discurso de Vico, conteniendo profundas enseñanzas sobre las relaciones cognitivas entre visión y pensamiento³⁷.

Desde Platón existe una larga tradición que concibe la “idea” como si fuera una copia, un cuadro, una pintura. Todo esto alude al recurso estratégico de la *écfrasis* anunciado por la referencia a la *Tabla de Cebete*³⁸ en la introducción de la *Ciencia nueva*. Una estrategia que sitúa la imagen frente al discurso, como base de la circulación que va de la imagen al discurso, y de ahí a la imagen que está detrás, de la imagen como lenguaje al lenguaje como imagen³⁹. Es una relación umbilical ya percibida por el ingenio homérico que crea este juego con la descripción del “escudo de Aquiles” en la *Iliada*⁴⁰. Empezar por la *écfrasis* en el contexto teórico de la *Ciencia nueva* de Vico adquiere el valor de una reflexión sobre la naturaleza del lenguaje y su relación originaria con las imágenes; también se refiere a la teoría de que el primer lenguaje de la historia fue el visual, a través de signos, gestos y cuerpos, el lenguaje mudo,

36. I. URIBE MARTÍNEZ, «Vico, Mercurio y el laberinto de las palabras», en *Linguagem e estilo em Vico*, cit., p. 50.

37. Horacio con su *pictura poesis* y Longino con su *enargeia* (vivacidad), que señala, entre otros, a Platón como modelo, cfr. HORACIO, *A Arte Poética de Horácio*, Musa Editora, São Paulo, 1993, p. 22, v. 361; LONGINO, *Do sublime*, cit., 1996, pp. 63-89. Antes que ellos, Aristóteles también, ocupándose de la eficacia discursiva, recomendaba la *enargeia* con un discurso que presenta las cosas a los ojos; cfr. ARISTÓTELES, *Poética*, 1455a22.

38. *La Tavola di Cebete*, La Scuola di Pitagora Editrice, Nápoles, 2012. Entre sus muchas representaciones, se encuentra la pintura de Jan Sons (1548-1611) que llegó al Museo de Capodimonte de Nápoles junto con la colección Farnese; cfr. *Museo di Capodimonte*, Touring Club Italiano, Milán, 2002, p. 87.

39. Considerando el desarrollo del pensamiento de Vico, inversamente, en sus primeros escritos filosóficos la primera concepción que elabora es la del lenguaje como imagen, que se completa con la concepción madurada en la *Scienza Nuova* de la imagen como lenguaje; cfr. C. MEGALE, «Da linguagem por imagens à imagem como linguagem», en *Linguagem e estilo em Vico*, cit., pp. 129-142.

40. Sobre la historia de la *écfrasis* y las discusiones sobre la calidad literaria del “escudo de Aquiles” en la *Querelle des Anciens et des Modernes*, cfr. S. DE AMORIM E SILVA NETO, «A querela moderna acerca do ‘escudo de Aquiles’: sobre um capítulo da questão homérica no Século de Luís XIV», *Diálogos*, 26 (2022), pp. 1-15.

un lenguaje mental, que se remonta a las inscripciones rupestres, jeroglíficos e ideogramas; por eso, los elementos de la *Dipintura* son designados como jeroglíficos de las cosas civiles. El segundo lenguaje de la historia a desarrollar habría sido el lenguaje simbólico de los escudos de armas, representado por el frontispicio de la *Ciencia nueva* con el título y el emblema de la “Metafísica” sentada escribiendo; por fin, la explicación de la *Dipintura*, es decir, de la “Idea de la Obra” sería una referencia al tercer lenguaje de la historia, el lenguaje epistolar, escrito, abstracto y convencional. Así, la estrategia de la *écfrasis* como “Idea de la Obra” introduce precisamente la demostración de una teoría del origen congénito de la imagen, el lenguaje y el pensamiento, y, por tanto, funciona también como metalenguaje de la génesis y desarrollo histórico del lenguaje humano, según el orden histórico de las tres lenguas correspondientes a las tres fases de la historia (la jeroglífica de la edad de los dioses, la simbólica de la edad de los héroes y la epistolar de la edad de los hombres)⁴¹.

La circulación entre la *Dipintura* y su explicación moviliza la mente y pone en acción su ingenio, su capacidad de “recoger similitudes”; cuando encuentra semejanzas, tiene el efecto del placer intelectual, fruición de la facultad cognoscitiva, que alcanza el éxtasis en el momento en que percibe que lo que está en juego es el propio ingenio humano y que esa misma facultad que interpreta la imagen por relaciones de semejanza es ella misma el motor de la historia, su autor. La experiencia cognitiva proporcionada por la *Dipintura* se desarrolla en medio de los movimientos del ojo y el intelecto. Al igual que en la *Tabla de Cebete*, en la *Dipintura* hay un movimiento ascendente. En la *Tabla de Cebete* hay un mapa de la elevación del espíritu hacia la verdadera y completa felicidad, solo alcanzada por la sabiduría verdaderamente iluminada, la cual debe ascender de lo material a lo espiritual, superando el círculo inferior de los vicios y después el círculo intermedio de los falsos conocimientos hasta llegar al círculo superior de las virtudes y la verdadera sabiduría.

41. M. PAPINI, «*Ignota Latebat*. L'impresa negletta della Scienza Nuova», *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, 14 (1984), pp. 187, 198; M. FRANKEL, «La dipintura e la struttura della *Scienza nuova* di Vico come specchio del mondo», en *Leggere Vico*, Spirali, Milán, 1982, p. 159-160. Frankel incluso insinúa el metalenguaje de las aparentemente caóticas repeticiones de toda la *Scienza Nuova* en relación con los ciclos en espiral del *ricorso* de la historia. A lo que se podría añadir la sugerencia de la imagen orgánica del flujo de sangre y de la sístole y diástole del corazón, ya explorada en *De ratione* y *De antiquissima*, que podría explicar los momentos de contracción y distensión del discurso a lo largo de la obra.

Como en la *Tabla de Cebete*, la *Dipintura* de la *Ciencia nueva* sugiere un movimiento de ascensión que va de lo material a lo espiritual, de las cosas humanas que están abajo a las cosas divinas que están arriba, marcado en la parte inferior por la estatua de Homero, símbolo de la sabiduría poética de lo sensible, y en la parte superior por el emblema de la “Metafísica”, símbolo de la sabiduría filosófica de lo inteligible. Pero, en la *Dipintura*, contrariamente a la *Tabla de Cebete*, la ascensión no ocurre por la negación de lo sensible, ya que la verdadera sabiduría consiste en la integración entre la sensibilidad de la poesía y la inteligencia de la filosofía, como si esta última fuera la profundización y desarrollo de aquélla⁴². El movimiento de la mirada no se limita a ir de arriba hacia abajo y de abajo hacia arriba. Asociada al movimiento de génesis que viene de dentro y al sentido interno que es el tiempo, del fondo salvaje al primer plano civilizado, está la perspectiva de profundidad, que sugiere el movimiento histórico que va de la selva a la civilización.

Todos los movimientos de la *Dipintura* tienen un sentido conceptual de integración y complementación de un todo formado por extremos, de una unidad heraclítica de opuestos, una conceptualización típica de la sensibilidad barroca: de la oscuridad a la luz, de abajo a arriba, del fondo al primer plano de la imagen, se produce el concepto de que la *Ciencia nueva* de Vico une las cosas humanas a las divinas, poesía y filosofía, sentido e intelecto, para tener una visión general del género humano, cuya naturaleza se manifiesta entre los extremos de la barbarie y la civilización, del corpóreo y el mental, del instintivo y el racional. Es una operación del intelecto que recoge la unidad de la visión sinóptica de los extremos. Para Vico, comprender la totalidad de una cosa es el trabajo del intelecto por excelencia, y el método más eficaz para ello es el tópico. La actividad del intelecto converge inevitablemente con la experiencia sensible, pues la propia visión sinóptica del concepto de unidad humana solo se realiza en toda su plenitud (simultánea y sincrónica) en la propia imagen visible, siendo ésta la propia “Idea de la Obra”, y la “idea” una visión sinóptica, como quería Platón⁴³. La estabilización de los extremos, el

42. Tal integración no la percibe el autor del grabado que adorna los pies de la estatua conmemorativa de Vico, expuesta en la Villa Comunale de Nápoles. Aunque se trata de una reelaboración de la *Dipintura*, el citado grabado de 1862, con aire romántico, muestra un aparente enfrentamiento entre Homero y la “Metafísica”, en el que el poeta lanza una mirada seria y reprobatoria a la ciencia.

43. PLATÓN, *Fedro*, 265d-266b.

equilibrio entre ellos, debe ser operado por la actividad unificadora y totalizadora de la visión sinóptica del intelecto, representada por el emblema de la “Metafísica”. Si por un lado esta metafísica debe producir la elevación del espíritu simbolizada por las “sienes aladas”, por otro lado, si no está correctamente fundamentada y no tiene una correcta perspectiva, no produce la visión sinóptica del equilibrio de los extremos. La tópica proporciona la totalidad de los elementos de la historia humana, pero su disposición y organización proporciona una crítica que establece el orden y la constancia de la historia. Vico siempre muestra mucha creatividad y originalidad en el uso de la tópica: este es el caso de la tópica iconológica implicada en el emblema de la “Metafísica” que aparece en la *Dipintura*, evidentemente inspirado en la *Iconologia* de Cesare Ripa⁴⁴, solo que sin restringirse al emblema de su “Metafísica” con “el globo terrestre”, agregándole las “sienes aladas” tal como aparecen en el emblema de las “Matemáticas”, “Ciencia” y “Vida Contemplativa”⁴⁵. Además, con respecto a la crítica a la metafísica moderna, infundada y desequilibrada, simbolizada por la figura malabarista de una metafísica que lucha por equilibrarse en el mundo físico, la propia *Tabla de Cebete* pudo haber sido la fuente de inspiración, más precisamente la figura que simboliza la “Fortuna”, que gira sobre una piedra redonda, dando y quitando bienes a los humanos al azar, y generando inestabilidad y desilusión en la vida⁴⁶. Pues bien, la metafísica

44. C. RIPA, *Iconologia*, Cristoforo Tomasini, Venecia, 1645. Además del emblema de la “Metafísica” (pp. 402-403), también se señalan como fuentes de la “Metafísica” de Vico la “Mathematica” (p. 389), la “Scienza” (pp. 552-554) y la “Vita contemplativa” (p. 677).

45. Como lo muestra muy bien A. BATTISTINI, «Note», en *Opere* de VICO, Mondadori, Milán, 1990, pp. 1478-1479, muchos han tratado de identificar las fuentes de la variante de la “Metafísica” de Vico, quien quizás la inventó a partir de elementos de otros emblemas de la *Iconologia* de Cesare Ripa: la “Matemática” con sus “sienes aladas” es identificada por Rossi en VICO, *La Scienza Nuova*, Rizzoli, Milán, 1977, p. 86; la “Ciencia” con sus “sienes aladas” y su “espejo” por M. PAPINI, «Ignota Latebat. L’impresa negletta della *Scienza Nuova*», *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, 14 (1984), p. 189; la “Vida Contemplativa” con sus “sienes aladas” “mirando al cielo” “ante un relámpago” por M. FRANKEL, «La dipintura e la struttura della *Scienza nuova* di Vico come specchio del mondo», en *Leggere Vico*, cit., p. 157. Parece que el ingenio de Vico consiste precisamente en reunir y reelaborar todos estos elementos. Por cierto: Frankel llama la atención sobre el hecho de que los conceptos se presentan individualmente en la *Iconologia* de Ripa, mientras que Vico los articula en conjunto en la referida *Dipintura*; cfr. *Ibidem*. Fletcher atribuye la creatividad de Vico a su pensamiento sincrético, propio del arte alegórico manierista de su época; cfr. A. FLETCHER, «On the syncretic allegory of the *New Sciences*», *New Vico Studies*, 4 (1986), pp. 25-43.

46. *La Tavola di Cebete*, cit., pp.72-75.

mal fundamentada, a los ojos de Vico, es aquella que se basa únicamente en el mundo físico, es decir, una metafísica materialista que atribuye al azar la causa última de un mundo regido por la fortuna, del que escaparían el equilibrio y la constancia. En posición de equilibrio y estabilidad está la correcta “Metafísica” del frontispicio de la *Ciencia nueva*, pero hay que criticar la “Metafísica” de la *Dipintura* antepuesta al frontispicio. La figura que representa la estabilidad y la constancia en la *Dipintura* es Homero, la encarnación de la sabiduría poética, cuya obra con su sensibilidad ofrece una visión unitaria de la naturaleza poética primitiva y el registro a través del cual es posible coger el orden unitario y constante del desarrollo de la historia humana, que va de un extremo al otro, de la barbarie a la civilización, de la ira de la *Iliada* a la prudencia de la *Odisea*, de la guerra al regreso a casa.

La *Dipintura* evoca la importancia de la imaginación y de la imagen corporal para el conocimiento y el aprendizaje, pero la apelación al cuerpo también tiene un significado político. El cuerpo define la humanidad de los seres humanos, su mortalidad y su finitud, y las necesidades que impone unen a los individuos en sociedad en la búsqueda de su satisfacción y realización. La experiencia de estar en el mundo se realiza con y a través del cuerpo, y aunque la construcción del mundo humano implica muchas veces frenar los instintos animales junto con una reorganización del comportamiento material y de las necesidades humanas, no puede darse sin los cuerpos, siendo el cuerpo el lugar de la realización humana. La mente emerge del cuerpo y mantiene un vínculo ineludible con éste, de modo que lo mental va siempre acompañado de lo corpóreo y solo puede manifestarse a través de él; solo a través del lenguaje, que es algo corpóreo con sentido mental, puede aparecer la mente; el lenguaje, pues, es el cuerpo de la mente, y aunque confuso y opaco, saca a la luz la mente y la pone en el mundo. La realización del ser humano, por tanto, no puede tener lugar sin el propio cuerpo, por lo que la apropiación del conocimiento se hace también más eficaz cuando va acompañada del elemento corpóreo de la imagen, experimentada con los propios ojos. En el caso del lector de la *Ciencia nueva*, la apropiación del conocimiento y su impacto alcanzan su punto máximo con la *Dipintura* y su explicación, pues al recoger en ella la historia del género humano, uno se descubre a sí mismo y de lo que es capaz. La experiencia de pensamiento a la que invita la *Dipintura* es una experiencia de autoconocimiento, una experiencia personal que todo lector debería hacer. Vico insiste en que el conocimiento que propone debe ser

producido por el propio lector, quien debe, a través de la experiencia personal de sus propios ojos, recoger con su propia inteligencia las relaciones propuestas por la explicación de la “Idea de la Obra”; al mismo tiempo, el lector debe realizar una inmersión introspectiva e identificar, en las “modificaciones” de su propia mente, las relaciones con las fases de la historia que propone la imagen y su explicación. Comenzar la *Ciencia nueva* con una imagen corpórea es recordar que la historia humana comienza con la corpulencia, y lo mental se despliega desde el cuerpo. El principio es el cuerpo, y no es exclusivamente un principio histórico, epistemológico o estético, sino también social y político⁴⁷. Es el cuerpo el que impone la política y la sociedad, y el autoconocimiento coincide con la conciencia de la naturaleza político-corporal del ser humano, de su origen social impuesto por la condición corporal. La conciencia social buscada en la *Ciencia nueva* de Vico sobre la naturaleza común de las naciones enseña que la sociabilidad es una propiedad humana esencial y que el conocimiento tiene un origen social. La apelación a la imagen y la insistencia en la eficacia retórica de la interlocución con el lector, para llegar a la *capitatio benevolentiae* y establecer el nexo de comunicación según los preceptos de un prólogo elocuente⁴⁸, colocan la ciencia de Vico en la plaza y buscan afirmar la naturaleza dialógica del conocimiento. La reelaboración formal de la *Ciencia nueva* de Vico, que duró cerca de veinte años, resultado de una remodelación retórica programática⁴⁹, inspirada en lo sublime de Longino y las agudezas barrocas, con la función gnoseológica-patológica de producir un sentimiento de éxtasis en el lector a través de un concepto del orden histórico que lleva al autoconocimiento, parece tener también un significado político, en la medida en que se vincula a la opción por una mayor difusión y divulgación de la obra gracias a la opción por la lengua popular italiana como lengua

47. G. PATELLA, «In principio era il corpo. Vico e l'origine dell'estetica moderna», en *Vico nel suo tempo e nel nostro*, cit., p. 502. Caporali demuestra la radical politicidad del lenguaje para Vico, ya que la historia de los lenguajes refleja las condiciones materiales de necesidades, utilidades y conflictos sociales; las formas contraídas y monádicas de la sabiduría poético-aristocrática dando paso al habla explicada y abierta de la prosa racional en las repúblicas populares correspondería a la conquista progresiva y conflictiva de los derechos y el lenguaje por parte de los plebeyos, su socialización; cfr. R. CAPORALI, «Língua e política em Vico», en *Linguagem e estilo em Vico*, cit., pp. 37, 41-42.

48. VICO, *Institutiones Oratoriae*, cit., p. 144-145, 156-157. [Ed. en esp.: Anthropos, Barcelona, 2004]

49. D. LUGLIO, *La science nouvelle ou l'extase de l'ordre, Connaissance, rhétorique et science dans l'oeuvre de G. B. Vico*, PUF, 2003, pp. 139 y 142.

científica y erudita, en detrimento del latín, lengua de la élite⁵⁰. Así, la apelación a la imagen, la insistencia en la interlocución para que el lector haga su propio conocimiento con sus propios ojos, a través de su propia experiencia de pensamiento, y la búsqueda de una mayor difusión reflejan un interés profundamente ilustrado por la universalización del saber y la autonomía. Al principio Vico había destinado la *Ciencia nueva* a los gobernantes, una opción aristocrática, pero al final decidió dirigirla al lector universal⁵¹, que es más democrático y popular, que debe encontrar en esta ciencia un *verum factum*, que tiene que producir autónomamente, pero que es también un *verum* social, una verdad sobre la naturaleza comunitaria de los seres humanos y su conocimiento.

Dado que el método filosófico-etimológico indica que al inicio de los procesos de cognición y lenguaje están el cuerpo y la imagen, es posible ver el pensamiento como una “lectura”, y la “lectura” como una “cosecha”. Es posible, entonces, proponer una lectura que pretenda recoger lo que hay detrás de la imagen de la *Dipintura*, lo que en ella está implícito, siguiendo el espíritu del lema del frontispicio “*Ignota Latebat*”. Se pueden encontrar al menos dos cosas, entre muchas otras notables: una estructura formal basada en tropos y un “efecto sorpresa” que debería producir una sensación de espanto y maravilla. Asumiendo que la estructura del lenguaje refleja la estructura del pensamiento, Vico construye entonces en la *Dipintura* una estructura formal basada en figuras retóricas, más precisamente cuatro figuras de pensamiento, para simbolizar operaciones cognitivas básicas de la mente humana vinculadas a su naturaleza antropomórfica, animista y mimética: metáfora, metonimia, sinécdoque e ironía.

En primer lugar, esa que es la esencia misma de la mentalidad y el lenguaje mitopoético, la metáfora, que simboliza la operación más básica de apertura de la mente al mundo, de significación y donación de sentido originaria a través de la proyección del cuerpo humano sobre el mundo, representada en la *Dipintura* por el “ojo” de la Providencia.

En segundo lugar, la metonimia, que simbolizaría la percepción de las relaciones de causa y efecto, representada por varios elementos en la *Dipintura*: la “Metafísica”, el “globo”, la “estatua de Homero”, el “pétaso de Mercurio”, la “balanza”, el “haz de leña”, la “luz” y las “tinieblas”. La “Metafísica” está repre-

50. M. FUBINI, *Stile e Umanità di Giambattista Vico*, Riccardo Ricciardi, Milán-Nápoles, 1965, p. 10.

51. Como da a entender la “Práctica de la Ciencia nueva” y las dedicatorias, la obra había estado destinada a “príncipes” y “sabios de las naciones”, pero en la última edición de 1744 el destinatario parece ser más expresamente el “lector” en general; cfr. *SN44*, § 1406.

sentada por su efecto de elevación simbolizado por las “sienes aladas”. Su “globo” representa la naturaleza de dos maneras: ya sea por los efectos –en este caso, la fertilidad y amenaza percibida por la mente primitiva y representadas por la “Virgen” y por el “Leo” de la banda zodiacal–, o por la causa –en este caso, la representación cartesiana de la causa última de la realidad física, la extensión, simbolizada por la imagen geométrica de la esfera, totalmente lisa, pura extensión. La “estatua de Homero” es una metonimia del autor por la obra: el autor no existe, solo existe la obra de un pueblo, Homero es solo la imagen de la sabiduría popular, que es poética, lo que evoca también el tema de la función de la imagen en dicha sabiduría y al paradigma horaciano de la *pictura poesis*, allí reelaborada como *sculptura poesis*. El “haz de leña” simboliza el efecto de la creación de ciudades y leyes, que es la fuerza de esta unión. La “balanza” simboliza el efecto de los acuerdos internacionales: paz y equilibrio. El “pétaso de Mercurio”, dios del lenguaje y la interpretación, asociado a mensajes, embajadas y acuerdos, simbolizaría la esencia misma de lo humano, que es capaz de circular entre lo divino y lo animal, lo bajo y lo alto, lo espiritual y lo material⁵². La “luz” es como el efecto de la *Ciencia nueva* sobre la historia de la naturaleza común de las naciones; las “tinieblas”, su ignorancia.

En tercer lugar, la sinécdoque, que simbolizaría la percepción de las relaciones entre lo universal y lo particular, representada por otros muchos elementos de la *Dipintura*: la “selva”, el “altar”, el “lituo”, la “antorcha”, la “vasija”, la “llama”, el “arado”, la “urna cineraria”, el “timón”, la “tabla de letras” y la “bolsa”. Todos estos elementos representan el todo por la parte: la vida salvaje por la “selva”; la religión por el “altar”; la adivinación por el “lituo”; el matrimonio por la “antorcha”, la “vasija” y la “llama”; la agricultura por el “arado”; la sepultura por la “urna cineraria”; la navegación por el “timón”; la escritura por la “tabla de letras”; y el comercio por la “bolsa”. Tanto la metáfora, la metonimia como la sinécdoque se rigen por relaciones de semejanza, obra de la fantasía y el ingenio, y predominan en la mente primitiva, infantil y poética. El cuarto tropo fundamental de la mente humana es la ironía, que simboliza el advenimiento de la operación de abstracción en el desarrollo cognitivo; es una facultad tardía, que coincide con el pleno desarrollo de la mente y su racionalidad en la edad de los hombres, cuya ambigüedad consiste en que es capaz de universalizar y racionalizar, capaz de separar las palabras de las

52. I. URIBE MARTÍNEZ, “Vico, Mercurio y el laberinto de las palabras”, cit., pp. 49-53.

ideas, y las ideas de las cosas, es decir, capaz de definir muy bien los límites y propiedades del lenguaje, del pensamiento y de la realidad, pero, por eso mismo, capaz de falsear representaciones, mentir y sustituir la verdad por la falsedad, decir una cosa y pensar otra. La ironía, pues, marca el carácter ambiguo de la razón y la civilización, y parece estar representada en la *Dipintura* por la situación cómica de la “Metafísica”, símbolo de la sabiduría racional abstracta, que, por estar mal fundamentada en una concepción cartesiana y materialista de la naturaleza, sufre de azar e inestabilidad, pareciendo un bufón malabarista a punto de caer⁵³. Finalmente, la unidad misma de los opuestos que se da en la historia humana, representada por la tensión entre lo alto y lo bajo, lo humano y lo divino, la luz y la oscuridad, la barbarie y la civilización, el pensamiento abstracto y la poesía, el cuerpo y la mente, el intelecto y los sentidos, está simbolizada por la figura del oxímoron y confiere a la *Dipintura* una estructura general de oxímoron, que une elementos antitéticos⁵⁴.

El “efecto sorpresa”, a su vez, que debe sobresaltar y despertar la atención del lector, es provocado por la percepción de una figura implícita que solo puede ser vista por la composición de dos elementos de la *Dipintura*: el “rayo reflejado de la Providencia” y el “arado”. Los dos juntos forman una gran letra “Z”, que rasga la *Dipintura* de arriba a abajo⁵⁵ y parece simbolizar el despertar

53. Las ironías de Vico también sugieren una intención metalingüística en la *Scienza Nuova*: como la ironía depende esencialmente de la abstracción del lenguaje, sus ironías se utilizan “ironicamente” para cuestionar la “vanidad de los doctos y las naciones”, que se caracteriza precisamente por la proyección de ideas abstractas sobre los orígenes de la cultura y la civilización; cfr. VICO, *SN44* §§ 48, 52, 93, 209, 517, 523, etc. Además, recurriendo una vez más a la estrategia de “volver el hechizo contra el hechicero”, parece emplear en la *Dipintura* la “risa de Demócrito” (siempre dirigida a la vanidad humana) contra los propios materialistas, en el caso de la figura de la “Metafísica” que está a punto de caer por apoyarse exclusivamente en el “globo mundano”.

54. Nuzzo apunta al carácter de oxímoron de la conceptualización de Vico, que pretende revelar la estructura “paradójica” y “contradictoria” de la concreción histórica, marcada por la coexistencia de términos “positivos” y “negativos”; cfr. E. NUZZO, «Gli eroi ossimorici di Vico», *Tra religione e prudenza. La “filosofia pratica” di Giambattista Vico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2007, pp. 119-48; E. NUZZO, «Tra la vista e il tatto. Figure della conoscenza in Descartes», *Metafore e Luoghi della Filosofia*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2013, pp. 282, 329.

55. Fletcher atribuye al manierismo de la época de Vico el gusto por la figura del “zigzag”, la torsión de la “s”, es decir, por la *figura serpentinata*, que en la *Dipintura* resulta de la extensión del “rayo de la Providencia” reflejado en Homero y proyectado sobre la línea del “arado”, un segundo “compás” que se abre, análogo al primer reflejo del “rayo” sobre el pecho de la “Metafísica”; cfr. A. FLETCHER, «On the syncretic allegory of the *New Science*», cit., pp. 35-38; cfr. A. BATTISTINI, “Note”, cit., p. 1480.

de la mente primitiva que, bajo el efecto del asombro provocado por el relámpago, crea la idea de divinidad –en este caso, una “Z” de Zeus, el más primitivo de los símbolos, ya que en él el significante coincide con la cosa misma, tanto más impresionante cuanto que es el mayor jeroglífico de la *Dipintura*–. Se sabe que el origen de la agricultura, para Vico, está directamente ligado a la percepción de la divinidad y al advenimiento de la religión, causante de un cambio radical en el comportamiento animal del ser humano, que habría dejado de vagar por la selva buscando sobrevivir, para asentarse y dedicarse a un culto religioso, una cultura simbólica por la cual inventaron la agricultura, humanizaron la naturaleza y crearon las condiciones económicas para la construcción de un mundo propiamente humano, en el que se pueda ejercer la libertad, es decir, el control de los instintos y la sociabilidad. En la relación entre esta nueva figura, el “relámpago” que rasga la *Dipintura*, y el “altar”, la “llama” y el “arado”, está implícita la tesis antimaterialista y antiateísta de que no es la lucha por la supervivencia material y el pragmatismo en relación a ella la causa primera de la invención de la agricultura, sino la experiencia religiosa, el simbolismo y la espiritualidad de la naturaleza humana, que habría llevado a los primitivos a asentarse y, en consecuencia, obligados a inventar la agricultura como recurso para una nueva forma de vida sedentaria, de tal manera que la agricultura no es la causa del sedentarismo primitivo, sino que, por el contrario, es precisamente el sedentarismo motivado por el culto a la divinidad que es la causa de la agricultura. Con esta vuelta al tema de los orígenes agrícolas, salvajes y corpóreos del pensamiento y el lenguaje humano, en el centro de la *Dipintura* (con el detalle del “arado” que se esconde detrás de la “tabla de letras”), se puede concluir que tal grabado concebido por Vico tiene, a mi juicio, un gran valor artístico y filosófico, por su ingenio y poder de sugerencia.

UNA CRÓNICA DE LA REPÚBLICA DE LAS LETRAS. LA NÁPOLES LITERARIA EN EL EPISTOLARIO VIQUIANO

Sertório de Amorim e Silva Neto
Universidade Federal de Uberlândia

RESUMEN: El artículo indaga en el desarrollo de una crónica en el epistolario viquiano. En los mensajes intercambiados con los intelectuales y autoridades de la época, Vico aprovecha el relato de su propia vida como profesor y literato como oportunidad para examinar la situación de la clase intelectual en Nápoles a principios del siglo XVIII. Una vez expuestas, a la luz de las cartas, las causas externas e internas de la ruina de la República de las Letras, relacionadas con la negligencia de los monarcas y el mal uso de la erudición, el artículo detalla dos acontecimientos vinculados a la introducción de la modernidad en Nápoles, ilustrando, con ejemplos, la dinámica disfuncional de las disputas académicas en esa ciudad que amenazaban con corroer desde dentro la convivencia de los *literatos*.

PALABRAS CLAVE: Giambattista Vico, Epístolas, República de las Letras, Nápoles, modernidad, Sertório de Amorim e Silva Neto.

ABSTRACT: The article investigates the chronicle that unfolds in Vico's epistolary writings. In the messages exchanged with the intellectuals and authorities of the time, Vico makes the account of his life as a teacher and man of letters the occasion to examine the conjuncture of the intellectual class in Naples at the beginning of the 18th century. After exposing, in the light of the epistles, both the external and internal causes of the ruin of the Republic of Letters, related to the negligence of the monarchs and the misuse of erudition, the article details two events linked to the introduction of modernity in Naples, illustrating, with examples, the dysfunctional dynamics of erudite disputes in that city that threatened to corrode from within the conviviality of the *Writers*.

KEYWORDS: Giambattista Vico, Epistles, Republic of Letters, Naples, modernity, Sertório de Amorim e Silva Neto.

Recibido: 14/07/2023. Aceptado: 13/11/2023.

© *Cuadernos sobre Vico* 37 (2023)

[99]

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

© Sertório de Amorim e Silva Neto – D.O.I. <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2023.i37.06>

© de la traducción: Marco Carmello & Alfonso Zúñica García.

Entre los distintos estratos temáticos del epistolario de Vico¹, destaca el comentario a la República de las Letras, especialmente la de Nápoles. En su respuesta de 1726 al padre Vitry, que le pedía noticias sobre el estado actual de la «buena literatura»² en el Reino de Sicilia con el objetivo de transmitir las a los jesuitas de París ocupados con el *Journal de Trévoux*, Vico expone una situación desconsoladora, «poco alentadora para los avances de la Literatura»³. Atendiendo a lo que acontecía en Nápoles, Vico pronostica una situación de ruina y decadencia institucional:

Desde esta ciudad puedo darle esta noticia, que por sabios aquí vivimos persuadidos de que, si la Divina Providencia, por uno de sus infinitos caminos [...] si no se la revitaliza y fomenta, la República de las Letras estará ya cerca de su fin⁴.

Comprender las causas de este hecho, que lo afectaba de lleno, es un tema recurrente en la correspondencia de Vico con los intelectuales y autoridades de la época. Las cartas personales que les enviaba, en las que se presentaba como un profesor y literato envuelto en las buenas y las malas consecuencias de la crisis de la conciencia europea⁵, fueron la ocasión para analizar con sus destinatarios la situación de la clase intelectual en la Nápoles del comienzo del siglo XVIII. Además de la falta de un adecuado estímulo externo, dado que estos estudios ya no gozaban de la protección de soberanos, que parecían no encontrar ninguna ventaja en promoverlos, ni siquiera para su propia gloria, en la ciudad de Vico la corrosión de la cultura literaria parecía implicar también importantes “causas internas” debido al mal uso de las Letras.

1. EL «POBRE HOMBRE DE LETRAS»

En su respuesta, Vico sugiere a Vitry que la descomunal envergadura de la Guerra de Sucesión Española, menor tan solo a la segunda guerra púnica contada por Livio⁶, tuvo mucho que ver con esta peculiar negligencia por parte de

1. VICO, *Epistole, con aggiunte le epistole dei suoi corrispondenti*, a cargo de M. Sanna, Morano, Nápoles 1992. De aquí en adelante lo citaremos como *Epist.* Para las cartas editadas sin fecha, recojo la fecha indicada por la editora en el *Index epistolarum*.

2. *Epist.*, carta a Edouard de Vitry, 5 de enero de 1726, p. 130.

3. *Epist.*, carta a Edouard de Vitry, 20 de enero de 1726, p. 133.

4. *Ibid.*, p. 131.

5. Así Paul Hazard define el periodo de inestabilidad de la cultura europea entre los años 1680 y 1715 (cfr. P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne 1680-1715*, Fayard, París, 1961).

6. *Epist.*, carta a Edouard de Vitry, 20 de enero de 1726, p. 131.

los príncipes europeos. Sin el consejo de los literatos, los príncipes son naturalmente beligerantes y poco pacíficos, contrariamente al solar ejemplo de Luis XIV, que «se hizo famoso gracias a los estudios extraordinariamente profundizados, como si el reino de Francia gozara de una paz duradera y de un tranquilísimo ocio [...] a pesar de [...] las muchas guerras a las que tuvo que enfrentarse»⁷, según Vico escribió a Carlos de Borbón, rey de Nápoles y bisnieto del rey de Francia, alrededor de 1736, en la supuesta dedicatoria del manuscrito de medicina *De Aequilibrio Corporis Amantis*, que hoy resulta perdido⁸.

Hay, por lo tanto, un eje temático común con las seis primeras Oraciones que Vico leyó en ocasión de los comienzos del año académico⁹. Este eje es la utilidad de las Letras para el buen éxito de los soberanos y los reinos. A partir de esas oraciones, la primera de las cuales se remonta a 1699, Vico sostuvo que la República de las Letras, en la que él incluía a la comunidad universitaria —o sea, a los alumnos, profesores y autoridades a las que se dirigía en las Oraciones— no representaba un lujo, sino que era vital e indispensable para la virtud de los reyes y la conservación de los estados.

Correspondería a la enseñanza de las Letras la formación tanto de expertos para ocupar los cargos de la «administración del Estado»¹⁰, como de generales galardonados en las guerras con «la gloria de las armas» y la «dignidad de la clase militar»¹¹. Estos estudios tendrían mucho que aportar al funciona-

7. VICO, “Dedica del *De Aequilibrio Corporis Amantis*”, en ID., *Varia: il De mente Heroica e gli scritti latini minori*, a cargo de G.G. Visconti, Guida, Nápoles, p. 185.

8. Tenemos noticias de esta obra en la *Autobiografía*, donde aparece como uno de los tres libros que tendrían que componer el *De antiquissima Italorum sapientia*, del que el libro *Metafisico* fue el único publicado. Según Vico nos cuenta, él pudo conversar acerca del contenido del libro con Lucantonio Porzio, miembro ilustre de la academia científica de los *Investiganti*, ganando así la estima y la amistad de este que se podía considerar el «último filósofo de la escuela de Galileo». La *Autobiografía* de 1728 nos da noticia de que el manuscrito del *De aequilibrio corporis amantis* originariamente había sido entregado a Domenico d'Aulizio (VICO, *Autobiografía de Giambattista Vico*, trad. de Moisés González García y Josep Martínez Bisbal, Siglo Veintiuno, Madrid 1998, pp. 131-132). El editor de la edición crítica de la *Dedica* nos informa de que hay dos añadiduras en el manuscrito de la *Autobiografía* de 1731, que se conservan en la Biblioteca Nacional de Nápoles y que corresponden a un pasaje tachado en el que Vico dice haberlo donado a Francesco Carafa. Eso nos llevaría a concluir que hasta 1731, año de la dedicatoria a Carlos de Borbón, el manuscrito del *De Aequilibrio Corporis Amantis* se encontraba en posesión de Vico, no dejando rastro de ahí en adelante (cfr. *Nota introductoria* de G.G. VISCONTI, “Dedica del *De Aequilibrio Corporis Amantis*”, en VICO, *Varia*, cit., pp. 177-181).

9. VICO, *Le Orazioni inaugurali I-VI*, Il Mulino, Bolonia 1982 (en adelante *Orat.*).

10. *Orat I*, p. 95. [Hay ed. esp. de las O.I. por F.J. Navarro, Anthropos, Barcelona, 2002].

11. *Orat V*, p. 173.

miento interno del cuerpo político, incrementando la moderna burocracia racional, y también a sus relaciones externas, a la hora de declarar guerra a las naciones extranjeras. Volviendo a proponer el lugar común del humanismo cívico florentino, según el cual, además de las armas, los príncipes deben ser cultivados también en las Letras¹², en la quinta Oración Vico declaró que no veía ningún contraste ni oposición entre «la naturaleza de las armas y la de las letras», puesto que, por el contrario, «se armonizan muy bien»¹³.

La falta de conciencia de los monarcas acerca de la importancia de la República de los literatos –Vico se asombraba de que «no hubiera ningún soberano que pensara conservarla para la eternidad»¹⁴, a pesar de las lecciones de la guerra de sucesión–, asociada a un permanente sentimiento de descrédito, como si literatos como él no merecieran ni conseguir lo mínimo para su supervivencia y la de su familia, son el tema de las cartas que, a lo largo de su vida, Vico entregó a las autoridades superiores de la universidad.

De principio a fin, Vico se pone siempre en el lugar del «suplicante», del «pobre hombre de letras» que siempre tiene más que pedir que agradecer. En la carta de 1722 a Eugenio de Saboya, Vico nos cuenta que los «veintitrés años continuos de servicio [...] como profesor de retórica» no habían sido suficientes para sacarlo, a él y a los suyos, de una vida de pobreza. Incluso después de años dedicados a la enseñanza, todavía suplicaba para un puesto de trabajo mejor en la universidad, como la Catedra primaria matutina de Derecho¹⁵, para cuya oposición solicitó el amparo del duque. En sus cartas, Vico tiene cuidado de no parecer vanidoso, como si buscara el reconocimiento de alguna gloria personal. De hecho, prefiere suscitar en su influyente destinatario sentimientos de piedad y compasión, opción que, con el tiempo, se convertiría en el estilo de su correspondencia oficial, más tarde también dirigida a Ludwug von Harrach y Carlos de Borbón.

El aspecto patético de esta parte del epistolario llega de la vívida descripción, justo al final de las cartas y poco antes de la súplica, de una vida amarga

12. Al respecto hay que destacar la duradera influencia que ejerce en los mejores humanistas el manual de educación de PIER PAOLO VERGERIO, *De ingenuis moribus et liberalibus studiis*, según el cual la formación en las artes liberales y los libros representan un patrimonio firme para toda la vida, a pesar de las condiciones materiales dominadas por los cambios de la fortuna (cfr. N. BIGNOTTO, *Orígenes do Republicanismo moderno*, Editora UFMG, Belo Horizonte, pp. 156-158).

13. *Orat. V*, p. 173.

14. *Epist.*, carta a Edouard de Vitry, 20 de enero de 1726, p. 131.

15. *Epist.*, carta a Eugenio de Saboya, 12 de octubre de 1722, p. 103.

y llena de desgracias. Vico se presenta al virrey austriaco Harrach, a quien pedía las ventajas económicas de un «beneficio eclesiástico» o una «pensión en uno de los [...] obispados reales», describiéndose como un «infeliz [...] esclavo y vasallo, pobre, viejo, padre sin recursos de una numerosa familia, gravemente enfermo, que apenas puede ya sustentarla con tan pocos recursos», no muchos más de la remuneración que se paga a «un funcionario doméstico [*Servidor di Livrea*]»¹⁶. En los últimos años de su vida, en la carta de 1740 a Carlos de Borbón, aspirando aún a condiciones más dignas, dijo que se encontraba «en un estado que le deja completamente inhábil para vivir», a pesar de seguir temiendo la desdicha de «su pobre familia», que empeoraría mucho «si él dejara de vivir»¹⁷, y, por lo tanto, preocupado por encontrar una ayuda a tiempo para los suyos, se había decidido a rogar al rey la concesión de la odiada cátedra de toda la vida para su hijo Gennaro.

Pero la descripción de la pobreza y de una salud frágil, agravada por un trabajo tan intenso como mal pagado, choca constantemente con la narración detallada de los éxitos que enorgullecieron a la universidad, la Iglesia, su Nápoles e Italia. Los éxitos alcanzados por el pobre profesor dibujan, en estas mismas cartas, una curva ascendente, como si lo llevaran, por intervención de una fuerza providencial, a alcanzar a poco a poco la cumbre, «la gloria de la patria y, en consecuencia, de Italia», objetivo para el que había nacido, según cuenta en su autobiografía¹⁸.

Vico articula así dos estratos retóricos, cuya tensión deliberada contribuye a la formación de la idea que el filósofo tiene de los hechos memorables, como los héroes. Por un lado, él se sirve de «la adversidad» como tópica que le permite dibujar la vida del sujeto biográfico por medio de factores, accidentales o debidos a causas naturales o sociales, capaces de despertar el sentimiento de solidaridad y adhesión del público. El interés filosófico del epistolario se debe también a la presencia, ya sea por los hechos que relata o por las fórmulas utilizadas para contarlos, de una dimensión destacadamente autobiográfica¹⁹. De forma análoga a la *Autobiografía*, Vico se empeña en per-

16. *Epist.*, carta a Ludwig von Harrach, sin fecha pero 6 de abril de 1731, p. 165.

17. *Epist.*, carta dirigida a Carlos de Borbón, sin fecha pero finales de 1740, p. 204.

18. VICO, *Autobiografía...*, cit., p. 147 (de aquí en adelante citada *Autobiografía*).

19. Andrea Battistini consideraba las cartas de Vico como una especie de «apéndice autobiográfico, que no se limita a aportar informaciones, sino más bien se articula retóricamente con su autobiografía, la *Vita scritta da se medesimo*» (A. BATTISTINI, «I topoi autobiografici della *Vita* di Vico», en ID.,

suadir a sus superiores de una cierta «imagen de sí», a la que se adecúan los hechos realmente vividos. El efecto de persuasión se asigna no solo a la narración de las desgracias, sino también a la idea que ayudan a reforzar: que el sabio nace para la gloria de la patria. Ese es precisamente el modo en que Vico se presenta en su *Autobiografía*, imprimiendo a cada una de las etapas antecedentes a la publicación de la *Ciencia nueva* un sentido teleológico. Los méritos alcanzados resaltan más y se vuelven “sublimes” cuando representan la superación de grandes obstáculos. Las adversidades habrían dado a la vida de Vico el mismo perfil de la de los santos que ponen a prueba su dicha en los tormentos y el sufrimiento del martirio. La destinación del filósofo, sin embargo, no era la «beatitud celeste». Esta dimensión de las biografías cristianas llegaba laicizada a las páginas de Vico: «la verdadera meta no consiste en un fin extramundano, sino más bien en un estudio filosófico que alcance el merecido reconocimiento de los doctos»²⁰.

En favor de las súplicas para que se le beneficiara en el concurso para la cátedra antes mencionada, Vico recuerda a Eugenio de Saboya el honor que supuso para la universidad el agradecerle los descubrimientos de jurisprudencia hechos en el *Derecho universal*, honor aun mayor que haber recibido los mejores juicios «por parte de los más sabios literatos de Europa»²¹. Nueve años más tarde, en una carta de 1731 a Harrach, tras haber pasado ya treinta y tres años en la misma desprestigiada cátedra, en aquel tiempo «el más anciano de todos los otros profesores reales», Vico, en una especie de ampliación del argumento, se extiende a lo largo de páginas en la enumeración de sus méritos reconocidos «en ocasión de funciones públicas»²². Un poco más arriba, cuenta el honor que había supuesto para toda Italia, y no solo para la universidad, el corto elogio de Jean Leclerc, «príncipe de los eruditos de nuestra época», a ese libro suyo. Su lectura lo había persuadido a revisar su profunda convicción acerca de la filosofía de los italianos, sostenida «durante cincuenta años ininterrumpidos», de que «en Italia no se había escrito obras que, en términos de ingenio y erudición, pudieran compararse con las de los trasmontanos». Sin embargo, después de leer el *Derecho universal*, había cambiado de opinión,

La sapienza retorica di Giambattista Vico, Guerini e associati, Milán, 1995, pp. 53 y 56).

20. *Autobiografía*, p. 57.

21. *Epist.*, carta a Eugenio de Saboya, 12 de octubre de 1722, p. 103.

22. *Epist.*, carta a Ludwig von Harrach, sin fecha pero 6 de abril de 1731, p. 162.

llegando a convencerse de la grandeza del genio italiano y de que «no se puede esperar una obra similar de ninguno de los habitantes de las regiones frías»²³.

El hecho de que en estas cartas Vico hiciera oficial la expectativa de algún beneficio profesional, exigía que se mostrara de algún modo merecedor de los avances que pedía o que demostrara un elevado respeto por parte de gente importante por el trabajo que había presentado en el ámbito de las letras. Desde la carta a Eugenio de Saboya hasta las últimas escritas a Carlos de Borbón, su prestigio aumenta notablemente. El virrey Harrach informa de que la «*Vida del Mariscal Antonio Carafa* [...] escrita en latín» está a la altura del «honorable elogio de la *Historia inmortal*»²⁴ por parte del pontífice Clemente XI, y cita el elogioso *Ristretto* acerca de la *Ciencia nueva primera*, que envió a Francia el «famoso literato [...] *abad Antonio Conti*», donde este decía que no existe «en la lengua italiana [...] un libro con más cosas eruditas y filosóficas [...] y originales en su especie», y en el que, para el orgullo de Nápoles e Italia, los franceses puedan aprender más «de cronología, mitología, [...] moral y jurisprudencia, sobre las que trabajan mucho»²⁵.

En la carta de 1734 al rey Carlos, menciona los elogios recibidos por su «secretario de justicia, [...] ilustrísimo literato», Don Bernardo Tanucci, que había divisado en esa nueva ciencia «un sistema [...] del derecho natural de las gentes» que se plantea en principios acordes a las «verdades de nuestra religión católica», sabiendo perfilarlo aún mejor que «los tres príncipes de esta doctrina, Grocio en Holanda, Selden en Inglaterra y Pufendorf en la Alemania protestante»²⁶. El elogio respaldaba la pretensión por parte del filósofo de que lo coronaran príncipe entre estos, por el gran mérito de proponer una teoría del «derecho natural de las gentes» conforme al catolicismo de los italianos en cuanto que supone la actuación de una «providencia divina».

Al incremento numérico y cuantitativo de su prestigio como literato correspondía, en el aspecto retórico, el ahondamiento en las desgracias, cada vez más conmovedoras. La súplica a las autoridades ganaba vigor al ser contrastada con las virtudes civiles del «suplicante». De hecho, Vico tuvo éxito en la mayoría de sus pedidos, rodeando de sospecha su lacrimosa pobreza. Entre líneas, sin embargo, estas cartas oficiales documentan el fenómeno importante

23. *Ibid.*, p. 163.

24. *Ibidem*.

25. *Epist.*, carta a Ludwig von Harrach, sin fecha pero 6 de abril de 1731, p. 164.

26. *Epist.*, carta a Carlos de Borbón, sin fecha pero junio de 1734, p. 175.

de la proletarización de las letras al comienzo del siglo XVIII y de la bajada social de los trabajadores que se dedican a ellas, poderoso indicador, ya en aquella época, de la desdicha de una nación. Dejando de lado el intento pragmático de convencer a los superiores, el elemento patético nos enseña lo precaria que era la condición de los hombres de letras en Europa y cuánto empeoraba con el paso del tiempo, a pesar de su utilidad para los príncipes y la patria. El descrédito por parte del Estado y el desinterés del público para una profesión tan indispensable –algo que acabó transformando la vida de Vico en la historia de un martirio– acabarían creando, con el paso del tiempo, un terreno árido e infértil, en el que se haría imposible para la filosofía y las ciencias florecer, explicando así la ruina inminente adelantada al padre Vitry.

2. SUS «COMPETIDORES LITERATOS»

En el epistolario, y aún más en las *Oraciones inaugurales*, faltando aquellos estímulos externos que, como acabamos de ver, serían necesarios para los príncipes, Vico subraya aún más la actuación de «factores internos» a la propia comunidad de los literatos como causas de la ruina de las letras. En 1701, Vico dio una charla a este respecto en la universidad. La argumentación del profesor de retórica señala al público universitario la importancia de la ética en las relaciones. El mismo contexto justificaba el tema. Dirigiendo su discurso a los estudiantes, él cumplía con la tarea de la enseñanza que consiste en aconsejar a las próximas generaciones cómo portarse en sociedad.

El estudio de las letras es en sí virtuoso, porque contribuye al buen uso de la razón. Si se aplica sabiamente, la razón pone límites al libero albedrío y lo protege de los usos depravados a los que se presta fácilmente, formando así adolescentes «ejemplares en la templanza», adultos firmes «en una conducta de vida coherente» y «ejemplos de justicia»²⁷. Aunque afirme que las cosas funcionan exactamente así, a pesar de todo, Vico no deja de notar que hay personas a su alrededor que se sirven de los estudios literarios, «que son el aliento y el deleite de las almas», para hacer el mal, transformándolos en «un veneno peligroso y amargo»²⁸. Los mismos ciudadanos de esta República contribuían a su disgregación haciendo que se disgregara desde dentro. Vico hace referencia a menudo a esta situación ética, y se queja de que esa sea su suerte y la de su Nápoles.

27. *Orat III*, p. 125.

28. *Ibid.*, p. 127.

En las cartas podemos identificar algunos patrones de comportamiento social, algunos de los cuales –según acredita el propio autor– son responsables de su fama como literato y de la recepción de su filosofía en aquella ciudad. En una parte notable de su correspondencia se queja de las deslealtades padecidas, y algunas veces, incluso, se dirige a los interlocutores para aclarar malentendidos. Un ejemplo que ya se ha recordado fue la carta a Crescimbeni de 1710. En ella, Vico espera esclarecer personalmente el «estrépito del gran rumor que llegó hasta aquí», según el cual Vico «se habría inscrito en la nueva Arcadia del señor Gravina»²⁹. Un simple rumor lo había arrastrado al cisma que sacudió la Arcadia. De repente su nombre empezó a circular en las polémicas detrás de la disputa entre los grandes poetas italianos. En lugar de responder con la misma moneda, Vico hace una demostración de etiqueta y buenas maneras, de las que el autor de la intriga carecía, y confiesa a Crescimbeni haberse equivocado en buena fe acerca de la invitación, pensando que se trataba de otra cosa y pasando así por alto sus desacuerdos con Gravina.

Las cartas al padre Giacco, en particular, permiten identificar algunos engranajes del *ethos* propio de la «comunidad de doctos»³⁰, de la que los dos formaban parte. Entre ellos, es recurrente la conversación acerca de la «gran agitación en esta ciudad»³¹, de la que son causa los libros de Vico, a empezar por la *Sinopsis* del *Derecho universal* de 1722. Ese mismo año, Giacco escribió una carta elogiosa a Vico, dándole suficiente munición para desmontar la calumnia de algunos críticos. En su *Autobiografía*, Vico cita los «juicios negativos» dirigidos contra la *Sinopsis*, pero se niega a homenajear a sus autores nombrándolos³². Vico se niega a conceder cualquier tipo de notoriedad a esa gente. ¿Cómo sería posible no acusarlos de maledicencia, si alguien del nivel de Giacco, «ingenio sumamente divino»³³, «ornado de una santa gravedad espartana»³⁴, «hombre docto, que tiene la admiración de lo más doctos»³⁵, lo había definido, por causa de aquellas mismas páginas, un «varón sumamente benemérito de la República de los Literatos»³⁶?

29. *Epist.*, carta a Gian Mario Crescimbeni, 11 de junio 1712, p. 84.

30. *Orat III*, p. 127.

31. *Epist.*, carta a Bernardo Maria Giacco, 14 de julio 1720, p. 86.

32. *Autobiografía*, p. 137.

33. *Epist.*, carta a Bernardo Maria Giacco, 14 de julio 1720, p. 86.

34. *Epist.*, carta a Bernardo Maria Giacco, 27 de octubre 1721, p. 98.

35. *Epist.*, carta a Bernardo Maria Giacco, 14 de julio 1720, p. 87.

36. De Bernardo Maria Giacco (*Epist.*, pp. 87-88).

Vico se presenta como víctima de pasiones ajenas en el caso la *Sinopsis*, calumniada por «doctos maliciosos» que ni siquiera «están atentos [...] a la lectura de la obra»³⁷. Lo que molesta al filósofo no es la reprensión de sus errores, pues en la carta a Spinelli ya había dado prueba de sacar ventaja de ello³⁸, sino más bien el hecho de no ser juzgado «con el raciocinio y argumentos concretos», siendo solo objeto de «ofensas ultrajantes»³⁹ y «odios mortales»⁴⁰. Con aquel pequeño texto Vico habría tenido que conocer la cólera de los falsos sabios que emplean la divergencia de opinión para alimentar el odio hacia las personas: «las primeras voces que oí en contra de mí en Nápoles» – confía al sacerdote– «en el fondo esconden una voluntad cruel de oprimirme»⁴¹. Los frecuentes juicios positivos del padre Giacco le daban siempre algún consuelo; los que se dirigen al *De constantia*, libro acerca del cual «los ingenios pequeños [...] tenían dudas y [...] estaban muy seguros de que fracasaría»⁴², había traído al filósofo alivio, como si cicatrizaran los «mordiscos rabiosos por medio de los que hiere la ignorancia maliciosa»⁴³.

Las cartas a Giacco son ejemplos de retórica y las imágenes que Vico emplea en ellas son riquísimas. Las comparaciones empleadas para explicar la manera de portarse de los detractores, dando a su inmoralidad el necesario énfasis, los presentan como fieras, personas de las que no se espera el más mínimo sentido común, ni quizás la amabilidad que estrecha lazos y acomuna

37. *Epist.*, carta a Bernardo Maria Giacco, 12 de octubre 1720, p. 89.

38. Vico acogió muy favorablemente las correcciones que Spinelli hizo a su *Ciencia nueva*. De acuerdo con sus indicaciones, Vico había cometido por lo menos dos errores que se podrían incluso considerar graves desde el punto de vista de la erudición. El primero consiste en una confusión de los hechos que lo llevaron a pensar que «Briseida [...] pertenecía a Agamenón y Criseida, a Aquiles, y que el primero había ordenado devolver Criseida a Crises [...] y que el segundo no quiso obedecer; mientras que Homero cuenta el hecho al revés». El segundo consiste en la confusión entre Manlio Capitolino, «que protegió la fortaleza del Capitolio de los Galos» con el otro que vino después, «apodado Torcuato, que hizo decapitar a su hijo». Vico, como leemos, agradece estas correcciones de Spinelli y admite sus errores, teniendo seguramente en cuenta la ética con la que le fueron dirigidos: 1) venían precedidas de «juicios positivos» hacia la obra, y del reconocimiento de sus méritos, y 2) fueron considerados como «fallos de la memoria» del filósofo «que no perjudicaban en nada el propósito de los asuntos tratados» (*Epist.*, carta a Francesco Spinelli, sin fecha pero 1730, pp. 160-161).

39. *Orat III*, p. 131.

40. *Epist.*, carta a Bernardo Maria Giacco, 12 de octubre 1720, p. 89.

41. *Ibidem*.

42. *Epist.*, carta a Bernardo Maria Giacco, 9 de septiembre 1721, p. 94.

43. *Epist.*, carta a Bernardo Maria Giacco, 27 de octubre 1721, p. 100.

a los humanos. A lo largo de las cartas, los reproches que va recibiendo sobre la *Sinopsis* son comparados a «mordiscos rabiosos», «golpes llenos de veneno», «guerra»⁴⁴, y sus detractores con aquellos que «pasan las noches pudiéndose con Venus y con el vino, [...] que son agitados por malos pensamientos, [...] perezosos, que, escondiéndose en la sombra de su propia negligencia, roban el merecido honor de los hombres valientes y se atreven [...] a destruir la buena fama de los otros»⁴⁵.

En el resentimiento de los críticos, Vico ve un principio de degradación social, confirmando la idea de una corrupción de la República. Podemos decir que en estas cartas se diagnostica la «barbarie de la reflexión». La incivilidad de los modales arrastraba a la comunidad de las Letras hasta el estado de la naturaleza feroz, *ex legis*, de humanos sin la más mínima solidaridad, o sea de «bestias feroces en una suma soledad de ánimo y voluntad», tal como se lee la *Ciencia nueva* de 1744⁴⁶. Hablando con Giacco de la Nápoles desierta a la que le había entregado su *Ciencia nueva primera*⁴⁷, Vico podía estar pensando un vacío de civilización de este tipo. El silencio de sus conciudadanos –tanto los de Nápoles como los de la República de las Letras– acerca del libro, incluso por parte de aquellos a los que él mismo había entregado personalmente una copia del libro, lo aislaba de manera clara, y contribuía así a que él se retirara de la vida social, hasta el punto de persuadirse a no salir de casa para evitar la necesidad de «tropezar en ellos»⁴⁸.

La pasión y no el sentido común era lo que hablaba alto en estas disputas, «la tiniebla de [...] la pasión de la envidia»⁴⁹. Ya desde hace dos décadas, por lo menos, en 1701, Vico reprochaba esta manera de portarse, estando convencido de que es dañina para la vida en común. En la tercera oración inaugural, Vico esboza un grupo de «modelos ideales» a partir de los cuales sería posible definir las acciones viciosas de los literatos, muchas de las cuales puede fácilmente identificarse en la historia reciente de su ciudad natal. Después de haber citado el compromiso tácito según el cual «un asociado tiene que poner a disposición de la comunidad [...] su actividad», el orador critica ese tipo de

44. *Epist.*, carta a Bernardo Maria Giacco, 25 de octubre 1725, p. 114.

45. *Ibidem.*

46. *SN44*, § 1106.

47. «En esta ciudad donde considero haberla entregado [la *Ciencia nueva* de 1725] al desierto», dijo a Giacco (*Epist.*, carta a Bernardo Maria Giacco, 25 de octubre 1725, p. 113).

48. *Ibidem.*

49. *Epist.*, carta a Bernardo Maria Giacco, 25 de octubre 1725, p. 114.

persona que «no aporta nada de suyo a este patrimonio común» y, cosa aún peor, desaprueba, perjudicando a la sociedad, «lo que en ella hay de *original*», y «con diente maligno desgarrar y despedaza la obra de otros»⁵⁰.

En la carta a Lorenzo Corsini, que acompañaba la entrega de la *Ciencia nueva primera*, Vico se presentaba como uno más de los «*ejemplos infelices de los ingenios* que habían intentado *nuevos y grandes descubrimientos*»⁵¹. Lo que él mismo había padecido en sus propias carnes y de lo que se había quejado mucho en las cartas a Giacco, correspondía a algo que, ya en aquel tiempo, representaba una constante de la cultura napolitana, o sea, agredir con rumores maliciosos y sin fundamento «a hombres de altísimo entendimiento y erudición totalmente propia [...] que no buscan otra cosa sino proporcionar a la República de las Letras obras inmortales»⁵² y que daban al público obras llenas de «*novedades* totalmente discordes con sus opiniones preconcebidas»⁵³.

En el segundo libro de su *Recherche*, Malebranche analiza los orígenes de esta malvada costumbre de los literatos. Discutiendo «las razones por las que se prefiere seguir a la autoridad [...] en lugar de emplear el espíritu propio», él recuerda que por en que atañe a las cosas de fe, por ejemplo, que se basan en la «tradición» y la «antigüedad» de los argumentos, «novedad» y «verdad» no encuentran un acuerdo fácil.

Lutero, Calvino, y otros habían innovado, y se equivocaron, así que Galileo, Harvey y Descartes se equivocan en lo novedoso que dicen. La doctrina de la impanación de Lutero es nueva y falsa y, por lo tanto, la circulación de Harvey es falsa porque es nueva⁵⁴.

Malebranche cree que las personas están acostumbradas a admitir las cosas antiguas y considerarlas más sabias y claras por el mero hecho de estar lejos de ellas, y, además, tienen la costumbre de rechazar lo que es nuevo, como si esto pudiera confundirlos por estar ellas demasiado cerca. Es nuestra mayor o menor distancia de las cosas que nos persuade a creer en la superioridad de los antiguos. Por tanto, como se confunde la verdad con lo antiguo, a primera vista “innovar” parece ser lo mismo que equivocarse⁵⁵.

50. *Orat. III*, p. 129; cursiva mía.

51. *Epist.*, carta a Lorenzo Corsini, 15 de diciembre 1725, p. 120; cursiva mía.

52. *Epist.*, carta a Bernardo Maria Giacco, 25 de octubre 1725, p. 114.

53. *Epist.*, carta a Bernardo Maria Giacco, 12 de octubre 1720, p. 89; cursiva mía.

54. N. MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, texto crítico, presentado y anotado por G. Rodis-Lewis, Gallimard, París, 1979, pp. 212-213.

55. *Ibid.*, p. 213.

3. EL «POETASTRO DE LA NATURALEZA»

Presentando este estado de cosas en la Oración de 1701, Vico hacía referencia a una polémica más antigua, en la que no había participado directamente, y que se refería a la recepción de obras que contenía novedades en la ciudad de Nápoles. Él afirma que el mismo Descartes había sido víctima de esta crítica carente de *honestidad* y que nada aporta al patrimonio común de las Letras, rozando la pura maledicencia. Vico recuerda Descartes llegó a ser llamado injustamente por ciertos literatos «poetastro de la naturaleza [*naturee poëtastrum*]]»⁵⁶. Efectivamente el periodo en que Vico dijo pronunció estas palabras coincidía, en Nápoles, con la decadencia de los *Investiganti*, parcialmente provocada por la dura polémica del padre jesuita De Benedictis contra las novedades que llegaban desde el otro lado de los Alpes siendo bien acogidas en el sur de Italia por el grupo de los intelectuales en torno a Tommaso Cornelio.

La suposición de que Descartes había sido una especie de «poetastro de la naturaleza», para quien la física era como una «fabula del mundo», ejerció cierta influencia en los jesuitas, como aclaran las cartas del padre De Benedictis, publicadas bajo el seudónimo de Aletino. En la tercera carta escrita «contra Descartes, creído superior a Aristóteles» y dirigida a Leonardo de Capua⁵⁷, uno de los fundadores, en 1663, de la *Accademia degli Investiganti*, la principal alegación contra Descartes era el haber inventado por medio de su ciencia un mundo diferente al natural y sumamente ficticio.

Esta crítica dejó patente la admiración del censor hacía el francés y también jesuita, Gabriel Daniel, autor de un *Voyage du monde de Descartes* (1690), que el propio De Benedictis tradujo al italiano por primera vez⁵⁸. Probablemente haciendo referencia a Daniel De Benedictis dijo que «el discurso [...] más común que circula entre sus compatriotas [...] glorifica el pensamiento de aquel que por primera vez lo [a Descartes] llamó otro Colón». Gabriel parecía haber entendido mejor que cualquier otro el espíritu de la ciencia de cartesiana. La comparación con Colón, que choca con la buena regla de conducta de los literatos, es satírica, puesto que este había descubierto a los

56. *Orat. III*, p. 129.

57. B. ALETINO, «Lettera Terza Apologetica: Contra il Cartesio creduto da più Aristotele. Al Signor Linardo di Capoa», en *Id.*, *Lettere Apologetiche in difesa della Teologia Scolastica, e della Filosofia Peripatetica*, Giacomo Raillard, Nápoles, 1694.

58. G. DANIEL, *Viaggio per lo mondo di Cartesio, con seco la sua continuazione*, Giovan Battista Franchelli, Génova, 1703.

europeos nuevas partes de la naturaleza, dando a conocer «nuevos mundos», mientras que el otro, que quizás gozaba de una fama aún mayor entre los cultores de la modernidad, se distinguía por la representación fantástica del mundo físico y por imaginar un mundo irreal. «Renato parece haber ideado un mundo a partir de sí mismo y haberlo construido todo desde el principio [*di pianta*]», a empezar desde cero, delatándose como «un descubridor no solo de nuevas tierras y mares», a la manera de Colón, sino también «de nuevas estrellas y nuevos cielos, tan admirables como los primeros», comportándose más a la manera de un «Creador»⁵⁹. Del mismo modo, Huygens, en una carta a Bayle, había empleado el término «novela» para referirse a la física de Descartes, acusándola de ser «pura invención, fruto de la *fantasía*, más que de un ponderado análisis científico»⁶⁰.

Las contestaciones que llegaron a continuación en defensa de Descartes y Capua, originadas en el mismo ambiente napolitano, perfilan bien la dialéctica que hay detrás de la recepción de las ideas de los *novatores*. En su *Risposta alla terza lettera*, Grimaldi⁶¹ argumenta para demostrar la rectificación de las interpretaciones de De Benedictis, que a menudo llegaban a conclusiones ciertas acerca de la filosofía natural de Descartes, que gustaron mucho a la intelectualidad napolitana. El error del jesuita había sido confundir la «novedad» con la violación de la «tradición» y, por tanto, con el error y la irracionalidad, tal como había sugerido Malebranche. De hecho, él nunca había tenido la intención de «manifestar el mérito de Renato y su doctrina», sino más bien la de «transformarlo en algo ridículo [*ridevole*]». El padre actuaba de manera idéntica a ese «tipo ideal» esbozado por Vico en su Oración, y habría podido incluso inspirarlo muy pertinentemente, o sea calumniando precisamente lo que representaba un «avance» en las obras de los otros, profiriendo maledicciones según las cuales los progresos hechos por los filósofos, por el mero hecho de ser novedades, serían incluso falsos. Grimaldi le reprocha justo esta mala fe, puesto que «el infeliz Apologista no se da cuenta de que esta burla suya», la de llamar a Descartes poetastro, «se vuelve, a pesar suyo, en

59. ALETINO, *op. cit.*, p. 118.

60. G. DE LIGUORI, *L'Ateo smascherato: immagini dell'ateismo e del materialismo nell'apologetica cattolica da Cartesio a Kant*, Le Monnier, Florencia, 2009, p. 48.

61. C. GRIMALDI, *Risposta alla Terza Lettera Apologetica contra il Cartesio creduto da più d'Aristotele di Benedetto Aletino. Opera in cui dimostransi quanto salda e pia sia la filosofia di Renato delle Carte; e perché questo si debba stimare più d'Aristotele*, Sebastiano Hecht, Colonia, 1703.

gloria de aquel valiente hombre». De Benedictis ve problemas allí donde los *novatores* ven soluciones. Grimaldi, al contrario, piensa que es

cosa digna de ingenio excepcionalmente singular y grande saber idear principios puros; los cuales, como si fueran imaginarios, son tan coherentes entre sí e están tan implicados con sus consecuencias que, consecuentemente, pueden, con gran claridad, explicar y dar razón de todos los fenómenos que acontecen en este gran Universo, tanto los ordinarios, como los extraordinarios⁶².

El hecho de que la física cartesiana no fuera más allá de una ficción de la mente, algo en lo que De Benedictis contaba con el acuerdo del mismo Grimaldi, exigía de partida que se abandonara el concepto clásico de verdad tal y como lo definió San Tomás, o sea como «adecuación entre el intelecto y las cosas, [...] donde las cosas representan la regla y la medida del entendimiento»⁶³. Para el científico, el caso de la física parecía demostrar especialmente la no adecuación entre las cosas que nos afectan desde fuera y la percepción que la mente tiene de ellas. Desde el punto de vista de la «cosa pensante», es el espíritu (el “ingenio”) el que es la causa de las cosas en la idea, o podría serlo, relacionándose con ellas como su regla y medida, posibilidad ya considerada por Tomás, pero tan solo en el caso de Dios, artífice máximo⁶⁴, y jamás en relación con el ser humano.

Hay toda una bibliografía que considera que esa fue la perspectiva a través de la cual el pensamiento de Descartes fue recibido por los primeros *Investiganti*. La principal característica de esta recepción ha sido la de buscar el método correcto para filosofar no en el *Discurso* cartesiano, donde se esperaba encontrarlo, sino en la *Dióptrica*⁶⁵, intentando inspirarse no en la exactitud de los “geómetras”, sino en el método hipotético-deductivo de los “astrónomos”, que, como leemos en los *Progymnasmata* de Cornelio, «a partir de diferentes hipótesis entre ellas absolutamente *divergentes* suelen alcanzar el conocimiento de la estructura del cielo y del curso de la estrellas»⁶⁶. Fue afron-

62. *Ibid.*, p. 27.

63. T. DE AQUINO, «Cuestión 21: sobre la justicia y misericordia de Dios», en ID., *Suma de Teología*, presentación de D. Byrne, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 2001, p. 165.

64. *Ibidem*.

65. E. LOJACONO, *Immagine di René Descartes nella cultura napoletana dal 1644 al 1755*, Conte editore, Lecce, 2003.

66. CORNELIO, en LOJACONO, *op. cit.*, p. 29.

tando a Descartes como «poeta de la naturaleza» que la generación de Cornelio y Capua introdujo en la cultura científica meridional el empleo de las hipótesis físicas. Estamos acostumbrados a oír que las obras del pensador francés llegaron a Nápoles gracias a Cornelio, que las había traído de los viajes eruditos que había hecho a lo largo de Italia en los años cuarenta del siglo XVII. Para una entera generación de intelectuales napolitanos, convencida del declino del aristotelismo, lo que Cornelio traía en sus maletas, más que un sistema de pensamiento era una nueva imagen del mundo material, formada por figuras en movimiento, una renovada concepción de la naturaleza, apta no solo para acabar con los ya anticuados peripatéticos, sino también, en mejores condiciones, para guiar la ciencia en la resolución de los persistentes problemas concretos de Parténope⁶⁷.

De Benedictis entiende bien lo que hay de nuevo y revolucionario en el cartesianismo. El problema es que para él nunca se trató de ver si aquellas ideas eran correctas o no, tan solo buscaba disfrazar sus méritos con la máscara del error y la impiedad. Por lo tanto, la de De Benedictis parecía una de aquellas «voces [...] travestidas con una piedad simulada, que en el fondo esconden una voluntad cruel de opresión»⁶⁸, que enseguida se iban a escuchar en la ciudad en relación con la *Sinopsis* viquiana, como leemos en la correspondencia con Giacco. Censurar a Descartes por «inventar la propia» física no era nada más que uno de los «infelices esfuerzos del Alentino», un esfuerzo infeliz porque, de hecho, no disminuía ni aumentaba de una coma las premisas o las conclusiones del filósofo, a pesar de afectar mucho a su credibilidad en la comunidad. De Benedictis había acusado a Leonardo di Capua de pirronismo, intentando así perjudicarlo. De igual manera, «declarando que él era [...] un apéndice de Epicuro», no quiso hacer otra cosa más que «atentar contra el honor y la piedad de Descartes»⁶⁹. Causando consecuencias duraderas, este tipo de literatos vulneraba la buena fama de los autores y desaconsejaba estudiarlos seriamente a un público cada vez más acostumbrado a las facilidades, como la de aprender filosofía rápidamente empleando “Manuales” y “Compendios”.

Llama la atención la repetición de la metáfora de la «bestia» insociable – muy presente en la correspondencia de Vico, como hemos visto– en estas

67. Cfr. P. GIRARD, «Comme des Lumières jamais vues», *Matérialisme et radicalité politique dans les premières Lumières à Naples (1647-1744)*, Honoré Champion, París, 2016.

68. *Epist.*, carta a Bernardo Maria Giacco, 27 de octubre 1721, p. 98.

69. GRIMALDI, *op. cit.*, p. 98.

páginas de Grimaldi. En efecto, él definió al crítico jesuita como una fiera salvaje, aún peor que las «víboras venenosas», puesto que estas «cesan de ser venenosas y mortíferas después de haber consumido el veneno con otros mordiscos, aunque no se hayan librado de la rabia». De Benedictis, al revés, se parecería más a un «mastín rabioso, [...] cuyos mordiscos son tanto más dañinos, cuantas más veces muerde»⁷⁰.

4. CIERTAS «DEBILIDADES Y ERRORES DE ENTONCES»

En Nápoles, la República de la Letras se corrompía por la dificultad del entorno en dar la bienvenida a los *novatores*, atacados por su impiedad, ateísmo, malas costumbres etc. La biografía de Nicolini⁷¹ nos presenta a un Vico atento a la introducción de la modernidad en Nápoles, aún más de lo que induce a creer el relato de la *Autobiografía*⁷². Puesto que todavía era muy joven en la época de su muerte, Nicolini ve difícil que Vico hubiera conocido personalmente a Cornelio, y además duda que frecuentara la casa de Leonardo di Capua⁷³. En esto Vico parecía imitar a Descartes fingiendo una historia «para destacar solamente su filosofía [...] y rebajar todos los otros estudios»⁷⁴, en particular aquellos que desde la juventud lo ponían en relación con ciertos

70. *Ibidem*.

71. F. NICOLINI, *La giovinezza di Giambattista Vico*, G. Laterza & Figli, Bari, 1932.

72. Paolo Rossi nota que la insistencia de Vico en hablar en la *Autobiografía* de su autodidactismo, la descripción de los años de en Vatolla, aislado y encerrado en las letras, lejano de las sectas y modas filosóficas de Nápoles, el hecho de sentirse como un extranjero cuando regresa, el absoluto silencio acerca del poema lucreciano de su juventud, todo ello unido a la insistencia en interpretar en clave platónica todas sus experiencias intelectuales «permite afirmar sin alguna duda [...] que Vico, en aquel escrito, desplazaba atrás en el tiempo juicios, posiciones y evaluaciones propios de la edad madura, atribuyéndolos a la juventud» (P. ROSSI, *Le sterminate antichità. Studi vichiani*, Nistri-Lischi, Pisa, 1969, p. 16).

73. En el comentario que entregó a Gentile acerca del primer capítulo de sus *Studi vichiani*, Nicolini fue directo en la indicación de las evidencias del capuismo literario de Vico. El comentario de Nicolini ha sido publicado en la nota que cierra el capítulo. En relación a Capua, Nicolini dijo: «Puedo afirmar con seguridad que en su juventud Vico fue un 'capuista' ferviente [...] a) la prosa juvenil de Vico (periodo, construcción, terminología y estructura de la oración) se modela precisamente a partir de aquella de Leonardo di Capua; b) hasta el 1715-17 Vico es tan capuista (al menos literariamente) que modeló su *Vita di Antonio Carafa* sobre el ejemplo de la *Vita di Andrea Catelmeo* de Di Capua» (G. GENTILE, *Studi vichiani*, Sansoni, Florencia, 1968, pp. 92-99).

74. *Autobiografía*, p. 113.

grupos y escuelas de pensamiento, como la de Capua, por ejemplo. A pesar de las justas reservas de Rossi acerca de la autobiografía, lo cierto es que incluso en la *Autobiografía* Vico admite haber leído las obras de los modernos y nos informa de su amplia difusión en la ciudad natal, donde «el elogio de un gran filósofo era: este entiende las *Meditaciones* de Renato»⁷⁵. Se puede decir que su epistolario ayuda a desenterrar y aclarar una parte relevante de lo que él pretendía «rebajar» y hacer desaparecer de la historia de su vida.

En la carta a Giacco de 1720, el autor de la *Sinopsis* reconocía tener una cierta fama en Nápoles desde su juventud y que parecía persistir durante décadas influyendo en la recepción de sus ideas. En su ciudad, explica a Giacco, todos lo conocían «desde que [...] era muy joven» y se acordaban de él por causa de algunas «debilidades y errores de un tiempo». En tono de confesión, admitía que estas faltas eran del tipo que «con mayor severidad percibimos en los otros», y por eso «con mayor fuerza se quedan fijados en nuestra memoria», convirtiéndose en «criterios para juzgar todo lo bueno y acabado que otros puedan hacer»⁷⁶. Un breve pasaje de la *Autobiografía* ayuda a aclarar cuál era esa mala reputación. Cuando cuenta la feliz ocasión del contacto con Domenico d'Aulizio, entonces colega en la universidad, añade que el mismo Aulizio

hasta aquel momento había tenido mala opinión de Vico, no por culpa suya, sino porque había sido amigo de los literatos que habían integrado el partido de Capua en contra de d'Aulizio en una gran polémica literaria que, mucho tiempo antes, había incendiado Nápoles⁷⁷.

Es plausible que el pasaje de la carta a Giacco y el de la *Autobiografía* tengan el mismo tema o que tenga alguna conexión entre ellos.

Lo que Ausilio sabía acerca de la juventud de Vico, o sea que había formado parte del «partido de Capua», lo cual, por razones personales, le provocaba una gran antipatía hacia él, explica el recuerdo que sus conciudadanos tenían de Vico. Es muy probable que, al igual que Ausilio, muchos otros profesores y literatos de la ciudad consideraran a Vico como un partidario de Capua, quien, junto a Cornelio, había fundado la Academia científica de los *Investiganti* y había sido uno de los principales promotores de la modernidad en el sur de Italia, siendo duramente criticado por De Benedictis y defendido

75. *Ibidem*.

76. *Epist.*, carta a Bernardo Maria Giacco, 12 de octubre 1720, p. 89.

77. *Autobiografía*, p. 125.

por Grimaldi. Por lo tanto, este acontecimiento pone a Vico en relación con la historia de las ideas en Nápoles y demuestra su vinculación con la cultura probabilista y materialista que los poderes eclesiásticos acusaban de escepticismo y ateísmo.

Testimonios textuales semejantes ayudan a demostrar el aspecto estrechamente alegórico del aislamiento filosófico de Vico. En particular los dos textos que acabamos de ver lo ponen en relación, a lo largo de su juventud, con el movimiento de renovación intelectual de mediados del siglo XVII, con el que se habían comprometido literatos, filósofos, físicos y juristas entusiastas de Descartes, Gassendi y del mecanicismo de la nueva física y medicina. Este movimiento acabó con un proceso por ateísmo (1688-1697)⁷⁸, en el que, como es bien conocido, fueron involucrados dos amigos cercanos a Vico (De Cristofaro y Giannelli), en un momento no precisable a lo largo de los nueve años que Vico pasó lejos de Nápoles, en el Castillo de Vatolla. Rak incluye la amistad con los acusados en el conjunto de aquellos «errores» y «debilidades» contados en la carta a Giacco, suponiendo que así Vico confiara al fraile capuchino su relación con los ateístas procesados en Nápoles. La personalidad de Giacco y el tenor de las cartas, cuyas copias Vico insistía en hacer circular entre los más cercanos, tenían la virtud de evitar la atención de las malas compañías de la juventud para poner en evidencia la nueva obra jurídica para así promocionarse dentro de la universidad. Mencionándoselos al sacerdote, Vico buscaba una especie de absolución pública de sus pecados de juventud y un nuevo comienzo⁷⁹.

La llamada «polémica literaria» a la que Vico se refiere en la *Autobiografía* y que empezó siendo una disputa de carácter científico sobre la visión del arcoíris, iba a producir un lamentable intercambio de ofensas en forma de «sátiras muy mordaces» por parte de ambos lados de la contienda, sobrepasando de tal manera los límites del respecto que la autoridad real tuvo que intervenir para acabar con la disputa. Este caso es un ejemplo notable del *ethos* de la Nápoles de los literatos, que transforma rápidamente las divergencias científicas en ataques personales.

78. Cfr. L. OSBAT, *L'Inquisizione a Napoli. Il processo agli ateisti (1688-1697)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1975.

79. M. RAK, «Storia di un 'avvallo' filosofico: Vico, B.M. Giacco e l'Ordine Cappuccino», *Bollettino del centro Studi Vichiani*, 3 (1973), pp. 167-169.

Según Niccolò Amenta, su biógrafo del siglo XVIII, todo empezó por una conversación privada que Capua mantuvo con sus alumnos, entre los que estaba el mismo Vico. Amenta narra que Capua,

hablando un día acerca del arcoíris [...] y de cómo esta apariencia se forma, entre otras cosas y en contra de la opinión de Aristóteles, defendió que podía tratarse de una visión entera y completa de la forma de un círculo⁸⁰.

Por tratarse de una cosa nueva y contraria a lo que se había pensado hasta aquel momento, la afirmación de Capua despertó el entusiasmo del pequeño y selecto auditorio, llegando así a los oídos de varios napolitanos y especialmente de Aulisio, conocido partidario de los antiguos y defensor del aristotelismo.

La polémica comenzó cuando Aulisio publicó un “epigrama” y, después, una “sátira”, transformando, por la agitación que habían despertado, los descubrimientos de Capua y las premisas de su novedad en un asunto menor y sin importancia. D’Andrea describió esta dinámica disfuncional de las disputas literarias de la siguiente manera: «de la maledicencia se pasaba a las acusaciones, de las acusaciones a las imposturas, y de las imposturas a las declamaciones públicas»⁸¹. Esta descripción, al menos en el caso de la polémica de Aulisio, queda confirmada por el biógrafo Amenta, que comenta

Esa fea costumbre de nuestros ciudadanos, por la que, si alguna vez alguien se gana la estima de los hombres por haber escrito alguna cosa digna de admiración, [...] dirigen contra su gloria numerosas invectivas y procuran aplastarlo y humillarlo con calumnias y sátiras deshonestas⁸².

La polémica en torno a las novedades de Capua acerca del arcoíris iba a dar a Vico un largo material para reflexionar sobre la dinámica de las letras en su Nápoles, contribuyendo al diagnóstico que hizo en sus oraciones y epístolas. Es posible que la tuviera en mente, por ejemplo, cuando, en la tercera Oración, se refiere a «mofas satíricas» y «puñaladas por la espalda»⁸³, denunciándolas como comportamientos contrarios a la buena fe que corroen las relaciones humanas y la República.

Traducción del portugués por Marco Carmello y Alfonso Zúñica García

80. N. AMENTA, *Vita di Lionardo di Capoa detto tra gli Arcadi Alcesto Cilleneo*, Venecia, 1710, p. 23.

81. F. D’ANDREA, «Apologia in difesa degli atomisti», en A. Borelli (ed.), *D’Andrea atomista. L’Apolo-gia e gli inediti nella polemica filosofica della Napoli di fine Seicento*, Liguori, Nápoles, 1995, p. 60.

82. N. AMENTA, *op. cit.*, p. 24.

83. *Orat. III*, p. 135.

LA «DISCIPLINA DE LOS CUERPOS Y DE LOS TEXTOS»: EDWARD W. SAID, LECTOR DE VICO

Fabrizio Lomonaco
Universidad de Nápoles «Federico II»

RESUMEN: Partiendo de la definición crítica del “humanismo” en Said y de sus fuentes de crítica literaria (Auerbach) y de teoría política (Gramsci), este estudio intenta mostrar la originalidad de la aproximación de Said a Vico, en la medida en que los “textos” resultan reclamados para los contrastes y las luchas de donde emergen. El filósofo napolitano reconoce la centralidad de las “vulgares” circunstancias físicas de la propia biografía intelectual y de las fábulas antiguas, estropeadas y corrompidas, como las recibidas de Homero. Para el estudioso americano de origen palestino recorrer la historia de la cultura en perspectiva filológica significa reconstruir los lazos entre tradiciones diversas y antagónicas como aquellos entre mundo árabe, hebreo y cristiano contra la distorsión de los documentos sagrados y profanos cotidianamente operado por los lenguajes del poder y de los medios.

PALABRAS CLAVE: E.W. Said, G. Vico, cuerpo, filosofía, literatura, Fabrizio Lomonaco.

ABSTRACT: Starting from Said’s critical definition of ‘humanism’ and its sources in literary criticism (Auerbach) and political theory (Gramsci), this study aims to show the originality of Said’s approach to Vico insofar as the ‘texts’ are referred to the contrasts and struggles from which they emerged. The Neapolitan philosopher recognises the centrality of the ‘vulgar’ physical circumstances of his own intellectual biography and of the ancient fables, marred and corrupted, such as those received from Homer. For the American scholar of Palestinian origin, retracing the history of culture from a philological perspective means reconstructing the interweavings between different and antagonistic traditions such as those between the Arab, Jewish and Christian worlds against the distortion of sacred and profane documents daily operated by the languages of power and the media.

KEYWORDS: E.W. Said, G. Vico, Body, Philosophy, Literature, Fabrizio Lomonaco.

Recibido: 07/07/2023. Aceptado: 30/08/2023.

NOTA EN MEMORIA DE GIUSEPPE CACCIATORE

Cuando he elegido dedicar atención y estudio al Vico del conocido filólogo y crítico literario Edward W. Said (1935-2003), he comenzado naturalmente la indispensable exploración y estudio de los textos del pensador americano de orígenes palestinos y de la correspondiente literatura crítica. En ella destaca el nombre de Giuseppe Cacciatore, fallecido hace poco más de dos meses y al cual quiero dedicar este trabajo.

A la tierra de España se refieren muchos intereses científicos de Peppino, llamado a los estudios hispanoamericanos y asiduo correspondiente de los *Cuadernos sobre Vico*, fundados en Sevilla y todavía bastante activos, gracias a los expertos cuidados del querido amigo y colega, José Manuel Sevilla. Pero mi recuerdo es síntoma de un contacto periódico con Peppino (desde los años de mi estudiantado en Doctrinas políticas y de Historia de la filosofía, a aquellos de la madurez del colega menor en los largos años felices y en los extraños de “turbulencia” académica que quizá nunca se han alejado), al cual algunos meses antes de morir le había hablado de mis lecturas sobre Said, recibiendo un complacido asentimiento de quien lo había introducido en el debate filosófico y político italiano de finales de los años noventa, promoviendo, en 2016, una tesis de doctorado (Scalercio) e interviniendo, antes ya, en 2011, con un notable ensayo aquí abajo recordado que, a mi entender, contiene algunos hilos conductores de los intereses maduros de Cacciatore, estudioso de Vico y de Kant, de Dilthey, Auerbach y Cassirer, y teórico así de un nuevo “humanismo”, crítico con la metafísica tradicional, llamado a retomar la línea laica de una reflexión sobre lo humano, sobre la objetivización de la vida en los sistemas de cultura y de las formas sociales. Lo que justifica también el interés por el “humanismo civil” de Said, vivido en una familia palestino-egipcia y teórico de una “filología viviente” entre la “crítica democrática” y la experiencia político-cultural del “exilio”, el factor de un empeño ético y civil a la altura de nuestros tiempos y de los de Peppino, agudo estudioso de los procedimientos de racionalización y de sus actuales transformaciones a la búsqueda de los nexos entre la formalización de los derechos y su historicidad concreta en los actuales procesos de migraciones y contaminaciones culturales.

* * *

La incidencia de Vico sobre la obra de Said merece ser profundizada incluso después del trabajo de jóvenes y expertos estudiosos en los últimos decenios¹. La crítica a la epistemología moderna y al orden mundial eurocéntrico, descrita en los volúmenes sobre *Orientalismo* (1978) y *Cultura e imperialismo* (1993), ha sido remitida a las influencias de Antonio Gramsci y de Foucault, no siempre reconociendo cuánto los intereses por el «humanismo crítico» le habían conducido al estudio de la obra del filósofo-filólogo napolitano desde los inicios de los años sesenta, tras su tesis de doctorado sobre Joseph Conrad (1964).

En las conferencias impartidas en la Universidad de Columbia pocos años antes de morir, el profesor de Literatura comparada, tras el colapso de las «torres gemelas» en 2001, reivindicaba la posibilidad de criticar el humanismo en sentido constructivo. Insistía, en efecto, en la urgencia de depurarlo de la tradicional dimensión retórica, doctrinaria y “museal”, para convertirlo en un instrumento de «comprensión de la historia humana como un proceso continuo de autocomprensión y autorrealización»². En el contexto académico estadounidense que había visto rehabilitadas las categorías de una ideología agresiva e imperialista, los escritos y el lenguaje de Said se distinguen por el neto rechazo de una visión eurocéntrica y elitista y la consecuente propuesta alternativa de un humanismo cosmopolita que, asistido por un uso correcto de la «filología histórica», sea capaz de asegurar una «crítica democrática», «producto [...] de la energía humana para la emancipación y la difusión de la cultura», proceso abierto de comprensión hasta el error, porque «no existe errada interpretación que no pueda ser revisada, modificada, invertida»³. La *crítica*

1. Me refiero a las páginas de Giuseppe Cacciatore, Andrey Isérov y Mauro Scalercio, citados aquí, *infra*.

2. E.W. SAID, *Humanism and Democratic Criticism* (2004), trad. it. de M. Fiorini, Il Saggiatore, Milán, 2007, p. 56.

3. *Ibid.*, pp. 40, 51. «El humanismo es crítica, crítica directa al estado actual de las cosas, fuera y dentro de la universidad [...] que extrae su fuerza y su relevancia del propio carácter, secular y abierto» (*ibid.*, p. 51). El humanismo es pues «el ejercicio de las facultades de cada uno, a través del lenguaje, para comprender, reinterpretar y ponerse a prueba con los productos de la lengua en la historia, en otras lenguas y en otras historias»; es «un medio para interrogar, poner en discusión y reformular lo que se nos presenta bajo la forma de certezas ya mercantilizadas, empaquetadas, depuradas de todo elemento controvertido y acriticamente codificadas. Incluso aquellas contenidas en las obras maestras archivados bajo la rúbrica de “clásicos”» (*ibid.*, p. 57). Sobre estos juicios, véase el agudo comentario de G. CACCIATORE (*Verità e filologia. Prolegomeni ad una teoria critico-*

es, pues, el «corazón palpitante de tal humanismo»⁴ alejado de la nostálgica evocación del pasado por explícito rechazo de cualquier hipótesis esencialista o preconstituida y dogmática fijeza; defiende la pluralidad de las «construcciones» culturales y relanza la democracia para el presente y el porvenir. En el fondo está la centralidad del intérprete, sujeto finito, agente e interrogante en la historia, cual dimensión constitutiva de lo humano «hecha por acciones [...] que le confieren sentido»⁵. En el conocimiento y en la práctica de tipo humanista, el componente subjetivo no puede nunca declinar, porque la comprensión es un proceso que nace de la existencia inmersa en las cosas, expresada en el relato, en el que ideal y real se distinguen por contribuir a la reconstrucción filosófica de «este mundo de naciones que ha sido hecho por los hombres» objeto de la *Ciencia nueva*⁶.

Contra el radicalismo tecnocrático, cientificista y antisocial de cierta filosofía postmoderna de matriz estructuralista, lejos de las ideologías del final de la historia, se debe retornar a Vico, pero sobre las espaldas de un crítico literario autorizado, Erich Auerbach. A partir de este filólogo-historiador, «el principal y más profundo alumno literario de Vico»⁷, Said, en 1975 empieza a compartir el concepto de filología como ciencia histórica, central en el autor de la *Philologie der Weltliteratur* (1952). El interés por la comprensión de la

storicistica del neumanesimo, <http://riviste.unimi.it/index.php/noema>, n. 2, 2011, pp. 1-15) también a propósito de los fenómenos de migración y de contaminaciones culturales que han atropellado y todavía atropellan a todas las naciones y los pueblos juntos *outsider* y al mismo tiempo *insider* respecto a una cierta tradición (p. 12).

4. E.W. SAID, *Humanism and Democratic Criticism*, cit., p. 74.

5. *Ibid.*, p. 40. Ya en *Orientalismo* la tesis del humanismo fundado sobre la historicidad y la politicidad del mundo humano estaba enunciada con referencia directa a Vico, para aclarar la dimensión intelectual y material (territorial) de las representaciones culturales de Oriente y Occidente, definiendo, más en general, el carácter social e histórico de la geografía: «Debemos tomar muy en serio la observación de Vico de que los hombres son los artífices de su historia, y de que lo que pueden conocer es cuanto ellos mismos han hecho, para trasponerla a un plano geográfico: como entidades geográficas y culturales, además de históricas, “Oriente” y “Occidente” son el producto de las energías materiales e intelectuales del hombre» (E.W. SAID, *Orientalism* ([1978], trad. it. de S. Galli, Bollati Boringhieri, Turin, 1991, p. 7). Sobre este tema véase M. SCALERCIO, *Umanesimo e storia da Said a Vico. Una prospettiva vichiana sugli studi postcoloniali*, introd. de G. Cacciatore, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2016, pp.73-75.

6. VICO, *Principios de Ciencia nueva. En torno a la naturaleza común de las naciones*, en esta tercera edición corregida, aclarada y notablemente ampliada por el mismo autor (1744). Volumen I, introducción y traducción de J.M. Bermudo, Ediciones Orbis S.A., Barcelona, 1985, p. 142.

7. E.W. SAID, *Beginnings. Intentions and Method*, Basic Books Inc. Publishers, Nueva York, 1975, p. 363.

unidad de la historia implica directamente al mundo humano en su multiplicidad⁸; no es mera recogida de testimonios para conservar, sino una verdadera práctica hermenéutica que particularmente analiza «las condiciones de su nacimiento y la dirección asumida por sus efectos», reconociendo las «relaciones históricas entre formas del pensamiento, formas del sentir y formas de la expresión»⁹.

De Auerbach, Said comparte también la crítica a aquellas posiciones que separan la obra de la irrepetible individualidad que las ha creado. Así, la filosofía es atraída por la filología en cuanto estudio de los documentos y de los contextos histórico-políticos en una comunidad de testimonios que establecen lecturas independientes, como documentan los «textos sagrados» de las religiones de Oriente y de Occidente. La vocación plural del «nuevo humanismo» contribuye a cualificar y a extender el dato cognoscitivo, según un método que busca lo *verdadero* en lo *cierto* de la historia de los hombres, en un proceso creativo, renovado por la búsqueda de los significados de las palabras. El autor de *Mimesis* ha elaborado una original teoría del texto, fundada sobre la historicidad de su lenguaje, abierto a la comprensión multilateral pero enraizado en la constitutiva capacidad de crear y explicar conocimientos.

El comentario de Said a las tesis de Auerbach madura en las páginas de *Historia, Literatura y Geografía* (1995), para comprender, también a la luz de la lección de Gramsci, el mundo social y sostener que «la filología historicista [...] es la *disciplina* que, desde la superficie de las palabras, hace emerger la vida de una sociedad, por como fue *sumergida* por el arte del gran escritor»¹⁰.

8. E. AUERBACH, *Philologie der Weltliteratur* (1952), trad. it. en E. AUERBACH, *San Francesco, Dante, Vico ed altri saggi di filologia romanza*, Editori Riuniti, Roma, 1987, pp. 159-171; pp. 163 y ss.

9. E. AUERBACH, *Prefazione* a ID., *Vier Untersuchungen zur Geschichte der französischen Bildung* (1951), trad. it. en E. AUERBACH, *Da Montaigne a Proust*, Garzanti, Milán, 1973, p. 255.

10. E.W. SAID, *History, Literature and Geography* (1995), y después en E.W. SAID, *Reflexions on Exile and Other Essays* (2000), trad. it. al cuidado de M. Guareschi y F. Rahola, Feltrinelli, Milán, 2008, pp. 507, 509. Sobre la matriz gramsciana de “hegemonía” y “filología viviente” remito a G. CACCIATORE, *Introduzione* a M. Scalercio, *Umanesimo e storia...*, cit., p. X. Si la fuente Gramsci se concibe como «corrección filosófica» de la dependencia del sujeto de la impersonalidad del foucaultiano «orden del discurso» (M. GATTO, «Da Vico a Gramsci: Said e la lettura discorsiva della storia», *Critica marxista*, 3-4 (2011), pp. 88-96; p. 95), serviría, a mi juicio, también para reflexionar acerca de cuánto el uso de la categoría de «hegemonía» resulta demorado y ciertamente contradictorio con respecto a las consecuencias sociales y políticas del «humanismo» de Said como «crítica democrática». No por casualidad Gatto, retomando la definición de orientalismo desde el punto de vista “hegemónico”, observa que «cualquier afirmación hegemónica,

La lección de los dos grandes maestros del siglo XX dirige la atención sobre la «materialidad» del texto, sobre su ser mundano y secular, circunscrito en la dimensión histórica de los *hechos*. A las hipóstasis de la lógica se opone un pensamiento expresado en palabras portadoras de realidad, de una realidad también oculta que resiste, porque existe en una «materialidad» autónoma de toda superestructura. Aquí está la raíz de la nueva filosofía del «heroísmo filológico» de Vico, que no reduce la filosofía a método, sino que la activa como estructuración de los conocimientos en las condiciones sociales de lo humano¹¹.

Said fue lector de la *Ciencia nueva* de 1744 en italiano (en la edición einaudiana de 1990, basada en la de las *Opere* publicadas por Nicolini en 1953) y en latín (en la versión de 1854 editada por Giuseppe Ferrari), no sin utilizar la traducción inglesa de la *opus maius* y de la autobiografía publicada por Thomas Goddard Bergin y Max Harold Fisch. Entre las páginas directa e indirectamente dedicadas al filósofo napolitano merecen atención las recogidas en *Beginnings*, tendentes, ante todo, a distinguir entre orígenes (divinos) e inicios (históricos, seculares con implícitos retornos y repeticiones siempre históricamente *hechos* y, por ello, producciones de «diferencia»)¹², a fijar temáticas elaboradas en sucesivas intervenciones: la distinción entre la historia sagrada (de los hebreos) y la profana (de los gentiles), la idea del texto como práctica inventiva y no pura racionalidad discursiva, las relaciones entre

para Said, esconde una idea autoritaria de la propia identidad, supuestamente superior» (p.96). Es en el juego una idea de «totalidad» y de relación entre lo universal y lo particular que constituye la modernidad y su crisis entre una «estrategia de contención» y un proyecto de compartir constitutivo de la colectividad en sus límites y en sus posibilidades. El orientalismo se coloca problemáticamente en esa estrategia y necesita identificarse con una totalidad para absolver una desmitificación.

11. E.W. SAID, *Humanism and Democratic Criticism*, cit., p. 84. En este sentido, Scalercio destaca el límite filosófico del acercamiento de Said a Vico considerado solo como partidario de una «metodología antiteorizante» (M. SCALERCIO, *Umanesimo e storia...*, cit., p. 73).

12. E.W. SAID, *Beginnings...*, cit., p. XIII. Los escritos dedicados directamente a Vico son, además de *Beginnings*, los artículos sobre *Vico: Autodidact and Humanist* (1967) y *Vico and the Discipline of Bodies and Texts; On Repetition* (1976). Para un sintético reconocimiento de las temáticas en cuestión véase la cuidada contribución de A. ISÉROV («Edward Said and Giambattista Vico», en *Investigations on Giambattista Vico in the Third Millennium*, a cargo de J. V. IVANOVA y F. LOMONACO, Aracne, Roma, 2014, pp. 177-188) que poco espacio dedica al tema de la «disciplina» de los cuerpos y de los textos (p. 181), privilegiando las reflexiones recogidas en *Beginnings* (pp. 181-184). Útil bibliografía actualizada se lee en D. PEONE, *Works on Giambattista Vico in English from 1710 to 2023, ad vocem (being published by phildoccenter)*.

cultura y política según una idea de modernidad como crisis lejos de toda contingencia. El «punto de partida» (*Ansatzpunkt*) ya había sido reclamado por Auerbach para implementar, en la línea de Vico, un gran proyecto de «síntesis histórica», marcado por «concreción y significación», por la «potencial fuerza de irradiación» contra la dispersión del «sentido de la perspectiva histórica» en el mundo contemporáneo de la uniformidad y de la rápida «estandarización» de la cultura¹³. Es esta la lección que Said hace propia y reelabora, subrayando la convergencia viquiana de teoría y práctica y colocando en epígrafe el texto de la célebre *Dignidad* CVI de la *Ciencia nueva* («Las doctrinas deben comenzar cuando comienzan las materias de las que tratan»), destinada, como todas las demás, a fluir en el cuerpo de la obra como sangre en el «cuerpo animado»¹⁴. En el volumen de 1975 es, también, interesante notar la fuerte conexión entre la «rememoración» y la actividad crítica, teorizada y practicada con una técnica reconstructiva que, en el caso específico de la escritura autobiográfica, tiene en cuenta un «universo de distinciones» en un equilibrio de creación y conciencia, de distanciamiento y participación en los hechos narrados que Kierkegaard alcanzó desde un punto de vista «aesthetic and ironic» y Vico desde uno «poetic and fictional»¹⁵.

El tema constituye el fondo de las páginas de 1976, atentas a reflejar la «disciplina de los cuerpos y de los textos», a remarcar cuán dependiente es en Vico la presentación de su formación intelectual de «potentes descripciones físicas»¹⁶. Emblemática es la recordada y descrita caída a la edad de siete años, causa de la precoz introversión, del carácter melancólico y del temperamento irritable, por las purgaciones y los sufrimientos padecidos también por otras adversidades fisiológicas (la úlcera gangrenosa y el catarro), todas referidas al trauma infantil y narradas «para que se conozcan las causas propias y

13. E. AUERBACH, *Philologie der Weltliteratur*, cit., pp. 166, 168, 169, 162, 159.

14. VICO, *Principios de Ciencia nueva*, cit., Vol. I, pp. 138, 102. Cfr. E.W. SAID, *Beginnings...*, cit., p. 347.

15. E.W. SAID, *Beginnings...*, cit., pp. 91, 92. M. Gatto ha desarrollado agudas observaciones acerca del «enfoque fuertemente desequilibrado por el lado del relato y de la narración», sobre la «tentación culturalista», que induce a Said a confesar sus convicciones sobre el cruce de cultura y política, para atenuar si no refutar, en el discurso orientalista, su sensibilidad para la vocación antisistémica de la cultura («Da Vico a Gramsci...», cit., pp. 93-94).

16. E.W. SAID, *Vico and the Discipline of Bodies and Texts* (1976), en E.W. SAID, *Reflexions on Exile and Other Essays*, cit., p. 121.

naturales de su éxito como literato tal como fue»¹⁷. Incluso la juvenil resistencia al sueño y la vigilia por el estudio intenso hicieron del cuerpo el sujeto de una educación que pone freno a las pasiones, utilizando palabras y significados apropiados¹⁸. La misma escritura viquiana y el interés etimológico reclaman los significados a los cuerpos de los que provienen, con una «suerte de resentida y atávica herencia anticartesiana»¹⁹. La enfatizada centralidad de lo corpóreo en Vico es opuesta al racionalismo humanista y a los antihumanismos postmodernos a los que Said reprochará haber reducido el análisis al momento discursivo del texto, sin ninguna atención al tejido social y político. Por cuanto se haya intentado ocultar el «vulgar rastro físico de la actividad humana» en una teoría o en un sistema se subraya y valora la mayor o menor capacidad para asimilar el detalle físico y su valor iluminante la diagnosis intelectual²⁰. Si las ideas pueden ser consideradas como surgidas de la existencia física, no deben convertirse en «rígidas obsesiones» y una teoría puede asumir impresiones sensibles sin endurecerse en una «ostentación institucional»²¹. La convicción es que la cuestión de lo humano no es de exclusivo sentido lógico, sino que involucra directamente lo corpóreo que representa la «historia de la sociedad [...], el verdadero objeto del trabajo de Vico»²². Respecto a la literatura contemporánea que persigue una reconstrucción aséptica, purgada de toda conexión mundana, la aproximación de Said a Vico es original en la medida en que los «textos» son referidos a los contrastes y a las luchas en las que están inmersos²³. El filósofo napolitano reconoce las «vulgares circunstancias físicas» de las fábulas antiguas, defectuosas y corrompidas, como las recibidas de Homero. La «rarefacción» y la «teorización» de un

17. *Vida de Giambattista Vico escrita por él mismo* (1723-1728), edición de M. González García y J. Martínez Bisbal, Siglo XXI de España Editores S.A., Madrid, 1998, pp. 81-82, 84.

18. E.W. SAID, *Vico and the Discipline...*, cit., p. 122.

19. *Ibid.*, p. 123.

20. *Ibid.*, p. 125.

21. *Ibid.*, p. 126.

22. *Ibid.*, p. 123. M. SCALERCIO («The Italian Job: Giambattista Vico at the Origin of Edward Said's Humanism», *Sanglap. Journal of Literary and Cultural Inquiry*, 3 (2016), pp. 82-96) ha insistido sobre el papel del cuerpo en el «humanism viquiano» del autor de *Orientalism*, ya que «El pensamiento viquiano aparece como la referencia clave de una filología antiesencialista, la base de la empresa deconstructiva de Said» (p. 84), de una original redefinición del trabajo intelectual, «no pretendía elaborar representaciones neutrales o más inclusivas, sino mostrar cómo el poder afecta las mentes, los cuerpos y las sociedades» (p. 94).

23. E.W. SAID, *Vico and the Discipline...*, cit., pp. 124-125.

texto son momentos inevitables, y lo son en cuanto históricamente circunscritos, hasta el punto de que los mismos poemas homéricos no han sido siempre la obra de un refinado filósofo²⁴. Junto a los repensados modelos clásicos de lo griego y de lo romano son relevantes los tonos y los motivos filosóficos que realmente han atraído la atención de Said sobre Vico: el replanteamiento del dualismo post-platónico de *veritas* y *opinio*, la marca antropológica de la «indefinida naturaleza de la mente humana, cuando esta se sumerge en la ignorancia»²⁵, la liberación del escepticismo, el fundamento histórico-interior del finalismo, el respeto por el *ornatus* y el sublime estilo contra el gusto y las modas de los modernos, la elección del exilio formativo, el sentido de la diferencia como arma retórica para usar deliberadamente en el rechazo de una cierta pertenencia (tanto al mundo erudito como al de los filósofos racionales). El relato autobiográfico se distingue por un «extraordinario miedo al vacío» que precede y dirige el control de la voz narradora coincidente con el autor de la escritura novelada, considerada un desafío político, un antídoto contra la «colonización de lo real»²⁶.

Por todo ello, hacer del conocimiento un puro «discurso» significa desconocer el surgimiento de nuevos significados y, al mismo tiempo, denunciar que la modernidad ha roto la dinámica y creadora relación entre cuerpo y palabra. Vico reaccionó frente a la racionalización humanística burguesa, poniendo en valor el cuerpo como primera forma de conocimiento expresada en caracteres poéticos. La *prima lingua* es poética, fantástica, «de ahí que [...] debió de comenzar [...] por medio de signos, actos o cuerpos que tuvieran relaciones naturales con las ideas»²⁷.

En la lectura viquiana de Said interviene Júpiter con sus «gestos» cual gran «texto sagrado», primera y significativa adivinación, forma coherente de señales de «sustancias animadas» emergentes de la imaginación primitiva en las que se explica un evento natural: «la fragorosa potencia del rayo». El filósofo de la *Ciencia nueva* describe simultáneamente la «creación de Júpiter por parte del hombre y el modo en el que esa creación se destaca de la inmediata impresión sensible de la que se deriva»²⁸. Al producir o recibir una señal lo que

24. *Ibid.*, p. 125.

25. VICO, *Principios de Ciencia nueva*, cit., vol. I, p. 102 (*Dignidad I*).

26. Así M. PALA, «La città interstiziale: rammemorazione e formazione urbana in Edward Said», *Allegoria*, 67 (2013), pp. 100-111; p. 102.

27. VICO, *Principios de Ciencia nueva*, cit., vol. I, p. 174.

28. E.W. SAID, *Vico and the Discipline...*, cit., p. 129.

implica es más que una vívida impresión, porque no natural sino poética es la atribución de significado al fragor del trueno que dará luego vida a la idea del *Numen*. Para los primitivos dar significado estable a esa señal sensible significa convertirla en su existencia. El mundo de los hombres es como un texto, ambos provienen del «cuerpo», en un acto de «inspirada adivinación» por el cual «objetos inertes [...] se convierten en sistemas de signos»²⁹. Un texto está inmerso, como su lector, en una red de significados. Júpiter, en efecto, nació no solo como entidad ultrahumana, sino también como *padre*. Él produce cada cosa y testimonia la «red» de un texto que contiene a sus lectores y a sus detractores, perteneciendo a la «material» e histórica sociedad humana³⁰. Sin la religión, sin esa oscura vocación casi enterrada en la materialidad de los impulsos, no habrían nacido las costumbres que han hecho al hombre civil. Las características fundamentales de la existencia humana (lenguaje, religión y derecho) se hacen y se conquistan en las humanas relaciones interindividuales objetivadas en la historia de las naciones y de sus instituciones.

Los primitivos son creadores porque «signo e impresión sensible» se revelan contiguos y, juntos, irreductibles el uno a la otra, dando vida a una «red», hecha también de límites recíprocos, que provoca «una cierta disciplina persistente»³¹. Esta última pertenece al «texto», cuando la inmediatez que de ahí se originase se traduce en una forma permanente y transmitida dentro de una cultura. El mismo relato autobiográfico vive en una perspectiva «antagonista», rescatada de la memoria y de su traducción en un estado permanente de elaboración y circulación que garantice la estructura textual y con ella una existencia histórica de larga duración. En el cuerpo textual, el filólogo Vico ha descubierto una disciplina que, a causa de su pasado y de sus orígenes «físicos», se revela aún más rigurosa cuando habla del «orden concreto y total de las humanas instituciones civiles»³².

Trabajando sobre el libro II de la *Ciencia nueva* dedicado a la «sabiduría poética», Said observa que, al filósofo napolitano, interesado en las impresiones de los sentidos en la *mens*, le importa el *intelligere*, expresión que deriva de los sentidos, del *adivinar* de los poetas bárbaros, sin caer bajo el dominio de los sentidos, irreductible a la relación con el cuerpo y la experiencia sensible³³.

29. *Ibid.*, p. 132.

30. *Ibid.*, p. 131.

31. *Ibid.*, p. 130.

32. *Ibid.*, p. 132.

33. *Ibid.*, pp. 128, 129.

El resultado para la crítica de los textos es que desde el *intelligere* se llega a la *disciplina* (humanística) donde la relación de teoría y práctica a menudo degenera en «un exceso institucional o mental». Así, actividad del intelecto y voluntad-deseo se distinguen y se integran, son un «algo más», recuperado «para el uso de la sabiduría»³⁴. Por ello, Vico pone en valor por un lado el reclamo corpóreo de toda teoría: la búsqueda de la corporeidad en el texto es uno de los objetivos de su filología, que es filosófica en la medida en que el reconocimiento «material» nace de la relación dialéctica (como en el *De ratione*) de *tópica* y *crítica* en determinadas condiciones sociales, culturales y políticas. Por otro lado, él considera cuánto una teoría es capaz de construir y de producir originales significados. En el primer caso, la «academia» es invitada a instruirse en la *ingens sylva*; este es el «carácter atávico del método viquiano»; en el segundo, la teoría se refiere al intelecto que remueve un «paisaje petrificado», ejercitando la *inventio*³⁵. Si la «disciplina de los cuerpos» alude a una expresión dramática y vital respecto al abstracto dato racional, la «disciplina de los textos» vuelve orgánicos los *disiecta membra*. Tratando sobre lenguaje e inteligencia Vico aplica las dos perspectivas, *atávica* y *creativa*, «se reconcilia y convive con las contradicciones», sin ningún compromiso o ninguna concesión al razonamiento lógico³⁶.

Con una coherente y auténtica palingenesis humanística el filósofo napolitano funda la fábula barroca del mundo sobre la antropológica historización. Sin embargo, si es central la «antropomorfización del saber y del conocimiento», el cuerpo es el punto de referencia cada vez más problemático, «disminuido» respecto al originario alcance, constreñido dentro de un comportamiento «inteligente» por la dificultad de conquistar la inmediatez corpórea del pensamiento perdida para siempre³⁷. La salida de la condición bestial y el ingreso en la humanidad son conceptos en relación con el reconocimiento primero de la mente fuera de sí y después junto al cuerpo. Es una toma de contacto inmediato con

34. *Ibid.*, p. 129.

35. *Ibid.*, p. 127. Sobre los límites de la irresuelta divergencia entre «atavismo» e *inventio* ha trabajado Scalercio, subrayando la incapacidad del intérprete para asumir la carga ético-política de la adivinación y, más en general, para reconocer la «creación de un ámbito ético» (*Umanesimo e storia...*, cit., p. 147).

36. E.W. SAID, *Vico and the Discipline...*, cit., p. 127. En una puntual señalización de este ensayo A. Battistini vió reproducido en la «original dialéctica» de «cuerpo» y «texto» la antigua rivalidad encerrada en las nociones de «filología» y «filosofía» (A. BATTISTINI, «Segnalazione» de E.W. SAID, *Vico and the Discipline...*, cit., *Bollettino del Centro di studi vichiani*, 10 (1980), p. 256).

37. E.W. SAID, *Vico and the Discipline...*, cit., p. 124.

las cosas (como en la edad de los héroes), el hombre crea imágenes de ellas y lo hace con muchas dificultades entre una vida alimentada por el mito poético y otra vivida en el conocimiento articulado a través de la *reflexión*: «La mente humana tiende de forma natural a mirar el mundo exterior por medio de los sentidos; en cambio, solo con mucha dificultad se dedica a comprenderse a sí misma por medio de la reflexión»³⁸.

En la edad de los hombres hablar y actuar no forman una unidad como sucede en los orígenes; el contenido del decir está separado del gesto corpóreo. Tal irreductible separación implica al *ethos*, el modo mismo de relacionarse con el mundo, a costa de poner en crisis la antropología de origen agustiniano hecha de mente, habla y cuerpo, como se señala en un fragmento de la *Ciencia nueva* de 1744 ausente en la edición de 1730:

[...] No siendo el hombre en propiedad más que mente, cuerpo y habla, y siendo ésta un [grado] intermedio entre la mente y el cuerpo, lo cierto en torno a lo justo empezó en los tiempos mudos del cuerpo. Luego, una vez descubiertas las lenguas llamadas articuladas, pasó a las ideas ciertas, o bien formulas de palabras. Finalmente, una vez desplegada toda nuestra razón humana, acabó en lo verdadero de las ideas respecto a lo justo, determinadas éstas gracias a la razón a partir de las últimas circunstancias de los hechos³⁹.

Lejos de las abstracciones de la metafísica clásica y de todo dogmatismo de fe o de razón moderna, la «verdad» en Vico se identifica con el *certum* de las construcciones humanas que es «parte de lo verdadero» (*certum est pars veri*). La *verdad* en el hombre afirma la acción de la *ratio* en los vínculos del cuerpo y del lenguaje que informa; no preexiste a su relación, siendo el elemento dinámico que los crea y los estructura recíprocamente el uno *en* el otro. Lo *cierto* es el *hecho* de la vida como mente y cuerpo, pensamiento y acción, mundo humano como existencia, emergida de la nada⁴⁰. La *conciencia* com-

38. VICO, *Principios de Ciencia nueva*, cit., vol. I, p. 122 (*Dignidad LXIII*).

39. *Ibid.*, vol. II, p. 213.

40. Sobre el tema es siempre persuasiva la lectura de B. DE GIOVANNI, «‘Corpo’ e ‘ragione’ in Spinoza e Vico», en *Divenire della ragione moderna*, Liguori, Nápoles, 1981, pp. 144 y ss. Abdirahman A. Hussein sostiene que Said había llevado a cabo una revolución “copernicana” minando la metafísica y la teología -y en este resultado debería ser colocado junto a Vico y Kant, pero juzga la concepción kantiana del devenir histórico privada del sentido viquiano del drama, de la multiplicidad, de la ocasionalidad y de la interactividad que alimentan la concepción saidiana de la historia. Cfr. A. A. HUSSEIN, «A New ‘Copernican’ Revolution: Said’s Critique of Metaphysics and

prende en sí misma la unidad de la *mens*, como metafísica de lo verdadero y como certeza del existir, para explicar la unidad de la vida. Por ello el agustiano Vico puede sostener que el conocimiento de lo verdadero es también un *tomar conciencia*, es, en sentido literal, un «tomar junto», un participar con otros en tal conocimiento de la unidad de «*mens cum animo*» que es unidad-dualidad, contracción de la sensibilidad y de lo cierto⁴¹. La *Ciencia nueva* da fe no tanto de un método impersonal, aséptico, sino de una inspiración «personal y sin prejuicios». Su problema es establecer qué *pruebas* pueden ser «inventadas» y significativamente «encontradas» lejos de la exasperada atención a una compacta racionalidad⁴².

La aparición, la diseminación, la circulación, la preservación, la exposición, la reproposición y la desaparición de un «texto» representan las funciones y las circunstancias «físicas» de su producción y de su posible coherencia interna. Por lo histórico de la literatura, el ser de un texto nunca es algo *natural* y, más en general, la misma «historia de la cultura» está hecha no de eventos casuales sino persistentes, «dotados de una existencia histórica y material prolongada y recuperable»⁴³. En el fondo, la metáfora del *fil filo* —presente en la autobiografía de Vico para describir con «*ischietezza*» (sinceridad) el curso de sus estudios y las «causas propias y naturales» de su personalidad de literato⁴⁴— implica el objetivo de enfatizar una *continuidad de vocación* a pesar de las cesuras y las interrupciones nunca negadas, sino reutilizadas como momentos dialécticos de un hacer constante. En coherencia con la referencia a las «modificaciones de nuestra mente humana»⁴⁵, la escritura autobiográfica

Theology», en *Edward Said: A Legacy of Emancipation and Representation*, a cargo de A. Iskandar, H. Rustom, University of California Press, Berkeley, 2010, p. 422.

41. En el *De uno* precisamente la verdad cierta del *tomar conciencia*, «*sapientissimae originis vox*»: «“Conscientia” es una voz de origen sapientísimo. Pues “saber” es “conocer la verdad”; “ser consciente” es conocer la verdad juntamente con otro» (VICO, «Del único principio y el fin único del derecho universal» [1720], en VICO, *Obras. El Derecho Universal*, pres. de E. Hidalgo-Serna y J.M. Sevilla, ed., introd. y trad. del latín y notas de F.J. Navarro Gómez, Anthropos Editorial, Barcelona, 2009, p. 46. Cfr. a propósito de ello A.M. JACOBELLI ISOLDI, *G.B. Vico. La vita e le opere*, Cappelli, Roma, 1960, según la cual «en la conciencia, a través de la función mediatrix del ánimo se realiza el indisoluble nexo de racionalidad y sensibilidad que condicionan entre sí el propio manifestarse» (p. 309; y sobre el tema en la obra de 1720, pp. 289-318).

42. E.W. SAID, *Vico and the Discipline...*, cit., pp. 126-127.

43. *Ibid.*, p. 130.

44. *Vida de Giambattista Vico escrita por él mismo*, cit., p. 84.

45. *Principios de Ciencia nueva*, cit., vol. I, p. 141.

«prueba» cómo lo continuo prevalece sobre lo discreto, en un complicado y largo itinerario de estaciones que conocen iniciales cesuras físicas (la caída) e intelectuales (el fracaso concursal, las dificultades económicas y «materiales» de publicación de las *Ciencias nuevas*).

Para Said la grandeza de Vico coincide con su temperamento de filólogo-filósofo que refiere las palabras a su constitutiva historicidad. Los «monumentos de un intelecto que no envejece» son apariencias engañosas que hay que reconducir, por el contrario, a los cuerpos de «mujeres y hombres heroicos» en conflicto⁴⁶. Para el estudioso americano de origen palestino recorrer la historia de la cultura en perspectiva filológica significa, entonces, reconstruir los cruces y las relaciones entre tradiciones diversas y antagónicas como las existentes entre el mundo árabe, hebreo y cristiano. La interpretación de los textos y de los contextos de las culturas resulta el antídoto fundamental contra la distorsión de los documentos sagrados y profanos cotidianamente operado por los lenguajes del poder y de los medios. Solo en cuanto ciencia crítica e histórica la filología puede ser el lugar fundacional de una educación en la libertad y el «potenciamiento de la capacidad de actuar»⁴⁷ contra toda función meramente técnica del saber y toda mistificación elitista, antidemocrática tanto del saber como de la vida de los hombres de ayer y de hoy.

Traducción del italiano por María José Rebollo Espinosa

46. E.W. SAID, *La critica e l'esilio. Introduzione a ID., Reflexions on Exile and Other Essays*, cit., p. 18.

47. E.W. SAID, *Humanism and Democratic Criticism*, cit., p. 98.

CREAR CONCEPTOS: PRESENCIAS DEL “UNIVERSAL FANTÁSTICO” VIQUIANO EN EL PENSAMIENTO ITALIANO DEL SIGLO XXI

Davide Luglio
Universidad Sorbona-París IV

RESUMEN: El artículo analiza la herencia viquiana en el pensamiento moderno, en particular en el pensamiento moderno italiano. A partir de una periodización de esta herencia, según la cual el XIX es el siglo del Vico filósofo de la historia, el XX corresponde al Vico filósofo del lenguaje y el XXI pone en relieve al pensador del cuerpo y se reconoce en el “universale fantastico” (universal fantástico) el legado más relevante del pensamiento viquiano. Este legado actúa críticamente dentro del pensamiento de autores como Agamben, Deleuze y Esposito e influye también en escritores como Pasolini.

PALABRAS LLAVE: *universale fantastico*, cuerpo, *zoé/bíos*, Pasolini, Agamben, Davide Luglio.

ABSTRACT: The aim of this article is to analyse the Vico’s inheritance in modern thought, especially in modern Italian thought. Starting from a division of this inheritance into periods, where the 19th cent. focuses on the vichian philosophy of history, the 20th pays attention to Vico as philosopher of language and the 21st shows up the thinker of the body, the article recognises in the “universale fantastico” (phantastic universal) the most relevant legacy of the Vico’s thought. This legacy has a critical influence on thinkers like Agamben, Deleuze and Esposito, as like as on writers as Pasolini.

KEYWORDS: *universale fantastico*, Body, *zoé/bíos*, Pasolini, Agamben, Davide Luglio.

Recibido: 05/10/2023. Aceptado: 13/11/2023.

Interrogarse sobre Vico y la modernidad, si por modernidad entendemos la presencia del pensamiento viquiano en la contemporaneidad, enfrenta fatalmente a dos tipologías de presencia. Por una parte, están los autores que escriben sobre Vico, para los cuales este es un objeto de estudio, y por otra, están los autores que se refieren a Vico, directa o indirectamente, por su valor simbólico, en cuanto representante de un conjunto de temas, de perspectivas culturales, de “emblemas”, por usar una referencia familiar con el filósofo napolitano, que su obra ha sedimentado en el saber y en la cultura a través de los siglos.

Sería interesante catalogar todos los *emblemata* viquianos del siglo XX. Poco basta para darse cuenta de que no son aquellos que el siglo XIX ha puesto en evidencia. El siglo XIX ha sido respecto a Vico el siglo de la historia a comenzar, naturalmente, por la obra del redescubrimiento del filósofo llevada a cabo por Jules Michelet. El siglo XX ha sido el siglo del lenguaje. Y también aquí hay un punto de inicio y un autor de referencia: Benedetto Croce y su *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*. En cuanto al siglo XXI es quizás un poco pronto para decirlo, pero, como querría intentar sugerir hoy, algunos elementos existen para pensar que Vico está todavía presente a través de algunos conceptos que han sido reactivados en el ámbito de un giro que ve como protagonista, ya no el lenguaje, sino la vida entendida tanto como realidad biológica, como realidad política y como la articulación entre estas dos dimensiones. En particular, me gustaría detenerme sobre un concepto, a través del cual la fuerza del pensamiento viquiano sobrevive en el ámbito de una revisión en acto desde más partes del significado de racionalidad y del valor de este término en particular en la caracterización del pensamiento científico y filosófico.

Por lo demás, si quisiéramos individuar un emblema del pensamiento viquiano que atravesase los siglos y que esté presente en filigrana en las distintas valoraciones de su obra, este es aquel, me parece, de una distinta concepción de la racionalidad a menudo recuperada de manera un poco simplista en la oposición Vico-Descartes. Detrás de este tópico, como frecuentemente sucede, hay sin embargo algo de verdad. Vico, que de todos modos pensaba en la *Ciencia nueva* como en una ciencia que «procede precisamente como la geometría» (SN44, § 349), es el defensor de una forma de racionalidad inclusiva. Conocer racionalmente para él no significa excluir o subordinar en el ámbito del saber aquello que no es reconducible a una idea clara y distinta sino que significa, por el contrario, incluir todo aquello que contribuye al

desarrollo de la actividad o de la creación humana. El ámbito de la filosofía debe por tanto mantener unidos y poner en el mismo plano aquello que entra en el orden racional y aquello que se escapa del mismo, y dado que se considera que sale del ámbito racional lo que no es reconducible, en última estancia, a un procedimiento lógico, se trata de encontrar un modo para dar forma, y forma científica, a aquello que no es posible reconducir a las leyes de la lógica. El modo individuado por Vico es la narración, la *fabula*, el mito. Ahora el siglo XX, puede que más que cualquier otro, ha sido un siglo que ha alargado los confines de la racionalidad interesándose por aquello que precedentemente había sido relegado al ámbito de lo “irracional”. El psicoanálisis es sin duda el ejemplo más elocuente. Y seguramente, en el éxito que la obra de Vico conoce en el siglo XX, es fundamental la defensa de una forma de racionalidad inclusiva con sus implicaciones lingüísticas. Es significativo, desde este punto de vista, que el filósofo napolitano haya seducido a no pocos literatos del siglo XX para los cuales constituye una referencia constante.

En tal contexto el caso de Pasolini asume un valor simbólico. Pasolini pertenece a ese grupo de artistas y pensadores para los cuales Vico es más un emblema que un objeto preciso de estudio. Pero es una figura emblemática a la cual recurre a menudo precisamente en relación con estas dos vertientes: aquella lingüística y aquella de la defensa y valorización de una forma de racionalidad no excluyente. Dos vertientes que podríamos considerar como las dos caras de una misma moneda cuya acuñación está moldeada por un intento al mismo tiempo ideológico y poético. Ideológico, en cuanto que se da en Pasolini la convicción de que la inteligencia está necesariamente en conflicto con la razón, y poético, en cuanto que aquello que supera los límites de la razón hacia la plena inteligencia pertenece al ámbito de la poesía. En una entrevista de 1967, concedida a Manlio Cancogni, Pasolini hace una serie de afirmaciones que ofrecen un cuadro bastante preciso de las razones ideológico-poéticas en nombre de las cuales opone una forma de racionalidad no excluyente, que llama inteligencia, a la razón. Él parte de la idea de que la razón, el mito de la razón, es un mito burgués¹. Después de todo, burguesía, razón o racionalidad y poder son términos estrechamente ligados al léxico pasoliniano. La razón es el instrumento de poder de la burguesía que tacha de irracional todo aquello que de algún modo se opone al propio poder y que

1. Cfr. P.P. PASOLINI, «Se nasci in un piccolo paese sei fregato», en *Saggi sulla politica e sulla società*, Mondadori, “I Meridiani”, Milán, pp. 1612-1622, en concreto pp. 1614-15.

pretende hacer objeto del propio dominio. Precisamente porque instrumental al ejercicio del poder, el racionalismo burgués es esencialmente pragmático y utilitario. Celebra el triunfo de la técnica pero no de la ciencia. Esta, al igual que el arte, no pertenece al orden de la racionalidad burguesa sino a aquel de lo irracional y de lo religioso. El científico, declara Pasolini, «es un hombre religioso, no tiene sentido práctico, es desinteresado; es a su manera un místico, que supera, con la intuición, con la fantasía, con la totalidad de su poder cognoscitivo la simple razón»². Por una parte, por tanto, la inteligencia, entendida como poesía, sabiduría, fantasía, intuición, capacidad de entender. Por otra, la razón que la limita porque excluye todo aquello que no puede utilizar y por tanto comprender desechándolo en lo incognoscible. El palimpsesto viquiano en el pensamiento pasoliniano es particularmente evidente pero se encuentra en diversa medida en todo el antimodernismo italiano que desde el siglo XVIII llega al XX y que delinea una especie de “categoría italiana” no carente de implicaciones políticas. En esta perspectiva, de hecho, ninguna verdadera forma de oposición al poder puede situarse en la parte de la razón ya que, precisamente, en las modernas sociedades burguesas el uno y la otra fatalmente coinciden. La oposición está siempre en la vertiente de lo religioso y del irracionalismo y por tanto de lo poético entendido como aquella forma de pensamiento y de discurso que rechaza la existencia pragmática característica del racionalismo moderno. Se deduce que en el ámbito de esta “categoría italiana” la poesía es intrínsecamente política en cuanto que la escatología del ser poeta y del hacer poesía es la superación de una sociedad fundada sobre el poder así como es concebido por la sociedad burguesa.

En este momento, sin embargo, no es en la vertiente política del antimodernismo de matriz viquiana en lo que querría detenerme sino, más profundamente, en la vitalidad que posee todavía hoy, en el pensamiento filosófico italiano del siglo XXI, una forma de racionalidad no excluyente e incluso más perfectamente inclusiva que está en la raíz de la creación filosófica viquiana y que tanto ha contribuido, osaría decir hasta la actualidad, a definir los contornos de aquella “categoría italiana” precedentemente evocada. Ahora, en el tentativo de demostrar tal vitalidad querría detenerme en un concepto viquiano en particular, el de “universal fantástico”, que creo que se puede considerar perfectamente representativo del tipo de racionalidad a la cual el filósofo napolitano recurre al crear su propio pensamiento.

2. *Ibid.*, p. 1615.

Comenzaré, entonces, por señalar la importancia poética de tal concepto a partir de la definición que dan Deleuze y Guattari en su famoso ensayo titulado *Qu'est-ce que la philosophie?*³ en el cual se aventuran en la definición de la filosofía como unos años antes Sartre lo había hecho con la literatura. Una pregunta que retoma tal cual Giorgio Agamben en un ensayo de 2016 titulado, precisamente, *¿Qué es la filosofía?*⁴ y sobre el cual volveré al final de esta intervención.

Deleuze y Guattari a la pregunta de “¿qué es la filosofía?” responden encuadrándola como práctica, como actividad y afirmando que esta es *creación* de conceptos. La filosofía, escriben,

no es un simple arte de formar, de inventar o de fabricar conceptos, porque los conceptos no son necesariamente formas, artilugios o productos. La filosofía más rigurosamente es la disciplina que consiste en crear conceptos⁵.

Crear siempre nuevos conceptos es su tarea y los dos filósofos insisten en el verbo ‘crear’ precisamente para asimilar la práctica filosófica a la práctica artística. El concepto, al igual que la obra de arte, no solo no preexiste a su creador sino que es específicamente la obra de aquel creador y de ningún otro. Conocerse a sí mismo, aprender a pensar, sorprenderse, son determinaciones de la filosofía interesantes a su manera, pero no individúan una actividad precisa, también desde un punto de vista pedagógico. Mientras que decisiva es, según Deleuze y Guattari, la definición de la filosofía como: «conocimiento a través de puros conceptos»⁶. Pero en realidad es un tipo de conocimiento que presupone la creación. No se conoce por conceptos si no se es creador de estos mismos conceptos, precisan citando a Nietzsche, que es el principal inspirador de su discurso y que además en un fragmento de la primavera de 1885 escribe:

los filósofos no deben limitarse a recibir los conceptos, a purificarlos y aclararlos, sino que deben comenzar con hacerlos, con crearlos, con proponerlos, con intentar inculcarlos⁷.

3. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Les éditions de Minuit, París, 1991.

4. G. AGAMBEN, *Che cos'è la filosofia?*, Quodlibet, Macerata, 2016.

5. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie?*, cit., p. 10.

6. *Ibid.*, p. 12.

7. F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1884-1885*, VII, 3, Adelphi, Milán, 1975, p. 164. La cita continúa así: «Hasta ahora se ha confiado en los mismos conceptos, como en una dote milagrosa

Esto significa por tanto que todo filósofo es identificable a través del concepto o de los conceptos que ha creado y a la inversa. Y, además, a cada filósofo atribuimos fácilmente al menos un concepto: el de sustancia a Aristóteles, el *cogito* a Descartes, la mónada a Leibniz, la condición a Kant, la potencia a Schelling, la duración a Bergson, etc. Pero si pensamos en Vico, ¿cuál es el concepto que asociamos a su pensamiento? Partiendo de que un filósofo no es nunca creador de un solo concepto, diría que el concepto que mejor identifica a Vico, su más perfecta y significativa creación, es el de «universal fantástico». Enunciado como tal, en singular, encontramos una sola aparición en la *Ciencia nueva*, pero la fuerza de este concepto es tal que a este parece casi reducible la obra completa viquiana. Este es recurrente naturalmente en la *Metafísica poética*:

Así, por aquello que se ha dicho en los Axiomas en torno a los principios de los caracteres poéticos, Júpiter nació en la poesía naturalmente como un carácter divino, o más bien como universal fantástico, al que reconducían todas las cosas relacionadas con los augurios todas las antiguas naciones gentiles, ya que todas entonces debían ser por naturaleza poéticas. (SN44, § 381)

El axioma al cual hace referencia es el XLIX, donde leemos:

puesto que los primeros hombres, en tanto que retoños del género humano, no siendo capaces de formar los géneros inteligibles de las cosas, tuvieron la necesidad natural de inventar los caracteres poéticos, que son géneros o universales fantásticos, de reducir como a ciertos modelos, o incluso retratos ideales, todas las especies particulares a cada género suyo semejantes. (SN44, § 209)

El concepto de *universal fantástico* es naturalmente compuesto. Esta, como explican Deleuze y Guattari, es la característica misma del concepto filosófico, el cual es siempre una multiplicidad. No existe un concepto que posea un solo componente, es más, este tiene un contorno irregular, definido por el conjunto de sus componentes y consiste en la articulación de estos. Si

proveniente de un mundo milagroso, pero se trataba al final de los conceptos heredados de nuestros antepasados más remotos, los más estúpidos y los más sabios al mismo tiempo. Esta piedad por aquello que se encuentra en nosotros constituye quizás el ELEMENTO moral del CONOCER. Antes que nada, es necesaria una *scepsis* absoluta respecto a todos los conceptos heredados (como tal vez ya la ha poseído una vez un filósofo – Platón: naturalmente <ha> enseñado lo contrario)».

nos concentramos entonces en la articulación de los componentes del universal fantástico aquello que rápidamente nos sorprende es el hecho que une, compone y articula, dos elementos que en la acepción viquiana constituyen si no un verdadero oxímoron al menos una genérica oposición. La fantasía es de hecho la facultad cognoscitiva propia de los retoños del género humano que por definición son incapaces de universalidad en cuanto que no poseen todavía la facultad de la abstracción. Las mentes de estos primeros hombres, explica Vico, «en absoluto eran abstractas, en absoluto eran refinadas, en absoluto espiritualizadas, porque estaban todas inmersas en los sentidos, todas encendidas por las pasiones, todas sepultadas en los cuerpos».

Y a pesar de ello, estos son capaces de generar, o mejor de «inventar» una «primera fábula divina», es decir, Júpiter, a la cual, como recita el axioma XXXIV, «consultamos todo aquello que estos imaginan, ven y también hacen» (SN44, § 183).

Una entidad que desempeña por tanto la función del género o como escribe Vico del universal: «Así Júpiter nació en la poesía, o más bien en un universal fantástico, al cual reconducían todas las cosas relacionadas con los augurios todas las antiguas naciones gentiles». En definitiva, aunque esté claro que Júpiter no es, en este estadio, el producto de una abstracción, desempeña esa función, es de alguna manera el embrión y la eficaz alternativa. No es necesario en definitiva confundir racionalidad y capacidad de abstracción así como no se confunde el conocimiento con la sabiduría.

Este carácter divino no es solo «corpulentísima fantasía» (SN44, § 376) es también algo más, es decir, una primera forma de conocimiento, un primer producto espiritual (entre muchas comillas). En otros términos, el universal fantástico es un puente entre dos mundos, el del cuerpo (o de la animalidad e incluso de la bestialidad) y el del espíritu, el de lo irracional (o aquello que convencionalmente la historia de la filosofía ha considerado como tal) y el de lo racional. Se trata, indudablemente, de una singularidad y osaría decir que en este está la originalidad y, como veremos, también la contemporaneidad del pensamiento viquiano. En plena modernidad, Vico da vida a un concepto que mantiene unidos lo irracional y lo racional, finito e infinito. Naturalmente no sorprende que esta creación se dé en una de las más grandes, por no decir la más importante capital barroca de Europa y sería bastante fácil remontarse al contexto cultural que hace posible tal creación conceptual. Pero esto nos alejaría del núcleo de nuestro discurso que apunta a señalar por el contrario la

fuerza y la presencia, en la contemporaneidad, del concepto viquiano. Fuerza y presencia que se inscriben, por tanto, como ya reconocía Pasolini, en la capacidad que tenía de mantener unidos aquellos que consideraba como dos componentes inseparables del conocimiento y de la inteligencia, es decir, racional e irracional, espíritu y cuerpo y de mantenerlos unidos en su insuperable contrariedad como lo demuestra en su máximo grado precisamente el concepto de universal fantástico.

Ahora, siempre a partir de *Qu'est-ce que la philosophie*, podemos observar que la creación del concepto generalmente no agota la capacidad creativa de la filosofía. El filósofo muy a menudo además de crear concepto crea también lo que Deleuze y Guattari llaman personajes conceptuales. Sócrates es el principal personaje conceptual del platonismo, por ejemplo, pero podemos pensar también en Nietzsche, que es otro gran inventor de personajes conceptuales desde Dioniso hasta Zaratustra.

Ahora bien, si nos preguntamos qué personaje conceptual ha inventado Vico, la respuesta a mí me parece que es inevitablemente el “bestión”. El personaje conceptual no es un símbolo, una alegoría o una personificación abstracta, este es más bien la traducción viviente de un pensamiento, su sujeto e intérprete. Y el intérprete del universal fantástico es precisamente el bestión. El problema, por así decirlo, es que el bestión, literalmente hablando, en la *Ciencia nueva* no existe. Y realmente me pregunto cuántos lectores de Vico, interrogados a quemarropa, saben que del bestión existe una sola aparición en la obra de 1744 y que además aparece no en singular sino en plural. La encontramos al inicio de la metafísica poética donde leemos:

De estos así hechos primeros hombres, estúpidos, insensatos y horribles bestiones, todos los filósofos y filólogos debían comenzar a razonar sobre la sabiduría de los antiguos gentiles. (SN44, § 374)

Personajes conceptuales, los bestiones son también aquellos que Deleuze y Guattari llaman «figuras estéticas». Es realmente una pena que los dos pensadores franceses no tuvieran familiaridad con el pensamiento viquiano (no me consta que se hayan ocupado alguna vez de Vico) porque si el personaje conceptual es, como escriben, «potencia de concepto», la figura estética es en cambio «potencia de afecto y de percepción». El personaje conceptual es propio de la filosofía mientras que la figura estética lo es del arte, pero esto no quita, precisan, que estas dos entidades pasen a menudo la una por la otra, en

un devenir que las arrastra a ambas con una intensidad que las codetermina. Y los bestiones o gigantes viquianos son precisamente esto.

Los bestiones o gigantes son la traducción viviente del universal fantástico en la medida en la que mantienen unidos el cuerpo, un cuerpo preponderante hecho de violentísimas pasiones, y el espíritu que es *pietas*, cierto, pero también una capacidad representativa, poética o simbólica que es racionalidad, una racionalidad completamente falsa, pero una racionalidad ya que no hay duda de que tiene la capacidad simbólica y por tanto narrativa, por más falsa que sea, presupone o incluso coincide con la racionalidad. El bestión o gigante viquiano es por tanto una figura en la cual conviven la violencia de las pasiones y la potencia simbólica y tanto la una como la otra, violencia de lo irracional y potencia de lo racional contribuyen conjuntamente no solo a definir el origen del hombre sino también el origen del conocimiento y con este el origen de la historia gentil.

Al atractivo de esta coexistencia, como he recordado antes, han sido sensibles los literatos del siglo XX que se han interesado en Vico, desde Pirandello hasta Ungaretti, de Pavese a Pasolini. Pero esta misma coexistencia ha sido reactivada en el siglo XXI, siglo con una atención vuelta no tanto al lenguaje como al nuevo paradigma dominante en el pensamiento italiano, me refiero al de “vida”.

En *Pensiero vivente*, un libro del 2010, Roberto Esposito observaba precisamente que el paso al siglo XXI ha progresivamente trasladado el centro de la atención filosófica italiana del lenguaje (que sin embargo había dominado el siglo XX) a la vida: «Es como si, a un cierto punto, se comenzara a percibir, o se produjese, un nuevo giro, sucesivo al lingüístico, y en algunos aspectos inclusivo del mismo, que, en su conjunto, remite al paradigma de la vida»⁸.

Para Esposito las premisas de tal giro pueden ser captadas de modo absolutamente precoz en Foucault, que problematiza el primado transcendental del lenguaje individuando, en el interior de la episteme postclásica, otros dos a priori constituidos respectivamente desde el trabajo y desde la vida. La tesis de Esposito es conocida: la tradición de pensamiento italiana está marcada por el interés por la vida, y por la vida en su organización política e histórica. Y este reconstruye esta tradición a partir de Maquiavelo hasta el siglo XXI, siglo respecto al cual afirma:

8. R. ESPOSITO, *Pensiero vivente*, Einaudi, Turín, p. 10.

La fuerza de impacto de la actual investigación filosófica italiana nace también del arraigo profundo en una tradición ya desde el inicio construida en torno a las categorías a las cuales se ha hecho referencia. Desde su creación –entre el inicio del siglo XVI y la primera mitad del XVIII– vida, política e historia constituyen los ejes de deslizamiento de un pensamiento en buena parte externo al pliegue transcendental en el cual se mantiene, en cambio, enganchada la sección más conspicua e influente de la filosofía moderna. A diferencia de la tradición que, entre Descartes y Kant, se instituye en la constitución de la subjetividad o en la teoría del conocimiento, la reflexión italiana se presenta del revés, y como invertida, en el mundo de la vida histórica y política⁹.

Característica de este pensamiento italiano, desde Bruno a Leopardi hasta Croce y a sus más recientes expresiones, es buscar en la reflexión sobre el origen, o sobre aquella que un tiempo solía llamarse la sabiduría de los antiguos, las claves de interpretación del presente:

Que también la reflexión italiana más reciente trabaje sobre categorías y dispositivos –como los de imperio, sacralidad o persona– extraídos del mundo antiguo es una prueba ulterior de la vocación genealógica de una línea de pensamiento que, a través de todo su recorrido, tiende a entrar en sintonía con los rasgos constitutivos del presente interrogándolo a la luz de su raíz profunda. Naturalmente aquello no tiene nada que ver con una mitología del origen, es decir, con la identificación de un momento originario identificable en cuanto tal, a partir del cual la historia, o también una cierta historia, habría tenido inicio y al cual podría regresar. La postura genealógica parte del presupuesto, contrario, de la ausencia estructural de similar momento fundador. Solo eso –la in-originalidad constitutiva de la historia– hace el origen siempre coetáneo, de manera latente, a todo momento histórico, y por ello reactivable como fuente energética, más que padecida como retorno espectral¹⁰.

Si Maquiavelo es la referencia para el pensamiento italiano sobre la política, Vico es en cambio la referencia tanto para la reflexión sobre la historia como para aquella sobre la vida, dos categorías que se articulan precisamente en torno aquella del origen, o más bien:

la *ingens sylvæ* de los “bestiones”, de la cual, a través de un tortuoso proceso de civilización, descienden los hombres, tiene el aspecto, infor-

9. *Ibid.*, p. 12.

10. *Ibid.*, p. 25.

me y deforme, de un conjunto bioantropico indistinto, enteramente ocupado, y precisamente deformado, por la comunión de los cuerpos, desbordantes y amontonados, de sus habitantes. Para que la historia específicamente humana pueda tener inicio, este mundo común, al volverse indistinto de la superposición de los cuerpos, debe ceder el paso a una forma de vida distinta progresivamente gobernada por la mente y por aquellos dispositivos inmunitarios que hacen posible una humanidad totalmente histórica¹¹.

Es fácil reconocer en esta cita los dos conceptos básicos de la reflexión biopolítica de Esposito, es decir, aquellos de *communitas* y de *immunitas*. Y Vico asume un rol central en la articulación de estos dos conceptos y en particular al evidenciar la permanencia y al mismo tiempo la exterioridad del paradigma comunitario –que coincide con el origen– respecto al inmunitario representado por la historia. La reflexión de Esposito se concentra en particular en la representación que ofrece Vico del momento del origen. La insistencia en la dimensión corpórea y en el gigantismo de los primeros hombres es para Esposito significativa del tentativo de dar expresión a aquello que es inexpresable y de representar lo irrepresentable, es decir, aquel momento originario en el cual inmundo y mundo¹², impolítico y político, común e inmune¹³ coexisten en una perfecta indistinción. Aquello que me gustaría subrayar es cómo el personaje conceptual creado por Vico, el bestión, el gigante, es para Esposito productivo en el plano del pensamiento, precisamente porque mantiene unidos dos opuestos, esos mismos que encontramos por lo demás en el concepto de universal fantástico que es la potencia de la vida y su expansión simbólica, que toman de vez en cuando el nombre de origen e historia, de *communitas* o de *immunitas*, o incluso, como en este pasaje, de *Zoé* y de *Bíos*:

11. *Ibid.*, p. 28.

12. «Todos los elementos del cuadro, a partir del gigantismo, tienen la función de romperlo, proyectándolo más allá de los límites de su marco, hacia un horizonte sin límites, literalmente “exterminado”, más que un mundo, un “inmundo”, en el sentido al mismo tiempo ético y espacial de la expresión» (R. ESPOSITO, *Pensiero vivente*, cit., p. 78).

13. «A diferencia de la *civitas*, pero también de la *societas* de las familias arcaicas, la *communitas* de los hombres-bestias es confusión de semillas, de mujeres, de sangre. Es ahí –en esa no pertenencia de cada uno respecto a todos, en esa indistinción que sobrepone los cuerpos y mezcla sus humores– que la vida tiene inicio expresándose al máximo de su potencia expansiva» (R. ESPOSITO, *Pensiero vivente*, cit., p. 79).

Si, al final, la comunidad originaria carecía de forma –como una *zoé* que todavía no ha alcanzado la determinación del *bíos*– la autoridad pone la vida en forma, enseñando, y aquí es Vico quien habla, «a sacar de un cierto modo la forma del alma humana, que en los vastos cuerpos de los gigantes estaba totalmente sepultada por la materia»¹⁴.

La referencia a *Zoé* y a *Bíos* me ofrece la ocasión de una transición hacia otro filósofo que reactiva de algún modo tanto el concepto como el personaje conceptual creados por Vico. Me refiero, naturalmente, a Agamben.

En 2016 Agamben publica un libro titulado *Che cos'è la filosofia?* que imita, al menos en el título, al de Deleuze y Guattari y hoy podríamos decir también, inconscientemente, al último y póstumo libro de Foucault, publicado precisamente en estos días y titulado *Le discours philosophique*¹⁵ también este construido en torno a la pregunta ¿qué es la filosofía?

La respuesta que da Agamben a esta pregunta es reflexión sobre antropogénesis o más precisamente, escribe, la filosofía rememora, custodia e incessantemente reactualiza la antropogénesis. Agamben, lo decimos ya, no cita nunca a Vico en este texto suyo que se abre con un capítulo titulado *experimentum vocis* en el cual solamente me detendré ahora. No es este el lugar para comentar de cerca el ensayo de Agamben, procederé por tanto de modo resumido para dar la idea de lo que entiendo cuando digo que reactiva el concepto y el personaje conceptual viquianos. Concentrándose en el lenguaje, como punto privilegiado de observación de la antropogénesis, Agamben observa que si el animal y el hombre comparten la capacidad de emitir sonidos, eso que podríamos llamar la voz, en el hombre, a diferencia del animal, la voz es también el lugar del lenguaje en un conjunto que hace indistinguibles el uno del otro. Así el lenguaje está en la voz, pero no es la voz: está en el lugar y en lugar de esa. Por esto Aristóteles, en la *Política*, opone la *phonè* animal al *lógos* humano. Y, escribe Agamben:

La antropogénesis ha coincidido con una escisión de la voz animal y con el situarse del *lógos* en el lugar mismo de la *phonè*. El lenguaje tiene lugar en el no-lugar de la voz y esta situación aporética es la que lo vuelve muy cercano al viviente y, a su vez, separado de este por una insalvable distancia¹⁶.

14. R. ESPOSITO, *Pensiero vivente*, cit., p. 81. La cita es de G.B. Vico, *SN44*, § 520.

15. M. FOUCAULT, *Le discours philosophique*, Seuil/Gallimard, París, 2023.

16. G. AGAMBEN, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 30.

Reflexionar sobre aquello que ha ocurrido con esta escisión, sobre el evento que representa esta escisión es propiamente el trabajo filosófico, un paciente, secular y obstinado proceso de análisis, interpretación y construcción de aquello que está en cuestión en aquel evento. Y lo que ha ocurrido es que el primate del género *homo* a un cierto punto, que coincide con la antropogénesis, se ha vuelto consciente de tener una lengua. En otros términos, este la ha separado de sí y exteriorizado fuera de sí como un objeto para después, con el tiempo, comenzar a considerarla, analizarla y elaborarla en un proceso incesante. No hace falta mucho para ver la analogía con el proceso descrito por Vico y la reactivación de aquella condición particular de coexistencia inextricable de aquello que se pone de la parte del animal, y aquello que es precisamente característico del hombre, una coexistencia que expresa significativamente la indistinguibilidad de voz y lenguaje. No solo, para Agamben la cuestión de la antropogénesis está revestida filosóficamente porque en el hombre «humano e inhumano se enfrentan sin ninguna articulación natural y que algo como una civilización puede nacer solo a partir de la invención y de la construcción de una articulación histórica entre estos»¹⁷. Parece, convendréis conmigo, la descripción del programa de la *Ciencia nueva*. Para Vico tal articulación la proporciona el universal fantástico. Para Agamben, la vida natural del hombre está incluida en la política a través de su misma exclusión en la forma de la vida desnuda, así el lenguaje humano (que funda la comunidad política) tiene lugar a través de una exclusión-inclusión de la “voz desnuda” (*phonè aplos*) en el *lógos*.

Cierto, Vico no habla de voz desnuda, pero el sonido del trueno y el ruido del rayo en el origen del primer universal fantástico son de alguna manera la voz de la naturaleza y el universal fantástico es precisamente aquello a través de lo cual la voz de la naturaleza está incluida en el *lógos*. De este modo, como escribe Agamben, la historia se arraiga en la naturaleza, la tradición exosomática en aquella endosomática, la comunidad política en aquella natural.

Traducción del italiano por María Rodríguez Lorca

17. *Ibid.*, p. 29.

VICO Y JUNG: EL SENTIDO DE LOS ORÍGENES EN LOS MITOS Y EN LOS LENGUAJES

Claudia Megale
Universidad de Nápoles Federico II

RESUMEN: Este artículo examina las analogías entre las “visiones” del mundo de Vico y de Jung, las cuales tratan de reflexionar sobre el sentido de los orígenes en los mitos y en los lenguajes de la historia humana. Los *arquetipos* del *inconsciente colectivo* junguianos, así como los *universales fantásticos* de Vico utilizan símbolos que entrañan en sí mismos una concepción cósmica y antropológica; cada símbolo ha formado el mundo, cristalizándolo en una imagen, eternizándolo en una expresión “estética”, proyectando en este todo el sentir del hombre.

PALABRAS CLAVE: Vico, Jung, filosofía, mito, lenguaje, Claudia Megale.

ABSTRACT: This article examines the similarities between Vico's and Jung's 'visions' of the world, reflecting on the meaning of origins in the myths and languages of human history. Jung's archetypes of the collective unconscious as well as Vico's fantastic universals make use of symbols that contain within themselves a cosmic and anthropological conception; each symbol has formed the world, crystallising it in an image, eternalising it in an 'aesthetic' expression, projecting into it the whole of human feeling.

KEY WORDS: Vico, Jung, philosophy, myth, language, Claudia Megale.

Recibido: 29/06/2023. Aceptado: 05/09/2023.

© *Cuadernos sobre Vico* 37 (2023)

[147]

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

© Claudia Megale – D.O.I. <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2023.i37.09>

© de la traducción: Jéssica Sánchez Espillaque.

I

La primacía del *videre* sobre el *cogitare*, teorizada por primera vez en el *De nostri temporis studiorum ratione*, el dominio de la imagen como expresión típica de la edad de los dioses, junto a las teorías sobre el lenguaje poético, y a los universales fantásticos que caracterizan las *Ciencias nuevas*, representan algunos motivos clave para una posible investigación en torno a las “analogías” funcionales entre la filosofía viquiana y la moderna psicología *profunda*.

Partiendo del estudio de Jung sobre la *Psicología analítica y la concepción del mundo*, observamos cómo el psicólogo zurigués aclara que la concepción del mundo no es *Weltanschauung* (que presupondría ya la posesión de una conciencia propia de los pueblos evolucionados), sino *Atteggiamento*, o sea, una idea del mundo tanto consciente como inconsciente. Como para Vico, la conciencia se hace: religiones, matrimonios y sepulturas (por utilizar el célebre léxico viquiano) son la «masa hereditaria psíquica» que el psicólogo del siglo XX llama inconsciente colectivo: «Los contenidos de nuestra conciencia son todos adquiridos individualmente».

La evolución del hombre desde el estado primitivo al civil sucede, para Vico, partiendo precisamente de los impulsos inconscientes. El temor del «bestione» frente al inexplicable rayo desarrolló el sentido de lo sagrado entre las gentes primitivas que, para defenderse de lo desconocido, se unieron en comunidad. Es así cómo, para el filósofo napolitano que rechaza la fe en un racionalismo *tout-court*, el inconsciente es fuerza creadora ingeniosa o pasión del alma que hay que controlar, pero seguramente oscura e inexplicable generadora de conciencia. Un pasaje que no es ajeno a Jung cuando escribe:

La mente de los primitivos ha creado ritos importantísimos destinados a señalar el paso de la infancia a la edad adulta. [...]. El primitivo estima necesario, por razones de las que no es consciente, satisfacer de esta manera a las exigencias del arquetipo. [...] el poder del arquetipo obliga al primitivo a actuar contra la naturaleza para no caer presa de ella. Este es el inicio de toda civilización¹.

1. C.G. JUNG, «La dinamica dell'inconscio», en *Opere*, vol. VIII, Boringhieri, Turín, 1976, p. 402. [N.T.: traducimos directamente de las ediciones italianas manejadas por la autora en su estudio].

El nexo Vico-Jung ha sido objeto de reflexión crítica en los estudios del psicólogo estadounidense de formación junguiana, J. Hillman, cuyo escrito *Plotino, Ficino y Vico, precursores de la psicología de los arquetipos*, representa el intento más amplio de comparación de las dos teorías. Emilia D'Antuono en una contribución de 1977 observó que

Hillman ve en Vico un precursor de Jung en sentido general, puesto que es enorme la repercusión de Vico en la definición de un método humanista, anticientificista y en la psicología *Verstehende* que fue desarrollada por Dilthey, Cassirer, Jaspers, sin la cual no es posible concebir la orientación junguiana².

El trabajo de Hillman toma el nombre de psicología arquetipal o politeísta: «el politeísmo psicológico no tiene que ver tanto con el culto cuanto con las actitudes, con el modo de ver y colocar las cosas»³. A tal propósito Aldo Carotenuto señala que

Hillman cree que resulta necesario buscar en la mitología clásica el fondo arquetipal de la psique occidental. [...] Cualquier evento psíquico requiere de una atenta lectura. Este representa una fantasía arquetipal, una narración, y posee un significado que lo coloca en un mito antes que en otro⁴.

Por lo demás, el propio Hillman observa, recordando al filósofo napolitano:

Los mitos son *universales fantásticos*, decía Giambattista Vico, y pueden reorganizar la imaginación. Ellos se convierten en los nuevos universales de la fantasía para una psicología arquetipal. [...] La fantasía es la fuerza primordial del alma que tiende a devolver cada cosa a su condición primaria [...] confabulando sobre nuestra vida según modelos que no podemos ni comprender con nuestra mente ni gobernar con nuestra voluntad, sino que solamente podemos amar como *amor fati*⁵.

La aproximación de Vico a las modernas teorías psicológicas y psicoanalíticas tiene una primera posible relación con Freud en lo que respecta a la teoría de las producciones fantásticas, y otros mecanismos psíquicos fundamentales que Vico, *ante litteram*, habría intuido y desarrollado en sus estudios

2. E. D'ANTUONO, «Su Vico e la psicologia moderna», *Bollettino del Centro di studi vichiani*, 7 (1977), p. 180.

3. J. HILLMAN, «Psicologia: monoteistica o politeistica?», en *Il nuovo politeismo*, a cargo de D. Miller y J. Hillman, Edizioni di Comunità, Milán, 1983, p. 123.

4. A. CAROTENUTO, *Trattato di psicologia della personalità*, R. Cortina Editore, Milán, 1991, p. 272.

5. J. HILLMAN, «Sulla creatività psicologica», en *Il mito dell'analisi*, Adelphi, Milán, 1979, p. 198.

sobre la naturaleza humana. El filósofo napolitano, en plena Ilustración vislumbra que hay algo, más allá del uso público de una razón conceptualizante. Su *sapere aude* es un viaje a las profundidades de lo humano; un primer viaje al inconsciente de Polifemo en busca de sensaciones, miedos e impulsos que alimentan la “corpulentísima fantasía”, ojo del ingenio. El bestione primitivo vive un profundo e inexplicable sentido de angustia que lo lleva a la constitución de su mundo.

Punto central de la teoría gnoseológica viquiana es la *imagen*, una metáfora con características *metafenómicas*, que se transforma en instrumento de construcción de la historia a partir de la sabiduría vulgar. En la *Ciencia nueva primera* el libro tercero está íntegramente dedicado al origen de las lenguas comenzando precisamente por los nuevos *principios de mitología y de etimología*. Es bien sabido cómo el pensador napolitano parte del mito, rehabilitándolo y al mismo tiempo elevándolo a verdad. Ahora bien, trazar aquí una historia del mito desde las teogonías a Platón y hasta Vico sería una empresa bastante ardua y en un terreno ya desmasiado arado. Nuestro trabajo, en cambio, parte de una concepción *autónoma* del mito como representación originaria a través de la cual el espíritu de una cultura se define a sí mismo, siendo expresión directa, si no única, de aquella visión del mundo que caracteriza inequívoca e inconfundiblemente a una cultura. Partiendo de dicha visión *autárquica* se mostrará ese hilo rojo que une una vez más a Jung con Vico. Es bien sabido que la narración fantástica tuvo un primer reconocimiento “estructural” en los *Prolegómenos al estudio científico de la mitología*, nacido del afortunado encuentro entre Jung y el gran historiador de las religiones, Károly Kerényi. Para este último, mito significa origen y fundación, *arché* del carácter *imaginativo-significativo-musical*. «La mitología —él escribe— “funda”. Esta no responde en realidad a la pregunta de “¿por qué?”, sino más bien a: “¿de dónde? ¿de qué origen?” (Además) La mitología “funda” en cuanto el narrador de mitos se encuentra con su relato vivificante en los tiempos primitivos». En el mito el mundo *habla un lenguaje simbólico*, privilegia lo que está en él y tiene validez: «El símbolo no es una alegoría, no es un simple modo de decir de manera diversa: es una imagen ofrecida por el propio mundo». En este sentido, va más allá de la alegoría, puesto que la realidad del mito “narra”, expresa el mundo *en sueños y en visiones*⁶. Las figu-

6. K. KERÉNYI & C. G. JUNG, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Boringhieri, Turín, 1972, pp. 20-22, 75, 76.

raciones míticas son, por lo tanto, “verdades” en las que los opuestos se encuentran. Para Jung,

en el individuo los arquetipos se presentan como manifestaciones involuntarias de procesos inconscientes [...]; en el mito, en cambio, se trata de formaciones tradicionales de una edad en gran medida incalculable [...]. El espíritu primitivo no inventa los mitos: los vive. Los mitos son, originariamente, revelaciones del alma preconsciente y no alegorías de procesos físicos⁷.

Vivido, antes de expresarse como historia y relato, el mito es recuperado por la modernidad, precisamente porque se concibe como modelo de comportamiento individual y social.

Al igual que Vico, Jung considera el mito como una forma autónoma de pensamiento y de organización cognitiva del mundo. Construye

puentes simbólicos sobre lo que de otro modo serían fracturas radicales en las que la psique humana no puede sino hundirse: es decir, en los mitos se inscriben en código aquellos conocimientos y competencias que todo hombre en cuanto tal, desde siempre y en cualquier parte, ha experimentado y seguirá experimentando.

El mito debe considerarse una forma de pensamiento autónoma y, por tanto, no secundaria ni subordinada al conocimiento racional, sino «entrelazada»⁸ a él. El material mitológico es emblema de la actividad psíquica, lugar de profundización de hipótesis en torno al inconsciente colectivo y a los arquetipos relacionados. Es importante el estudio comparativo de los diferentes mitos, para encontrar convergencias temáticas y motivos recurrentes (vida, muerte, abandono, separación, incesto, regresión, desgarramiento, salvación, creación, destrucción, etc.) que el psicoterapeuta encuentra en su trabajo, comprendiendo cuánto el propio inconsciente ofrece simbólicamente al paciente respecto a la imposibilidad de su conciencia de atribuir unilateralmente un sentido a un momento específico de la existencia:

Con estas implicaciones psicoterapéuticas, donde se asuma sobretodo el hecho de que la cura psicológica pasa por otorgar una cierta realidad

7. C. G. JUNG, «Psicologia dell'archetipo del fanciullo» (1940), en *Opere*, cit., vol. IX, t. I, Boringhieri, Turin, 1980 y 1997 (reed., *ibid.*, 2011), p. 148.

8. P. PIERI, *A partire da Jung. La Psicologia analitica in Italia: 1943/1998*, Vivarium, Milán, 1998, p. 450, cit. por L. ROSSI, *Temì di Psicodialettica*, <http://www.psicodialettica.it/index.htm>.

a la imaginación, es comprensible hasta qué punto el sentido del inmenso trabajo de reconocimiento de los mitos tienda a la búsqueda de los significados “simbólicos”, y, por tanto, se dirija a desvelar la función imaginativa del inconsciente⁹.

En este sentido, si es *autónomo*, es también una búsqueda de un fundamento, conquistando su espacio como «fenómeno que en profundidad, duración y universalidad solo es comparable a la propia naturaleza»¹⁰. Partiendo de semejante paradigma, estamos en condiciones de comprender en qué sentido el *mythos* adquiere un carácter verídico, y con qué dialéctica se convertirá en el principal protagonista del proceso de *deontologización* que el filósofo propone directamente en las páginas de la *Ciencia nueva* donde construye su ‘fenomenología del mito’.

La intuición del nacimiento del lenguaje por la onomatopeya no es ciertamente nueva, pero la conexión de la onomatopeya con la primera visión, con la *imagen* que el mudo se construye en la mente cuando se encuentra por primera vez ante otra *imagen* desconocida, es singular:

Los hombres de la soledad bestial, siendo más sensibles en su estupor, no sabiendo la causa del rayo, que nunca antes habían oído –al igual que tantos niños, hechos tan solo de fuerza, que explicaban sus pasiones gritando, refunfuñando y estremeciéndose, lo cual hacían movidos por violentísimas pasiones–, imaginaron que el cielo era un vasto cuerpo animado, que gritando, refunfuñando y estremeciéndose, hablaba y quería decir algo¹¹.

El mismo recorrido se repite en la *Ciencia nueva* de 1744:

Siguiendo lo dicho, al mismo tiempo que se formó el símbolo divino de Júpiter, que fue el primero de todos los pensamientos humanos de la gentilidad, comenzó a la par a formarse la lengua articulada con la onomatopeya con la que aún hoy vemos explicarse felizmente a los niños. Primeramente Júpiter fue llamado por los latinos, debido al fragor del trueno, “*Ious*”; por el silbido del rayo fue llamado por los griegos “*Zeus*”; por el sonido que hace el fuego cuando quema, fue llamado por los orientales “*Ur*”, de donde viene “*Urim*”, la potencia del fuego; el mismo origen debió tener entre los griegos οὐρανός, el cielo, y entre

9. *Ibid.*, p. 451.

10. *Ibid.*, pp. 112-113, 220.

11. VICO, *La scienza nuova del 1725*, en ID., *La scienza nuova. Le tre edizioni*, a cargo de M. Sanna y V. Vitiello, Bompiani, Milán, 2013, Libro III, cap. III, p. 194.

los latinos el verbo “*uro*”, quemar; entre estos últimos, del mismo silbido del rayo debió derivar “*cel*”, uno de los monosílabos de Ausonio, pero pronunciado con la *ç* de los españoles para que se mantenga la agudeza del mismo Ausonio cuando dice de Venus: *Nata salo, suscepta solo, patre edita caelo*¹².

La creación de imágenes y las visiones fantásticas se convierten en la única solución que los primitivos tienen para comprender lo desconocido, por lo que los *universales fantásticos*, o sea, las imágenes que se cristalizan en las mentes, así como los arquetipos del *inconsciente colectivo* junguiano representan el motivo que permite leer a Jung en significativa sintonía con Vico.

Sin la imagen, que es la gran mediadora, el pensamiento no actúa en el mundo, la verdad permanece inalcanzable e inexpressable, se refugia en la absoluta trascendencia, de la que, en el fondo, nada se puede decir, porque de lo contrario se convierte en expresión, símbolo, palabra, mito¹³.

II

Muchos intérpretes han comentado la reflexión sobre el origen de los *parlari* que el filósofo napolitano enuncia en la *Ciencia nueva primera*, insistiendo en la erudita construcción cronológica y temporal del nacimiento del lenguaje: desde la *sabiduría vulgar* a la *sabiduría poética*, con *filosofía* y *filología*, *verum* y *factum*. La *metafísica poética*, por utilizar la feliz expresión de Paci, no representa para Vico una simple conjunción de opuestos, sino una verdadera síntesis, una *aufhebung* en la que lo finito no muere, sino que se mantiene asumiendo un carácter ontológico deontologizado. El *μύθος* tiene un carácter autónomo no solo porque está en el origen del lenguaje, sino porque él mismo es lenguaje, es *λόγος*...

Se podría parafrasear a Vico diciendo que es característico de la soberbia de la filosofía creer que el alejamiento del *mythos* sea el resultado de su propia decisión racional. El *mythos* es el signo ‘común’ tanto del mito como de la fábula-narración, como del decir como *légein*.

12. VICO, *Principios de Ciencia nueva. En torno a la naturaleza común de las naciones*, en esta tercera edición corregida, aclarada y notablemente ampliada por el mismo autor (1744). Vol. I, introd. y trad. de J.M. Bermudo, Ediciones Orbis, Barcelona, 1985, pp. 196-197.

13. E. PACI, *Ingens Sylva* (1949), nueva edición a cargo y con introducción de V. Vitiello, Bompiani, Milán, 1994, p. 105.

Como el *lógos* tiene que ver esencialmente con el ser, presupone este ‘común’ que el *mythos* representa, y que no es realmente un decir¹⁴.

El mito ‘funda’ la poesía, considerando que el sonido de los primeros *parlari* es musical y que la primera poesía es divina, mientras que el lenguaje tiene su origen en el *miedo* al misterio:

Porque el espanto distrae de la libido a los espíritus que tienen necesidad de usarla. De tal manera, la providencia, a partir de la libidine bestial, empezó a teñir de rubor el rostro de los hombres perdidos¹⁵.

Del *miedo* y de la *libido* nace ese sentido de la providencia necesario para el hombre. Y como para Jung «el hombre se libera de estas angustias con la progresiva formación simbólica que conduce a la civilización»¹⁶, así para Vico el mito libera del miedo que, antropomorfizado, combina lo universal y lo particular en una figura mitológica y nos perfila una historia para contar y transmitir. La realidad es como lo imaginado por la fantasía y el mito no es una forma fantástica de decir lo que no es fantástico, sino, como agudamente expresa Binswanger, «un modo de la fantasía para decir precisamente aquello que en su propia constitución es un producto de la fantasía»¹⁷. El *mythos* no se deriva de hechos físicos, porque ilustra la forma en que la psique vive los hechos físicos, testamento del miedo.

La libre entrada del miedo ‘funda’, sin ser fundado, la primera fábula *imposible de creer, maravillosa y perturbante en exceso, y sublime en grado sumo*. Y esto hace de Vico un gran escrutador del inconsciente, el filósofo que entra como una sonda en la naturaleza de los mudos y vislumbra el inconsciente, transformando la energía libidinal desatada por el miedo en signo y en símbolo. Jung definió el símbolo que transforma la energía con el término *analogía libidinal*:

Con ello me refiero a representaciones aptas para expresar la libido de forma equivalente y, por tanto, transferirla a una forma distinta de la originaria. La mitología ofrece infinitas analogías de este tipo, comenzando por los objetos sagrados hasta las figuras divinas¹⁸.

14. M. CACCIARI, *Labirinto filosofico*, Adelphi, Milán, 2014, p. 124.

15. VICO, *Scienza nuova del 1725*, cit., Libro II, cap. VI, p. 81.

16. C.G. JUNG, «Energetica psichica» (1928), en *Opere*, vol. VIII, Boringhieri, Turín, 1976, p. 59.

17. L. BINSWANGER, *Esperienza della soggettività ed esperienza dell'altro. I margini di un'esplorazione fenomenologica-psichiatrica*, a cargo de S. Besoli, Quodlibet, Macerata, 2006, p. 258.

18. C.G. JUNG, «Energetica psichica», cit., p. 57.

Si el mito es símbolo y el lenguaje signo, todo es comunicación y como tal debe ser interpretado. Esta hermenéutica recorre en ambos estudiosos la misma dirección: de lo inconsciente a lo consciente. El estado primitivo no es para nada una panacea, entendida en el sentido rousseauiano, ya que el mudo está atormentado por miedos y obsesiones. De ahí la necesidad de una reconstrucción del símbolo, una “reducción” a la fantasía, síntesis de sujeto que experimenta y objeto experimentado. Las imágenes son solo la materia prima que debe traducirse en lenguaje de su tiempo para obtener un significado. Realizando este “paso”, el mundo tal como lo vemos se comunica nuevamente con la experiencia primordial de la humanidad a través del símbolo de una visión. La novedad que el filósofo napolitano anuncia está en el poder creador de la fantasía y de toda la naturaleza humana que se manifiesta en el largo proceso de las instituciones humanas de la religión y el derecho, de las lenguas y la costumbre. La cuestión del lenguaje ocupa un lugar central en la filosofía viquiana que conduce al reconocimiento de la palabra y se opone a la tradición especulativa, fundada a partir de Aristóteles en adelante sobre un criterio logicista e intelectualista.

El lenguaje surge del mito con la tarea de traducir lo ontológico en función del existente. El mito es el relato novelado de aquella metafísica humana que busca lo infinito en lo finito:

En comparación con el *mythos*, el filósofo reconoce que ‘ha llegado tarde’ y que no dispone de ningún poder sobre la energía que ha producido su propia lengua, pero es con el lenguaje del *mythos*, al mismo tiempo, con el que indica el final de su propia búsqueda: alcanzar la idea de las ideas¹⁹.

En la *Ciencia nueva primera*, comprende que para remontarse al mundo primitivo la vía más adecuada y legítima es la que tiende a rastrear los restos de las lenguas que reflejan la creatividad. Para tener una imagen completa es necesario poderse representar cómo habló, pensó y actuó la humanidad en los orígenes: la hipótesis de una *naturaleza humana común* implica la premisa de un lenguaje común:

Puesto que el lenguaje es también la única posibilidad de síntesis entre el pasado que ya no es y el futuro que aún no es, en el lenguaje y por el lenguaje se hace posible nuestra vida de hombres que vivimos en el pasado mientras estamos todos proyectados hacia el futuro²⁰.

19. M. CACCIARI, *Labirinto filosófico*, cit., p. 131.

20. E. PACI, *Ingens Sylva*, cit., p. 122.

El libro tercero se abre con una afirmación clarificadora que, a través de la consideración de los factores dinámicos del lenguaje, refuerza la noción de creación poética con respecto a la actividad lógico-racional. Vico afronta así el problema del origen de los *parlari* convenidos y lo hace reafirmando algunos principios ya tratados en el *De Uno* y en el *De constantia*, en particular aquél según el cual las lenguas articuladas comienzan con monosílabos. La novedad de la interpretación del hecho lingüístico se encuentra en el poder creador de la fantasía. Semejante inventiva, prerrogativa exclusivamente humana, se expresa en las instituciones de la vida civil con el lento y fatigoso descubrimiento de la historia. «Vico fue el primer filósofo que descubrió el significado filosófico del mito, a saber, su mediación entre inmanencia y trascendencia, descubriendo que sin la imagen no es posible ninguna relación ni ninguna síntesis»²¹. Invirtiendo la dirección, releyó a Platón, descubriendo en él un mito que no es un simple *mythos* sino *mytho-logîn*, un sistema de signos complejos y articulados orientados a remitir a significados presupuestos.

En este marco –ha observado Massimo Cacciari– es imposible ‘remon-tarse’ a un signo que no sea él mismo lenguaje. Precisamente a esta remisión señala el *mythos*, a partir de su propia raíz [...] Vico centra en la afinidad entre *mythos* y mudo el capítulo de la Ciencia nueva dedicado al origen de las lenguas y las letras. El *mythos* representa la lengua de los “tiempos mudos de las naciones”, la lengua no lengua [...] el *mythos* es una huella de un tiempo en el que el hombre comunicó “con señas o actos o cuerpos” teniendo con la idea una relación inmediata²².

La hermenéutica viquiana se vale, en este contexto, de códigos para interpretar el lenguaje *prefuncional*, el del “silencio” de los mudos que se convertirá en instrumento para leer el mundo de las gentes y de su historia. No es un problema menor entrar en la fase de la comunicación en la que el signo se ciñe a una situación de hecho y el sonido no se ha transformado aún en símbolo. Solo el psicoanálisis contemporáneo devolvería la continuidad a esta *vox regia*:

Por lengua no se debe entender aquí –comenta Freud leyendo a Vico– la pura expresión de pensamientos y palabras, sino también el lenguaje gestual y cualquier otro tipo de expresión de una actividad psíquica, como por ejemplo la escritura, el lenguaje ideográfico del sueño, de las visiones, etc.²³.

21. *Ibid.*, p. 119.

22. M. CACCIARI, *Labirinto filosófico*, cit., pp. 126-128.

23. S. FREUD, «L’interesse per la psicanalisi», en *Opere*, vol. VII (1975), pp. 259-260.

Si la consideración activa de la naturaleza le había permitido «pasar de un concepto realista de la naturaleza a un concepto funcional por el que la naturaleza pasa a formar parte del mundo de la historia y del mundo del espíritu», con la concepción filosófica del mito «vislumbró el mundo del inconsciente con sus terrores y sus complejos estudiado por la escuela de Freud; vislumbró la teoría del mito que nace del inconsciente colectivo de Jung»²⁴.

Nada más potente podía tronar en el mundo viquiano, *humano demasiado humano*, en el que los hombres explican sus pasiones «gritando, refunfuñando y estremeciéndose»²⁵. La doctrina del lenguaje en la *Ciencia nueva* de 1725 (que marca el paso definitivo del estudio etimológico de las lenguas a la interpretación antropológica de los *parlari*) es la confirmación de la conciencia viquiana de un inconsciente colectivo. Para poder pensar lo real los hombres sacarían los instrumentos de su experiencia concreta. El mito es el poder de la imaginación y, en consecuencia, la idea de lo divino es una parte integrante de la estructura de la psique: «El universal inteligible, según Vico, —escribe Verene— está ligado a la capacidad del lenguaje de dar forma a palabras abstractas»²⁶.

Una elaboración en términos psicoanalíticos acerca de Vico a Jung que, dos siglos más tarde, observará:

Es necesario comprender exactamente de dónde saca el primitivo este material explicativo. Para él, el explicar aún es en cierta manera menos importante que el fabular [...]. El primitivo, en efecto, no ha dividido aún la experiencia originaria en los dos opuestos; en su mundo, espíritu y materia se compenetraban todavía, y los dioses vagan por los bosques y por los prados. Él es como un niño que aún no ha nacido del todo, todavía encerrado, soñando en su propia alma: es decir, en el mundo tal como es en realidad y aún no alterado por las dificultades de conocimiento de un intelecto naciente²⁷.

El “bestione” viquiano es víctima, pero también verdugo, del poder creador de la fantasía que produce espontáneamente el lenguaje como expresión del sentir sin sentir, acto mudo transformado en idioma articulado: «La fenomenología del lenguaje es, para Vico, la misma del mito, ya que el habla es creación

24. E. PACI, *Ingens Sylva*, cit., pp. 79, 120.

25. VICO, *La scienza nuova del 1725*, cit., Libro III, cap. III, p. 194.

26. D. PH. VERENE, *Vico. La scienza della fantasia*, Armando editore, Roma, 1984, p. 75.

27. C. G. JUNG, «Energetica psichica», cit. y «Il problema fondamentale della psicologia contemporanea» (1931), en *Opere*, vol. VIII, cit., pp. 47, 380.

de imágenes y de símbolos»²⁸. El lenguaje se centra en el carácter constitutivo del ser humano y es simbólico, poético o hablado, lugar en el que el ser y las cosas se dan al hombre. En efecto, la edad de los dioses y la de los héroes, o sea, las facultades del sentido y de la fantasía tienen en común el elemento de la poesía, entendida según una acepción etimológica que tendrá mucho éxito en el Romanticismo, como ‘hacer’, ‘crear’ (del griego ποίηση). Los primeros poetas, aquellos teólogos que imaginaron a Júpiter y otras divinidades, son verdaderos creadores. A través de la poesía los pueblos primitivos y heroicos crearon ideas, costumbres, comportamientos y, en general, una realidad que antes no existía. De ahí la gran importancia atribuida a la *sabiduría poética* que constituye, además, uno de los elementos más originales de la reconstrucción viquiana. La *sabiduría* de los antiguos no carece de verdad: la verdad poética y la verdad metafísica coinciden. Los contenidos de la *sabiduría poética* no son distintos de los de la *sabiduría racional*. Pero esto no significa que fuera una *sabiduría guardada*, es decir, ya conocida de manera racional pero intencionalmente velada por una expresión misterico-alegórica de la que debe despojarse para ser devuelta a la pureza conceptual. Al contrario, las imágenes fantásticas, con las que se expresa la sabiduría de los antiguos, son la necesaria expresión de su modo de sentir y de pensar. Con esto, Vico no duda en afirmar el valor autónomo de la poesía con respecto al pensamiento lógico-racional. Coherentemente, los instrumentos de los que se sirve el saber poético son muy diferentes de los del conocimiento racional. Si este último opera mediante los conceptos abstractos del intelecto, la poesía, en cambio, construye *universales fantásticos*, en los cuales una imagen particular del sentido (inconsciente) y de la fantasía expresa un contenido de carácter general. Teniendo en cuenta la sabiduría poética, el *universal fantástico* no es mera fantasía, sino una realidad, si bien fantástica, superior a la dimensión física. La concepción viquiana de la poesía se refleja en la del lenguaje. Así como los hombres comenzaron a pensar en *universales fantásticos* y no en conceptos, también empezaron a hablar en poesía y no en prosa. El *lenguaje cantado* precede, pues, al hablado, como se infiere del hecho de que los primeros testimonios literarios de los pueblos antiguos son poemas y no obras en prosa.

Es bien conocido el valor atribuido por los psicoanalistas a la fantasía, pero en el caso de Jung esta entraña siempre un doble registro interpretativo, por lo

28. E. PACI, *Ingens Sylva*, cit., p. 120.

que juega un papel importante en el proceso de individuación del sujeto. Proponiendo como ejemplo los cuentos esópicos, el psicoanalista puede observar:

Existe un tipo de narración fantástica muy antigua y bastante difundida que ilustra bien lo que hay que decir sobre el sentido de las fantasías. El sentido concreto y superficial de la narración es una fantasía imposible en la realidad, en cambio, el significado moral que oculta es claro para cualquiera que reflexione sobre él²⁹.

Como facultad del alma, la fantasía es instrumento para una educación moral tal como Vico la había entendido por su *tópica*. Los caracteres poéticos son considerados por Hillman de tal forma que pueden asumir el papel de estructuras psíquicas de referencia, a las que podemos referir los acontecimientos para definirlos y para establecer en qué medida responden a sus tipos de universales o arquetipos del *mundus imaginalis*, de modo que se establece una equivalencia con los arquetipos junguianos a los que, en el terreno clínico, se refieren los acontecimientos individuales para descubrir alteraciones patológicas y realizar *correcciones*³⁰. La importancia del concepto de arquetipo y de inconsciente colectivo en la psicología dinámica es *cum grano salis* obviamente central. Sin embargo, el propio Jung señala la necesidad de aclarar la diferencia entre los arquetipos y las representaciones arquetipales. El arquetipo como tal representa un modelo hipotético, cuyas expresiones más conocidas son el mito y la fábula:

El arquetipo representa, en esencia, un contenido inconsciente que se modifica a través de la toma de conciencia y por el hecho de ser percibido. [...] Lo que se entienda con la palabra ‘arquetipo’ se expresa muy claramente por su relación con el cuento y con el mito³¹.

Las representaciones arquetipales se refieren a la imagen primordial que se ha hecho consciente, después de ser enriquecida con el material conseguido de la experiencia:

El arquetipo es en sí mismo un elemento vacío, formal, nada más que una *facultas praeformandi*, una posibilidad dada a priori por la forma de la representación. Hereditarias no son las representaciones, sino las formas, que bajo este aspecto corresponden exactamente a los instintos,

29. JUNG, «Considerazioni generali sulla psicologia del sogno» (1916-1948), en *Opere*, vol. VIII, cit., p. 257.

30. E. D'ANTUONO, «Su Vico e la psicologia moderna», cit., p. 181.

31. JUNG, «Gli archetipi dell'inconscio collettivo» (1934-1954) en *Opere*, vol. IX, t. I, cit., pp. 3, 5.

que también están determinados solamente por la forma. Difícilmente se puede demostrar la presencia en sí mismos de los arquetipos, así como de los instintos, hasta que estos no se manifiesten concretamente³².

Si los arquetipos aparecen en los mitos, Jung les confiere el mismo valor viquiano de “mediadores” entre forma y contenido. El mito, el cuento son, para ambos, expresiones de una necesidad: «El primitivo no puede decir qué piensa, sino que en él se piensa. La espontaneidad del acto *cogitativo* no depende casualmente de su conciencia, sino de su inconsciente»³³. El libro segundo de la *Ciencia nueva primera* establece los principios «*de la parte de las ideas*», o sea, los modelos que dan origen a las naciones. Los arquetipos junguianos, así como las *ideas*, se sirven de símbolos que encierran en sí mismos una visión cósmica; cada símbolo es una forma insustituible que ha formado todo el mundo, cristalizándolo en una imagen, eternizándolo en una expresión estática y proyectando en él todo el sentir del hombre. «Las ideas uniformes nacidas en pueblos enteros desconocidos entre sí deben tener un motivo común de verdad»³⁴.

Creo que esta confrontación crítica entre dos pensadores tan distintos y distantes en el tiempo ha brindado la posibilidad de reflexionar sobre la larga onda, directa e indirecta, de la fortuna de Vico como prueba de su capacidad de renunciar a viejas o rehechas cosmologías, para inaugurar una modernísima antropología a la que pertenece, a su manera, la psicología junguiana del siglo XX. La reflexión se centra en un nuevo *lógos*, pensamiento y lenguaje propios del mundo de los hombres, vivido por el que ha estado en los orígenes (mito) y es (representación fantástica). Todo ello en una nueva dimensión de lo *universal* que el moderno *colectivo* ha realizado, analizando el miedo y la *libido*, la representación y la latencia, lo profundo y lo oscuro, lo trágico y el deseo, motivos que han alimentado, de manera autónoma, la teoría junguiana de los *arquetipos*, ese interés por la génesis de las *ideas humanas*, alternativo al análisis de los excluyentes resultados racionales del devenir y, al mismo tiempo, irreducible a las realidades particulares y contingentes de la existencia.

Traducción del italiano por Jéssica Sánchez Espillaque

32. C.G. JUNG, «Gli aspetti psicologici dell'Archetipo della Madre» (1938-1954), en *Opere*, vol. IX, t. I, cit., p. 81.

33. C.G. JUNG, «Psicologia dell'archetipo del fanciullo» (1940), en *Opere*, vol. IX, t. I, cit., p. 147.

34. G. VICO, *Principios de Ciencia nueva. En torno a la naturaleza común de las naciones*, en esta tercera edición corregida, aclarada y notablemente ampliada por el mismo autor (1744). Volumen I, cit., p. 106 (*Dignidad XIII*).

UN “DIFERENCIAL DE LA HISTORIA”. VICO, TOLSTOI, DELEUZE

Alessandro Montefameglio
Universidad Vida-Salud San Rafael de Milán

RESUMEN: El presente artículo examina algunos tópicos histórico-teoréticos que ligán la filosofía de la historia de Giambattista Vico con el pensamiento postmoderno, particularmente el de Gilles Deleuze. Concepto sostenedor de nuestro trabajo es el de *diferencial* tal como es elaborado por León Tolstoi en *Guerra y paz* para construir, a partir de su significado matemático, una original teoría de la historia como integración de la multiplicidad de pulsiones humanas. No obstante, Vico, a diferencia de Deleuze, no emplea directamente dicho concepto, lo que resulta teórica e históricamente relevante ya sea para comprender cómo Vico, a partir de las consideraciones físico-metafísicas implementadas en el *De antiquissima* en torno a los conceptos de *momento* y *conato* y a su confrontación con las físicas estoicas y epicúreas, desarrolla su original idea de una circularidad providencial de la historia, o sea para la construcción, en Deleuze, de una filosofía de la diferencia opuesta en los fundamentos a la de Vico, pero sorprendentemente cercana a ella por lo que respecta al palimpsesto autoral y conceptual del que el filósofo se sirve.

PALABRAS CLAVE: Vico, Deleuze, Tolstoi, diferencial, conato, Alessandro Montefameglio.

ABSTRACT: This article examines some historical-theoretical topics that link the philosophy of history of Giambattista Vico with postmodern thought, particularly that of Gilles Deleuze. The supporting concept of our work is that of *differential* as developed by Leo Tolstoy in *War and Peace* to build, from its mathematical meaning, an original theory of history as an integration of the multiplicity of human drives. However, Vico, unlike Deleuze, does not directly use this concept, which is theoretically and historically relevant either to understand how Vico, based on the physical-metaphysical considerations implemented in the *De antiquissima* around the concepts *moment* and *conatus* and his confrontation with Stoic and Epicurean physics, he develops his original idea of a providential circularity of history, that is, for the construction, in Deleuze, of a philosophy of difference opposed in the foundations to that of Vico, but surprisingly close to it with regard to the authorial and conceptual palimpsest that the philosopher uses.

KEYWORDS: Vico, Deleuze, Tolstoy, differential, conatus, Alessandro Montefameglio.

Doy las gracias a los colegas Marco Biasio e Alessandro Farsetti por las útiles indicaciones lingüísticas y filosóficas en torno a Tolstoi, y a la profesora Giuliana Leone por las precisiones acerca de algunas importantes cuestiones epicúreas que han permitido parte de la redacción de este artículo. Al profesor Fabrizio Lomonaco mis agradecimientos por sus importantes indicaciones bibliográficas. A.M.

Recibido: 06/07/2023. Aceptado: 06/11/2023.

«Sin embargo, no se movía nada».

L. Krasznahorkai, *Satantango*.

Si una relación entre Vico y Deleuze es posible, lo es a través de León Tolstoi. Es necesario sin embargo hacer una precisión: la naturaleza de tal relación –*ingeniosa* por naturaleza– no debe ser concebida solo en los términos de una relación que liga dos autores, por asonancia o por paradoja, en el palimpsesto de la historia de las ideas; ella representa además una caja de resonancia en la que desenmarañar la idea de que un «filósofo modernísimo de tradicionalísima cultura»¹ como Vico mantenga con la postmodernidad una relación singular que, por cuanto pueda parecer más un golpe de dados que un gesto filológicamente perspicaz, proporciona las bases para leer a Vico a la luz de algunas específicas instancias filosóficas de la contemporaneidad y, viceversa, comprender tales instancias a la luz de la filosofía viquiana.

Asumimos aquí la categoría de *postmoderno* en un sentido muy amplio y, ciertamente, no exento de un cierto riesgo, tanto en los términos de su generalización paradigmática cuanto de la inscripción bajo tal categoría de autores que solo en parte la crítica ha reconocido como pertenecientes a ella². En particular modo nos remitimos de nuevo a una eficaz definición con la que Giuseppe Patella identifica el *milieu* postmoderno. Este sería identificable, para Patella, como eso gracias a lo cual hemos «aprendido a desconfiar de las certezas indubitables, de los principios absolutos, de las visiones esencialistas y totalizantes»³, y además, en términos del imponerse «de una lógica del pensamiento diferente, una nueva forma de racionalidad, ya no monolítica, cerrada, delimitada, sino multívoca, *plural*, multipolar, que sigue cursos no lineales»⁴.

1. F. TESSITORE, *Nuovi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2002, p. 7.

2. Gilles Deleuze supone un caso representativo de este riesgo: cfr. R. BOGUE, «Gilles Deleuze: Postmodern Philosopher?», *Criticism*, 4 (1990), pp. 401-408. La misma modernidad de Vico es, aún, una modernidad más compleja que la generalmente establecida por las categorías histórico-filosóficas “dominantes”, lo cual representa la razón por la cual la filosofía viquiana ha estado sujeta a interpretaciones que la han colocado sea como tensa en los márgenes de la época barroca (cfr. M. CARMELLO (ed.), *Acuto intendere. Studi su Vico e il Barocco*, Mimesis, Milán, 2021 y G. PATELLA, *Giam-battista Vico tra Barocco e postmoderno*, Milano, Mimesis, 2005), sea como anticipadora del kantismo y del idealismo alemán (cfr. V. VITIELLO, *Vico. Storia, linguaggio, natura*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2008), hasta el mismo postmoderno –sobre todos, el ya citado texto de Patella–.

3. G. PATELLA, *op. cit.*, p. 139.

4. *Ibid.*, pp. 140-141.

En este sentido, el presente artículo tiende a indagar las posibilidades que camisas categoriales estrechas como las de moderno y postmoderno ofrecen cuando, aplicadas a pruebas filosóficas tirantes como las de Vico y Deleuze, que precisamente en el momento en el que parecen simbolizar la experiencia conceptual de una época están ya excediendo sus confines. Aquella que nos interesa, por el contrario, por utilizar una expresión retórica, es la postmodernidad de Vico (la modernidad de Deleuze), es decir, en una palabra, ni la una ni la otra, sino el relacionarse sobre un mismo plano de dos singularidades de pensamiento que se encuentran inevitablemente comunicándose. Pero, si esto no se puede realizar naturalmente en el plano histórico-filosófico y categorial, puede acaecer por el contrario en aquel, mucho más relevante, de los conceptos.

La paradoja no se agota, sino que se espesa. Si Vico, en efecto, es un pensador cuyo platonismo pocos pondrían en real discusión, la filosofía deleuzeana funda sus bases sobre un anti-platonismo; así, Vico es el filósofo de la Providencia divina, Deleuze el pensador que, siguiendo a Artaud, quiere hacerla finita con el juicio de Dios; Vico es el filósofo de la centralidad de la *mens* humana que, recogiendo el corazón del *cogito*, vuelve a poner en discusión la primariedad, Deleuze aquello que invita a repensar radicalmente es la subjetividad moderna y el antropocentrismo; Deleuze es el más spinoziano de los filósofos contemporáneos, Vico intenta evitar constantemente los riesgos del spinozismo. Y la lista podría ciertamente proseguir.

Aparentemente problemático, además, es decidirse a efectuar nuestro ejercicio en torno a la idea de una filosofía de la historia. Es sabido, en efecto, cómo Deleuze (ulterior motivo de oposición respecto al filósofo de la *Ciencia nueva*) no teoriza directamente una filosofía de la historia y, por el contrario, utiliza solo rara vez el término *historia*: para construir o reconstruir una filosofía deleuzeana de la historia son, de hecho, los únicos estudiosos⁵. Esto no significa, sin embargo, que sea preciso atribuir a Deleuze y, por un más opaco proceso metonímico, a su postmodernidad, un desinterés en las comparaciones de la historia. Es más, lo que sucede es exactamente lo contrario: la de Deleuze es una filosofía que reflexiona intensamente sobre conceptos básicos para la construcción de un pensamiento sobre la historia desde la temporalidad

5. Ejemplos que proceden es este sentido son los trabajos recogidos por Jeffrey Bell y Claire Colebrook (cfr. J. BELL, C. COLEBROOK (ED.), *Deleuze and History*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2009) o el texto de Jay Lampert (cfr. J. LAMPERT, *Deleuze and Guattari's Philosophy of History*, Continuum, Londres-Nueva York, 2006).

al evento, desde la relación entre continuo y discreto, entre linealidad y no-linealidad, desde el problema del destino al de la causalidad-. Nuestra pretensión no es, pues, la de dar cuenta, en su complejidad, de dos concepciones de la historia tensamente divergentes y de su posible espacio de encuentro, sino la de comprender cómo la construcción de tales concepciones se articula en torno a un terreno de pensamiento común, puesto en funcionamiento virtuosamente en beneficio de la una y de la otra. Es, entonces, cuando emerge la exigencia, como en todos los ambientes dualísticos, de un tercero. Y ese tercero es Tolstoi.

1. TOLSTOI Y EL *DIFERENCIAL DE LA HISTORIA*

Es sabido por los lectores de *Guerra y paz* que en más lugares de su obra-mundo adorna la narración con intensas y articuladas reflexiones en torno a su concepción de la historia. Una en particular, especialmente célebre, aparece después de la larga narración de la batalla de Borodino, la batalla perdida por un frío⁶ que cuesta la vida al príncipe Andrei, entonces ayudante del general Kutuzov. Traemos aquí una sección, a beneficio de la memoria:

Para el intelecto humano la absoluta continuidad del movimiento es incomprendible. Para el hombre las leyes de cualquier movimiento devienen comprensibles solo cuando observa en ellas la unidad arbitrariamente elegida. Pero al mismo tiempo es justamente de esta subdivisión arbitraria del movimiento continuo en unidades discretas de donde deriva la mayor parte de los errores humanos [...] En la búsqueda de las leyes del movimiento histórico pasa exactamente lo mismo.

El movimiento de la humanidad, derivando de un número infinito de voluntades humanas singulares, se logra de modo continuo.

La comprensión de las leyes de dicho movimiento es el fin de la historia. Pero para comprender las leyes del movimiento continuo que es la suma de todas las voluntades singulares, la mente humana hipotetiza unidades arbitrarias, discretas [...]

Cualquier deducción de la historia se disuelve como polvo sin dejar nada detrás de sí, incluso sin esfuerzo alguno por parte de la crítica: basta que la crítica elija como objeto de observación una unidad discreta más

6. Cfr. L. TOLSTOJ, *Guerra e pace*, vol. 2, Einaudi, Turín, 2019, p. 228.

grande o más pequeña; cosa que siempre está autorizada a hacer, dado que cualquier unidad histórica elegida es de todos modos arbitraria. solo tomando en observación una unidad infinitamente pequeña, el *diferencial de la historia* [дифференциал истории], es decir, las *pulsiones* homogéneas de los hombres [то есть однородные влечения людей], y adquiriendo el arte de *integrar* (sumar estos valores infinitamente pequeños), podemos esperar comprender las leyes de la historia⁷.

El paso tolstoiano, contraviniendo la amplitud que notoriamente distingue las secciones narrativas de la novela, logra construir en su brevedad una reflexión densa de implicaciones teóricas. De forma particular, Tolstoi, defensor de la idea de que existen leyes que regulan el progreso histórico, creó la arquitectura de algunos de los mecanismos necesarios para la comprensión de tales leyes. Son mecanismos obtenidos por sustracción –por lítote–, eludiendo pues los errores que, en opinión del autor, han caracterizado desde siempre una mala interpretación del devenir histórico. Es ahora cuando la reflexión teórica se entrelaza con una terminología conceptual expresamente matemática: el devenir histórico es expresado en los términos de *continuo* y de *discreto*, de *diferenciales* y de *integrales*. Los presupuestos en cambio, por supuesto, siguen siendo principalmente de carácter filosófico: lo que Tolstoi de hecho hace es recuperar una cuestión aristotélica, tal como viene expresada, por ejemplo, en *De memoria et reminiscentia* (450a): «no se puede pensar nada sin la continuidad»⁸. Pero, afirma Tolstoi, dicha continuidad, necesaria y constitutiva del acto mismo del pensamiento, resulta incomprensible para el pensamiento mismo si esta no está discretizada, es decir, si no se abstraen de ella unidades elegidas arbitrariamente que para Tolstoi son, con un aliento de inspiración ya bergsoniana, las fuentes de toda clase de equívoco y de error. Tales errores, representados *in primis* por la célebre paradoja zenoniana de Aquiles y la tortuga, por la que el veloz líder, perdido en el infinito proceder de la discreción, no podría alcanzar a la tortuga, son identificados por Tolstoi en dos modalidades: 1) seleccionar del continuo histórico una secuencia discreta de eventos e identificarlos como representativos del todo; 2) establecer que una individualidad definida (la voluntad «de los Napoleones, de los Alejandro»⁹) determina la multiplicidad de las pulsiones humanas, de otro modo

7. *Ibid.*, pp. 273-274 (cursivas nuestras).

8. ARISTÓTELES, *De memoria et reminiscentia*, in ID., *La vita*, a cargo de D. LANZA, M. VEGETTI, Bompiani, Milán, 2018, p. 2051.

9. L. TOLSTOJ, *Guerra e pace*, cit., p. 717.

inaferrables en su multiplicidad continua. En ambos casos, ya sea el plano de los eventos o el de las pulsiones el se vaya a tener en consideración, la absoluta continuidad del movimiento histórico se sacrifica en nombre de una (o más) unidades discretas que toman sinecdóticamente su lugar. Pero esto, en opinión del escritor ruso, no nos da en absoluto una comprensión de la historia, sino solo una apariencia de dicha comprensión.

Para dirimir la cuestión, Tolstoi se apoya en una tecnología matemática relativamente reciente (pero de la cual Zenón estaba desprovisto), el cálculo infinitesimal¹⁰. Una vez identificada la historia como un movimiento continuo (representado por ejemplo, desde el punto de vista matemático, por una función continua), es trabajando sobre los diferenciales de tales funciones –por transferencia analógica: las singulares pulsiones humanas– y procediendo después por integraciones, es decir, obteniendo el área aproximada bajo la función, como es posible obtener la suma de estos valores infinitamente pequeños, restituyendo así el “rostro” complexivo de dicha función como unión de unidades diferenciales sin recurrir a medidas discrecionales. La de Tolstoi, por supuesto, permanece, quizá en su tecnicidad, como una metáfora que comporta una amarga conclusión: realizar ambas operaciones (tomar los diferenciales, integrar la función) es en efecto una tarea potencialmente destinada al fracaso, pero un fracaso mucho más instructivo que el logrado por los errores menos nobles de los historiadores «de lo discreto». «Ninguno», en suma, «puede decir en qué medida al hombre se le ha dado alcanzar por esta vía la comprensión de las leyes de la historia; pero es evidente que solo por esta vía será posible captarlas», dejando en paz «reyes ministros y generales» y estudiando por el contrario «los elementos homogéneos, infinitamente pequeños, que dirigen a las masas»¹¹. La historia, en suma, no es la historia de pocos: es (o debería ser) «la historia de *todos*»¹².

Sin embargo, no es ni en la eficacia de la metáfora tolstoiana ni en su realizabilidad donde centraremos nuestra atención, sino en un concepto, y este concepto es el de diferencial. Como es sabido, el diferencial indica un operador matemático capaz de cuantificar la variación infinitesimal de una función

10. Sobre las razones biográficas de la relación entre Tolstoi y la matemática, cfr. S.T. AHEARN, «Tolstoy's Integration Metaphor from *War and Peace*», *The American Mathematical Monthly*, 7 (2005), pp. 635-636.

11. L. TOLSTOJ, *Guerra e pace*, cit., p. 276.

12. *Ibid.*, p. 723.

respecto a una variable independiente. Tolstoi, que no era matemático de formación, utiliza el término de manera bastante genérica por cuanto, prescindiendo en parte de su definición formal, lo asimila a la idea de una unidad infinitamente pequeña. Lo que Tolstoi prima, en efecto, no es tanto el concepto formal de diferencial, sino la posibilidad de sumar dichas unidades infinitamente pequeñas expresada por el diferencial, operación desarrollada por el operador integral.

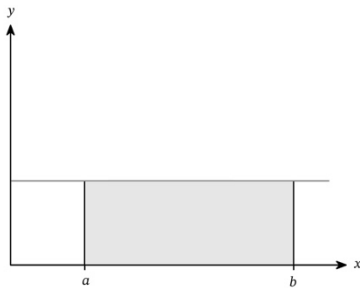


Figura 1

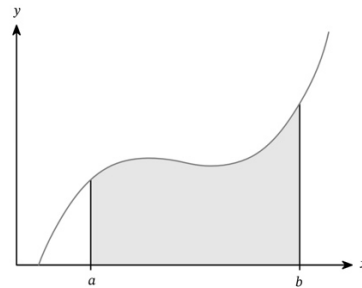


Figura 2

La metáfora matemática de Tolstoi, si se profundiza, conduce a un paso ulterior, no irrelevante desde el punto de vista filosófico. En efecto, si asumimos como idea de partida la del diferencial y consideramos lo que sucede en una función constante (una recta paralela al eje de las abscisas, por ejemplo), notaremos cómo el diferencial tendrá un valor nulo, en cuanto respecta a las ordenadas, no habrá variación alguna (Figura 1) –desde el punto de vista teórico podríamos traducir tal principio en los términos de un principio de identidad–. Si en cambio la función no fuese constante (tomemos el ejemplo de una función continua curva), los diferenciales ya no asumirían un valor nulo, por cuanto habrá en ellos constantemente una variación infinitesimal, lo que permitiría hablar de la acción de un principio de diferencia (Figura 2).

Es así como también por vía analógica, devanando la metáfora tolstoiana, emerge el que es el problema fundamental de toda filosofía de la historia: la historia, cuya ley está representada por la suma de las pulsiones homogéneas de los hombres, ¿prosigue linealmente o no? Pues bien, la de Tolstoi, en la alternativa entre los motivos circulares que son sometidos a la atención teórica del lector de la novela (la repetición histórica de *guerra* y de *paz*, ya evidente desde

el título, representa de hecho una de estas posibles circularidades) y la imposibilidad de reducir los infinitos momentos diferenciales en la quietud geométrica de una circunferencia (a favor o no de la linealidad), de hecho parece seguir siendo, al menos en el nivel de *Guerra y paz*, una filosofía opaca. Es precisamente a esta opacidad a la que, a su modo, Vico intenta responder.

2. MOMENTOS, CONATOS, CURVAS

Vico no utiliza el término *diferencial*. Sus relaciones con el pensamiento de Leibniz y de Newton, por otro lado, al menos desde el punto de vista histórico-filosófico, no resultan en absoluto transparentes, tanto que ya Croce, quizá con una cierta exageración, podía juzgar como dudosa la idea de que Vico hubiese introyectado completamente la teoría leibniziana de las mónadas, así como el descubrimiento del cálculo infinitesimal, «que entonces comenzaba a popularizarse en Italia también a través de la obra» de algunos de sus «amigos personales»¹³. Las que buscamos, sin embargo, no son las *pruebas filológicas* de la herencia de un concepto: queremos afirmar cómo la visión de la historia en Vico apoya sus bases filosóficas sobre una teoría, a un tiempo física y metafísica, que tiene con el concepto de diferencial una afinidad no ignorable.

Sin embargo, el Vico al que haremos referencia no es ya, como se podría pensar, aquel “histórico” de los escritos jurídicos o de la *Ciencia nueva*, sino un Vico menos reciente: el Vico “científico”, el Vico del *Liber metaphysicus* y sobre todo –pero aquí, por tiranía de la historia, debemos proceder desgraciadamente por inferencias– del perdido *Liber physicus*. Anticipando las estructuras conceptuales fundamentales de nuestro discurso, Mario Papini, a cuya interpretación viquiana haremos referencia principalmente en este escrito y que es uno de los pocos estudiosos en utilizar, para Vico, un léxico conceptual que se aferre a la matemática, describe así la interpretación viquiana de lo real: consiste en un uno-todo

constituido esencialmente por una infinidad continua de momentos tensionales, puntos conativos interrelacionados que, oponiéndose y componiéndose, quedando atrapados los unos en los otros, dan lugar a gigantescas explicaciones, a resultados alegóricos de mental perfección (compensaciones, equilibrios, curvaturas, circulaciones)¹⁴.

13. B. CROCE, *La filosofía di Giambattista Vico*, Laterza, Bari, 1922, p. 146.

14. M. PAPINI, *Arbor humane linguae*, Cappelli, Bolonia, 1984, pp. 9-10.

Del mismo modo, más adelante, Papini hace referencia, con un léxico análogo, a una «visión metafísica centrada sobre la puntualidad relacional y tensional», una –y aquí retorna Tolstoi– «escalaridad de posibles modelos, más o menos dirigidos respectivamente hacia lo discreto o hacia lo continuo»¹⁵. Si la interpretación de Papini tiene como destino final sobre todo la interpretación de la etimología viquiana como ciencia total y, por tanto, el problema del lenguaje y de su origen, esto sin embargo no puede basarse (y tener consecuencias) en el plano que permite establecer, partiendo de una comparación con la física contemporánea a él y a sus legados, como Vico llega a elaborar una metafísica que desemboca en esa grandiosa concepción de la historia que encuentra en la *Ciencia nueva* su espacio de elaboración culminante. Llegamos ahora al *Liber metaphysicus*.

Como es sabido, en el *De antiquissima* Vico emprende una comparación cerrada e intensiva con las físicas de la edad helenística (el epicureísmo y el historicismo), para llegar a su reelaboración, con los debidos cambios, en la edad moderna (en Descartes y Gassendi). Y es más conocido cómo dicha comparación, a pesar de que haya sido a menudo acusada de superficialidad teórica e histórico-filosófica¹⁶, no conduce a Vico a una renuncia de estas teorías: lo que Vico logra con las comparaciones de los epicureísmos y de los estoicismos antiguos y modernos es un *Aufhebung*, una superación a la cual, sin embargo, no sigue la cancelación de aquello que viene superado. Por otro lado, como Vico resulta profundamente deudor de un concepto gassendiano como el de *materia actuosa*, tal como se elabora en el *Syntagma*, o del *plenum* cartesiano, la física viquiana resultaría incomprensible sin hacer referencia a un hiato entre el filósofo napolitano y sus predecesores.

Pues bien, la de Vico es una interpretación casualista de la física epicúreo-lucreciana. Dicha contingencia es expresada emblemáticamente por el célebre concepto lucreciano del *clinamen*, que Vico refiere en términos de una *declinatio* del átomo¹⁷ de su recorrido vertical en el vacío causado por el peso del átomo mismo. Por cuanto infinitesimal pueda resultar, el *clinamen*, des-

15. *Ibid.*, pp. 10-11.

16. El primero debido a la equiparación generalista por parte de Vico de los errores del epicureísmo y del historicismo (así como del spinozismo), el segundo representado, por ejemplo, por la mezcla de los “dos Zenones” (el eléata y el estoico).

17. Cfr. VICO, *De antiquissima Italorum sapientia*, Edizioni di Storia e Letteratura, Nápoles, 2020, p. 44 (de ahora en adelante *DA*).

viando el recorrido de los átomos, es el origen de las colisiones y, por tanto, de las agregaciones atómicas que estructuran los cuerpos. Tal declinación es casual; es, dicho de otro modo, la condición de posibilidad del encuentro accidental de elementos que, de otra forma, seguirían siendo meras singularidades autónomas. Ahora bien, tanto la terminología latina como la griega (*clinamen*, παρέγκλισις, *declinatio*) giran todos en el campo semántico de la inclinación y de la pendiente, la curvilineidad parece negada en esta interpretación de la física epicúrea¹⁸. El diseñado por los movimientos atómicos epicúreos es un mundo en el cual existe un espacio solo para «la recta infinitamente quebrada y dentada»¹⁹, en el cual la suma de los ἐλάχιστα, de los descartes infinitesimales, consigna la imagen de una recta caótica, angulosa y llena de fracturas, signo de una visión mecanicista del mundo basada en la pura contingencia, no reconducible. En cambio, en el error diametralmente opuesto cae el determinismo estoico, simbolizado en la edad moderna por Spinoza: si los epicúreos –dice así Vico en la tercera *Ciencia nueva*– «no dan nada más que cuerpo y, con el cuerpo, el acaso», los estoicos, «que dan a Dios en infinito cuerpo infinita mente sujeta al azar (que serían por eso los spinozistas)»²⁰, abolen toda posible tensionalidad, reduciendo el curso de la historia a un principio de absoluta *rectitudo*. Acaso y necesidad terminan así, en Vico, por entrelazarse inexorablemente.

Sería erróneo, sin embargo, afirmar que la filosofía de Vico, en su manejar genialmente la trama de la física y la urdimbre de la metafísica, nazca de un

18. Como es sabido, siendo la teoría epicúrea del *clinamen* conocida solo (o principalmente) *a posteriori*, las reconstrucciones de dicha teoría divergen de la interpretación de la naturaleza del movimiento del átomo. Sin embargo, es posible avalar la hipótesis de que ya dos intérpretes ilustres como Lucrecio y Cicerón no avanzaron la idea de que el del átomo sea un movimiento curvilíneo, sino un movimiento perennemente desviado. En el *De natura deorum*, Cicerón afirma por su parte cómo tal movimiento resulta contradictorio: un átomo que *ab origine* proceda curvilíneamente predeciría, en efecto, una composición de movimiento rectilíneo y de declinación (cfr. *De nat. deo.*, I, 69). Del mismo modo Lucrecio, que, a través de la teoría del *tempus incertus*, no concibe la desviación como *ab origine*, sino como algo que ocurre *ocasionalmente* en el movimiento del átomo y sin la cual el átomo procedería por movimiento rectilíneo hacia lo bajo (deterministamente), afirma análogamente cómo tales movimientos son desmentidos por la realidad («*ne fingere motus / obliquos videamur et id res vera refutet*», *De rer. nat.*, II, 244-5). Cfr. S. MASO, «Clinamen ciceroniano», en C. NATALI, S. MASO (ED.), *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e contemporaneo*, Hakkert, Ámsterdam, 2003, pp. 258-271.

19. M. PAPINI, *op. cit.*, p. 79.

20. VICO, *Opere*, a cargo de F. NICOLINI, Riccardo Ricciardi, Milán-Nápoles, 1953, p. 481.

rechazo de las doctrinas estoicas. Que la relación entre Vico y el estoicismo sea, de hecho, mucho más compleja que la establecida por el mero rechazo de la idea de *fatum*, lo demuestra el que la tercera vía que Vico se propone recorrer, y que conducirá directamente a la *Ciencia nueva*, hunde sus raíces justamente en la física estoica. Esta vía, representada por la teoría de los *momentos* y de los *conatos*, encuentra elaboración una vez más en el *De antiquissima*.

Aquí Vico identifica el término *momentum* con el de *punctum* por la sinonimia entre los dos términos localizable en la lengua latina, donde los dos sustantivos identificarían algo indivisible («*quid indivisible*»²¹), o más bien atómico. A partir de la atribución de la teoría de los puntos metafísicos a la figura de Zenón, que en Vico singularmente (por descuido o por agudeza) une tanto al eleata como al estoico, y alcanza luego los axiomas de la geometría («*ex metaphysica in geometriam derivata*»²²), de hecho, Vico, como ya subrayaba Nicolini, está elaborando una teoría original²³. La etimología, sin embargo, sugiere un dato ulterior. Del *momentum*, que como el *punctum* (análogamente a los ἐλάχιστα epicúreos) indica también una unidad pequeñísima, Vico subraya un aspecto específico: este representa una realidad que se mueve («*momentum autem est res, quæ movet*»²⁴). Este aspecto –fundamental para comprender el discurso que estamos argumentando– no sirve a Vico solo para introducir el concepto en una física general, sino que ya está depositando la primera tesela de un mosaico que, a partir de una teoría complexiva del movimiento, tendrá consecuencias metafísicas de vasto alcance. Si Vico no se contenta con el concepto de punto, pero especifica no solo que es un punto *metafísico*, sino también que tiene una afinidad directa con el momento, es no solo porque el punto, como ente geométrico axiomático desde el cual poder avanzar la hipótesis de una realidad infinita (la línea) y, por tanto, como condición de posibilidad del mismo (*virtus extendendi*), y *anterior* al mismo (es, un metafísico no extendido), sino también porque este es también condición del movimiento (*virtus movendi*). La fuerza teórica del Vico “lingüista”, se manifiesta ya, pues, con vigor en el *De antiquissima*: si el *punctum*, que per-

21. *DA*, p. 40.

22. *Ibid.*, pp. 40-41.

23. «Los “puntos metafísicos”, que también aquí [Nicolini se está refiriendo a las primeras páginas de la *Vita* viquiana] Vico se obstina en atribuir a su fantástico Zenón, son en realidad un verdadero y propio descubrimiento filosófico viquiano» (VICO, *Opere*, cit., p. 6, nota 7).

24. *DA*, p. 40.

mite lo extenso, es *momentum*, como la lengua latina nos informa, esto prevé que dicho extenso no se dé nunca como intrínsecamente dinámico y, por tanto, que la realidad extensa sea en sí movimiento privado de cualquier forma de quietud²⁵. No solo. Afirmar que el punto es en sí dinámico significa también afirmar que no puede ser concebido en términos de lo discreto. Como, en efecto, lo extenso puede darse solo como una continuidad de puntos, así el movimiento no puede darse sino en los términos de una relación continua en la que el punto-momento singular da cuenta de los otros punto-momentos, ya que «el concepto de indivisible discreto» se configura como un concepto «nacido muerto»²⁶.

Para Vico, sin embargo, no es suficiente aceptar el punto-momento como el único horizonte conceptual para determinar una visión de lo extenso como continuo dinámico. Y ello depende, casi por ironía de la argumentación, precisamente del hecho de que el punto-momento es, utilizando un término escolástico ya de sabor deleuzeano, una virtualidad en la que es justamente la relación entre los puntos-momento, necesaria para eliminar todo residuo de discreto y *rectitudo*, la que no se da *a priori*. ¿Qué nos asegura, en efecto, que esta pura virtualidad no se traduzca, por ejemplo, en una recta, como la geometría autoriza? Ello explica la razón por la cual Vico está obligado a introducir un tercer concepto que permita anular definitivamente la posibilidad de una separación entre los puntos-momento, una suerte de operador metafísico, eminentemente dinámico, que pueda resolver cualquier eventualidad de *rectitudo* en el uso opuesto. A este concepto Vico da, como es sabido, el nombre de *conato*²⁷.

Que el conato está intrínsecamente ligado al concepto de punto-momento es Vico mismo quien lo dice: lo es –indirectamente– eso «completa» conceptualmente la definición de *momentum* como *res quæ movet*, siendo definido específicamente como virtud del movimiento²⁸, y se encuentra estando, justa-

25. A ulterior prueba de la afirmación viquiana: como el punto, como lo que es sin partes y, por tanto, no extenso, no puede estar sobre el mismo plano (físico) de aquello de lo cual es condición (es decir, la extensión), así, la quietud, como no movimiento, no puede estar sobre el mismo plano de lo que se mueve.

26. M. PAPINI, *op. cit.*, p. 120.

27. Sobre el concepto de *conato* en Vico, además de los textos de Papini, cfr. al menos B. PINCHARD, *La Raison dédoublée. La Fabbrica della mente*, Aubier, París, 1992, pp. 325-336; N. PERULLO, *Bestie e bestioni. Il problema dell'animale in Vico*, Guida, Nápoles, 2002.

28. «[...] *conatus, qui virtus movendi est*» (DA, p. 40). Cfr. también DA, p. 44.

mente como el punto-momento, en una posición de mediación²⁹ —y lo es directamente— eso es un regalo del punto³⁰. Lo que nos interesa no son sin embargo las definiciones, sino el carácter intrínsecamente tensional del concepto de conato y cómo éste llega a configurarse como aquella propiedad diferencial capaz de resolver toda *rectitudo* en la composición de una curva. Una expresión viquiana, directamente opuesta a aquella ya citada, de Lucrecio, es clarificadora desde este punto de vista: como Lucrecio afirmaba que en la naturaleza no se podía dar curvilinearidad, así Vico, antilucrecianamente y, al mismo tiempo, anticartesianamente, afirma como recto e idéntico, en cuanto conceptos puramente metafísicos, no se dan en la naturaleza sino ilusoriamente³¹. *Horror vacui e horror rectitudinis*: la naturaleza no contempla la identidad, sino solo un principio de diferencia. Dicho principio de diferencia no puede ser representado por el *rectum*, sino solo por la curva. ¿Qué pasa entonces con la recta? ¿Qué pasa con la lícita posibilidad de que la geometría nos restituya la recta como resultado de la integración de puntos? La cuestión, para Vico, no es cancelar la recta *tout court*, sino distinguir el plano físico del plano metafísico. Si, como el punto, la recta es un concepto puramente virtual, es porque ella actúa como condición de posibilidad “antinatural” de la curva: la curva no es, en efecto, nada más que la integración de innumerables rectas («*ex innumeris rectis*»), así como el movimiento es la integración de un indefinido número de conatos («*ex indefinitis conatibus*»³²). Dicho de otra manera, la diferencia actual en Vico es posible solo si detrás de ella se esconde un principio metafísico de perfecta identidad.

Si es posible visualizar matemática y geométricamente esta física-metafísica que está en la base de la ontología viquiana, lo es gracias al ambiente conceptual que circula en torno a la noción de diferencial. Uno de los modos de traducir la definición viquiana de curva como integración de rectas, en

29. Como, en efecto, el punto-momento (no extenso) es un medio entre la pura realidad intelectual de Dios («*purissima mens*», *ibid.*), que lo contiene eminentemente, así el conato, siendo condición del movimiento, es un medio entre la pura quietud de Dios («*Conatus in Deo quies*», *ibid.*) y el movimiento verdadero y propio propio («*conatus enim quietem inter et motum est medius*», *ibid.*, p. 46).

30. «*Conatus dos puncti*» (*ibid.*). Y aún: «*Et bona metaphysica id suadet; cum enim conatus quid non sit, sed cujus, nempe materiae modus*» [La buena metafísica nos persuade de ello; dado que, en efecto, el conato no es un “algo”, sino un “de algo”, o un modo de la materia] (*ibid.*).

31. «*Sic quoque rectus qui videtur motus, omni temporis momento pravus est*» (*DA*, p. 56) [Así también el movimiento que parece recto, en todo instante es irregular].

32. *Ibidem*.

efecto, es justamente la función derivada (las rectas tangentes a la función en sus puntos) y, por tanto, los valores diferenciales calculables en intervalos infinitesimales. La curva se compone, pues, de una serie de puntos derivables, de momentos direccionales y tensionales que restituyen, progresivamente, la imagen diferencial. Se restituye así la idea del conato como «constante, positivo esfuerzo que todo punto, momento o *evento* realiza para escaparse de la inercia rectilínea y meterse dentro de una armónica tensión curvilínea», por la cual «la inercia (= recta) se niega en conato o energía (= curvatura)»³³. Que el punto-momento, por virtud del conato, llega a tener en cuenta, en la composición del movimiento, a los otros puntos-momento, significa que todo intento de traducir cualquier movimiento en la dirección de la tangente resulta negado, lo que comporta necesariamente el afirmar un principio de absoluta curvilinearidad. En este sentido el punto –nunca estático, sino siempre dinámico, conativo, nodal– representa el momento infinitesimal de la curva que, en cuanto finito, en cuanto punto de inflexión, testimonia especularmente la curvilinearidad de la totalidad en la cual se inserta. La totalidad es curva, dicho de otro modo, porque es la integración de momentos siempre diferenciales.

Si hemos subrayado, en la cita papiniana, la palabra *evento*, es para anticipar lo que Vico, a la altura del *De antiquissima*, no imaginaba todavía completamente. Que la naturaleza *inquieta* no se comportase ya en los términos de las físicas que lo habían precedido no era suficiente para eliminar la posibilidad de que la curva anulase los fundamentos de las doctrinas estoico-epicúreas, el acaso y el hado. La curva, principio diferencial de la naturaleza, no basta para eliminar el acaso y, por tanto, el caos; por el contrario, podría ser la razón para reafirmarlo. Para que el acaso sea eliminado, la curva debe necesariamente cerrarse, las tensiones conativas deben ser resueltas en una totalidad positiva. Del mismo modo, para que esta totalidad no se traduzca en la mera afirmación de un hecho, debe mantenerse viva la tensionalidad de cada momento. Será tarea de la *Ciencia nueva* efectuar este paso, pero la estructura teórica del *Liber metaphysicus* no será definitivamente abandonada. El único modo de realizar este paso es poner en valor teóricamente esa «condición de la condición», esa quietud detrás de los conatos, esa *mens* detrás de lo extenso que es Dios. La curva puede devenir circunferencia solo si al habitarla, más o menos *abscondite*, es un punto que goza de la absoluta estaticidad, un punto

33. M. PAPINI, *op. cit.*, p. 123 (cursiva nuestra).

a partir del cual se pueda abrir el abanico diferencial de los eventos y de los *corsi*, el punto donde se posa el compás. Aquí está uno de los corazones de la Providencia viquiana: el ser, siguiendo la analogía geométrica, nada más que el radio de acción (¿inmanente?, ¿transcendente?) de la historia humana.

En la *Ciencia nueva*, pasando por los escritos sobre el derecho universal, Vico «no hará más que proyectar sobre la historia humana [...] lo que pudo entreverse desde la configuración de los mínimos eventos naturales: hado y acaso, es decir, rectilinearidad, en ellos no pueden subsistir»³⁴. Pero sería impreciso sostener que la circularidad de la historia, haciendo eso, termine por aniquilar, con sus cerraduras, el sentido diferencial y tensional de los momentos, la interacción inquieta de las fuerzas. La circunferencia viquiana no señala la desaparición determinista de la libertad, no es el absolutismo del hado: ella es además el signo definitivo de la reciprocidad entre la infinita tensionalidad de los conatos, impulsada a la curvilinearidad por la interacción inquieta de las fuerzas, y un centro. Los momentos, dicho de otro modo, son momentos en cuanto momentos de una circunferencia; las pulsiones son pulsiones en cuanto resueltas por la totalidad de un todo que, como magnéticamente, permite la positiva explicación. Es en este sentido que se capta todo el vigor del adjetivo: la historia es historia eminentemente *humana*; la reciprocidad entre momento y totalidad es la reciprocidad de *forjador* y *arquitectura*, por usar la conocida expresión viquiana; es el reconocerse por parte del hombre, por realización del principio del *verum-factum* y por sucesivas circunferencias, como la tabulación de esas mismas circunferencias. Es quizás este el sentido del gran humanismo viquiano, que solo atravesando la rotura del círculo, la dilatación barroca de la circunferencia en elipse, repara el sentido de una armonía perdida, recompone las ruinas de la historia.

3. ¿DÓNDE ESTÁ LA BATALLA?

Cuando Deleuze en *Differenza e ripetizione* utiliza por primera vez el término *diferencial*, lo escribe en cursiva³⁵. Esto porque el término, que atraviesa toda la obra deleuzeana como una suerte de motivo teórico intensivo, indica un concepto que en Deleuze resulta más consciente de cuanto lo fuera en Tolstoi: Deleuze reconoce en él profundamente la pertinencia matemática,

34. *Ibid.*, p. 86.

35. Cfr. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, Il Mulino, Bolonia, 1971, p. 4.

de la que aprovecha todas las minucias teóricas, y le reconoce abiertamente la paternidad leibniziana –y es sobre estas bases que construye su filosofía de la diferencia *maledetta*³⁶–. Una maravillosa heterogénesis de los fines (¿pero es de verdad una heterogénesis de los fines?) parece conducir sin embargo el pensamiento deleuzeano, más allá de los posibles lazos que pueden emparentarlo con el de Vico, a virar en una dirección diametralmente opuesta respecto a la del filósofo de la *Ciencia nueva*, y dicha heterogénesis de los fines se mide no solo en el seno del concepto de diferencial, sino también en el uso especular de ese aparato autorial y conceptual que Vico había tomado en consideración en el *De antiquissima*.

¿Qué cosa no funciona en el concepto moderno de diferencial? Deleuze lo afirma en una nota: «la interpretación moderna explica enteramente el cálculo diferencial en términos de *representación*»³⁷. Aquí radica, en efecto, según Deleuze, el intento perpetrado por una historia de la filosofía *non esoterica*³⁸ (al menos hasta Hegel): anular la maldición de la diferencia resolviéndola, disolviéndola en un pensamiento de la representación en el cual lo indeterminado pueda convertirse en identidad, los determinables constituirse en relación de analogía, las determinaciones del concepto en oposiciones o, en general, en el cual se puedan establecer lazos de semejanza. No es preciso recordar que, naturalmente, la tentativa deleuzeana tiene como fin propio el de liberar la diferencia de las redes de este pensamiento de la representación que la constriñen en el principio de la forma (o del fundamento) y la concretizan en el elemento de lo finito (o de lo infinito). Y en ello radicaría también para Deleuze, si nunca hubiera leído la *Ciencia nueva*, el pecado de Vico: es decir, el pecado de haber mantenido, más allá de un fondo de transcendencia en la inmanencia, una identidad metafísica determinante en el seno de la diferencia.

El problema de Deleuze es cualquier cosa menos distante, en el léxico y en los conceptos, de aquel que hemos ilustrado hasta ahora: en juego están aún «las ecuaciones de una curva», «la relación diferencial» que remite «a líneas rectas determinadas por la naturaleza de la curva» y la integración, «que implica la manipulación de cantidades infinitesimales (dx , dy ; variaciones ins-

36. «No nos debe asombrar que la diferencia aparezca como maldición, culpa o pecado» (*ibid.*, p. 55).

37. *Ibid.*, p. 77, nota 10. Trasladamos, en beneficio de la síntesis, la más importante distinción deleuzeana entre representación *finita* e *infinita*.

38. El adjetivo está en *ibid.*, p. 277.

tantáneas)»³⁹. Pero —y aquí está el punto— determinar la curva gracias a dichas variaciones presupone en Deleuze considerar, como afirma Anna Longo, «como diferencias en sí algo más que diferencias entre dos identidades dadas»⁴⁰. Siguiendo las palabras de Deleuze, tomadas de una lección spinoziana impartida en Vincennes es 1981:

El cálculo infinitesimal permite descubrir una nueva tipología de relación, cuyas características eran del todo específicas, no reducibles a ninguna otra cosa [...]. La relación diferencial, o sea: $dy = dx$ [...]. ¿Cómo definimos una relación por la que $dy = dx$? Dy es una cantidad infinitamente pequeña, una cantidad evanescente, eso significa una cantidad que disminuye al infinito. La más pequeña cantidad dada. [...] Se puede, pues, escribir, como hacen efectivamente los matemáticos, $dy = 0$. Helo aquí, ésta es una relación diferencial. Llamamos y a una cantidad de la ordenada, y x a una cantidad de la abscisa, por lo que $dy = 0$, y $dx = 0$. Entonces $dx/dy = 0$. ¿Justo? Evidentemente no. Dy es 0 en relación con x , pero Dy/Dx no es $= 0$. No se anula. La relación subsiste: la relación diferencial indica justamente la permanencia de la relación a pesar de la anulación de sus términos [...] Pero de este modo la relación infinita, acerca de lo infinitamente pequeño, se convierte e referible a cualquier cosa finita⁴¹.

La relación subsiste *a pesar de* la anulación de sus términos: este es el aspecto que interesa a Deleuze; esta es la llave de acceso a una filosofía de la diferencia (opuesta a una filosofía de la identidad y de la contradicción) capaz de pensar auténticamente una relación diferencial *en sí* que explique el proceso de articulación de la diferencia. La absoluta importancia y primacía ontológica de la relación comporta, entonces, para Deleuze, el fundamento de un pensamiento en decidida dirección anti-esencialista. Las relaciones diferenciales, en cuanto no determinantes, no pueden ya concebirse en los términos de articulaciones de esencias: el universal concreto, la Idea (término que Deleuze utiliza en clave manifiestamente anti-platónica⁴²), remite a un plano —Deleuze sobre la estela de Bergson, lo llama *virtual*— en el cual las relaciones de identidad, analogía, oposición, semejanza, etc. son sustituidas por un «sis-

39. *Ibid.*, p. 83.

40. A. LONGO, «Deleuze and Mathematics», *La deleuziana*, 11 (2020), p. 20.

41. G. DELEUZE, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Ombre Corte, Verona, 2007, p. 135.

42. Cfr. M. DE LANDA, *Scienza intensiva e filosofia virtuale*, a cura di A. COLOMBO, Meltemi, Milán, 2022, p. 41, nota 11.

tema de conexiones no localizables entre elementos diferenciales, que se encarna en relaciones reales y en términos actuales»⁴³. En otras palabras, el diferencial de Deleuze es un concepto que sirve como pieza para construir un pensamiento de la multiplicidad en el cual lo problemático en cuanto tal afirma su potencia sobre las redes positivas de las síntesis totalizantes.

Aquello que, en este punto, nos interesa para concluir nuestro recorrido es una de las fisuras que permiten el paso desde *Diferencia y repetición* a *Lógica del sentido*. En su obra de 1969, dedicada a Lewis Carroll y a los estoicos, Deleuze liga en efecto el concepto de Idea con el de *evento*⁴⁴, y apoyándose una vez más, entre otras, en una terminología matemática: «¿Qué es un evento ideal? Es una singularidad. O mejor, un conjunto de singularidades, de puntos singulares que caracterizan una curva matemática»⁴⁵. Que esto interese vivamente al discurso que hemos argumentado y nos remita a la cuestión de cómo concebir la historia en términos diferenciales, lo comprendemos sin embargo no directamente a partir de las palabras de Deleuze, pero retornando a la novela y de modo particular –ulterior heterogénesis– a Napoleón, el Napoleón nunca leído por Tolstoi, sino por Stendhal.

En uno de los más brillantes capítulos de *La cartuja de Parma*, el joven y apasionado protagonista Fabrizio del Dongo se dirige al campo de la batalla de Waterloo, deseoso de asistir y de llegar a ver al emperador a caballo. Son páginas animadas: Fabrizio se mueve de un lugar a otro, dispuesto a todo por obtener testimonio de ese vivo evento, destinados a permanecer en los anales de la historia. Pero, cuanto más busca una señal, un centro intensivo localizable en el que poder afirmar: «¡Helo aquí, he asistido a la batalla!», más parece escapársele el evento-batalla. Deleuze tiene en mente con toda probabilidad estas páginas stendhalianas (además de las de Tolstoi) cuando escribe:

Si la batalla no es un ejemplo de evento como tantos, sino el Evento en su esencia, y sin duda porque ella se efectúa de muchas formas contemporáneamente, y porque todo participante puede entenderla a un nivel de realización diverso en su presente variable: así en las comparaciones clásicas entre Stendhal, Hugo, Tolstoi, [...] Pero es sobre todo porque la batalla está por encima del propio campo, nutra respecto a todas sus realizaciones temporáneas [...], nunca presente, siempre futura y ya

43. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 297.

44. «Gli eventi sono ideali» (G. DELEUZE, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milán, 1975, p. 54).

45. *Ibid.*, p. 53.

acaecida [...]. ¿Dónde está la batalla? [...] Existe ciertamente un dios de la guerra, pero es entre todos los dioses el más impasible, el menos permeable a las plegarias, “impenetrabilidad”, cielo vacío⁴⁶.

Esta es la transfiguración deleuzeana. En la cercanía que liga sorprendentemente a Deleuze y Tolstoi, el cual podía ya afirmar cómo el evento histórico se da solo en cuanto resultado de relaciones diferenciales cuya integración les restituye el total y, por tanto, la ley, el autor de *Guerra y paz* no podía seguir afirmando la absoluta idealidad y neutralidad, su ser resultado no experimentable (y por consiguiente no definitivamente restituible) de singularidad que se relacionan en un plano puramente virtual.

Pero para dar este paso Deleuze no se beneficia solo de Tolstoi y de Stendhal: se beneficia (inconscientemente) *contra* Vico de la misma tecnología viquiana, y lo hace recuperando a Lucrecio, a los estoicos, el concepto de conato y, como hemos visto, el diferencial. El Lucrecio de Deleuze, sin embargo, es un Lucrecio diferente al de Vico, al menos en un punto nodal, representado justamente por el concepto de *clinamen*. Escribe Deleuze:

El clinamen no tiene nada que ver con el movimiento oblicuo que vendría por casualidad a modificar una caída vertical. Eso está siempre presente [...]. Es la determinación originaria de la dirección del movimiento del átomo. Es una suerte de *conatus*: un *diferencial* [...] ⁴⁷.

En ese sentido, ello no es señal ni de contingencia ni de indeterminación: es *lex atomi*, entendiendo dichas *lexi* como «pluralidad irreductible de las causas o de las series causales»⁴⁸. El *clinamen* es precisamente ese concepto-bisagra que permite, en Lucrecio y, por ende, en Deleuze, la unión de pluralismo y causalismo; esto determina el encuentro de las series causales sin por ello violar la independencia del átomo. La de los epicúreos, que según Deleuze «tienen una idea del evento muy cercana a la de los estoicos»⁴⁹, sería, por tanto, para Deleuze una «causalidad sin destino», donde los estoicos se hacen promotores de una idea de un «destino sin necesidad»⁵⁰, afirmando la unidad de las causas. Pero aquí está el problema: ¿dicha unidad subsiste? En este

46. *Ibid.*, pp. 94-95.

47. G. DELEUZE, *Simulacro e filosofía antica*, en G. DELEUZE, *Logica del senso*, cit., p. 237.

48. *Ibidem*.

49. *Ibid.*, p. 14, nota 6.

50. *Ibidem*.

sentido, Deleuze, que a pesar de ello obtiene el aparato conceptual fundamental para concebir su idea de evento propio de la lectura de los estoicos, subraya la idea epicúrea por la que el mutuo reenvío de las causas no puede constituir un *unum*, en la imposibilidad «de reunir las causas en un todo»⁵¹, lo cual representa, por supuesto, el peligro de toda auténtica filosofía de la diferencia que desea dar razón del principio heterogénico de producción de lo diverso. «Extraño destino» el del *clinamen*, afirma Daniela Angelucci, porque se trata de un destino «no determinista», de «una ley que no implica [ya no, diremos] la totalización de un cuadro unitario»⁵². Es extraño, por esto, el destino de los conceptos, factores allí de la más luminosa circularidad y señal, aquí, de un pensamiento donde para la circularidad ya no hay espacio alguno.

Traducción del italiano por María José Rebollo Espinosa

51. *Ibid.*, p. 237.

52. D. ANGELUCCI, «Il pensiero e la natura delle cose. Deleuze con Lucrezio e Proust», *K. Revue trans-européenne de philosophie et arts*, 6/1 (2021), p. 337.

INGENIO, HUMOR Y RISA COMO CATEGORÍAS SERIAS DE CIVILIDAD SEGÚN VICO

José M. Sevilla Fernández
Universidad de Sevilla

RESUMEN: En este ensayo el autor pone en directa relación la *Digresión acerca del ingenio humano, las agudezas y ocurrencias y la risa que con tal motivo se origina*, incluida en las *Vici Vindiciae* de Vico, con las tesis de la *Ciencia nueva* acerca de la facultad “verdadera” del ingenio y del carácter exclusivo humano de la risa. Con ello, la risa –junto al ingenio– se nos presenta como un elemento clave en la cadena de conquista de humanidad: el que representa el paso del ‘hombre bestial’ al ‘hombre humano’ (“*uomo ridente*”).

PALABRAS CLAVE: Giambattista Vico, ingenio, risa, humor, civilidad, José M. Sevilla Fernández.

ABSTRACT: In this essay, the author establishes a direct connection between *A Factual Digression on Human Genius, Sharp, Witty Remarks, and Laughter*, as presented in Vico's *Vici Vindiciae*, and the theses of the *New Science* regarding the “true” faculty of wit and the exclusive human nature of laughter. Thus, laughter –along with wit– is presented as a key element in the chain of human development, that is, as representing the transition from to “bestial man” to the “human man” (“*uomo ridente*”).

KEYWORDS: Giambattista Vico, ingenuity, laughter, humor, civility, José M. Sevilla Fernández.

Recibido: 10/07/2023. Aceptado: 30/08/2023.

© *Cuadernos sobre Vico* 37 (2023)

[181]

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

© José Manuel Sevilla Fernández – D.O.I. <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2023.i37.11>

Por regla general, la filosofía, y más aún la sistemática y epocalmente dominante, suele considerar el papel de la risa negativamente, e incluso el de la ironía y el de lo cómico como acción falsaria y de consecuencias desestabilizadoras de la *seria y rigurosa* sabiduría humana. Vico no resulta una excepción. En la línea de Hobbes, vincula la risa al ridículo y la burla impropias de una naturaleza racional; sin embargo, distingue la risa como facultad propiamente humana negada al animal. Kant se despegaba de ese sentido estrictamente filosófico-moralista de la risa cuando habla de ella en su *Crítica del Juicio*. Pero solo Nietzsche representa en el pensamiento filosófico el paradigma de despegue de una consideración favorable acerca de la risa, e incluso de las bases de una filosofía risueña en el *gay saber*, de una filosofía capaz de reírse de la idea absoluta de una verdad inmutable y eterna. Luego, en el siglo XX, Bergson sumó en 1900 a su reconocimiento de filósofo-científico o de biólogo-filósofo un ensayo –en realidad tres en uno– sobre la risa y acerca de la significación de lo cómico, si bien excesivamente fisiologista; mientras que el dramaturgo filosofante Pirandello pensó en la diferencia entre lo humorístico y lo cómico o lo burlesco (1908); y el filósofo novelista –o a la inversa– Unamuno, maestro del *existencialismo* trágico, poematizó sobre «el sentimiento cómico de la vida» (1930)¹.

1. VICO, ENTRE PIRANDELLO Y CROCE

Dentro de esa sutil genealogía, la doctrina de Vico defendió el valor antropológico e histórico del ingenio, la ironía y lo cómico, aunque no así la risa; tema sobre el que en 1912 llamó la atención Benedetto Croce en un breve escrito de ocasión². Esa teorización crociana representa para Sanja Roić «el punto en común» entre la sureñidad del napolitano Vico y la del agrigentino Pirandello³. Conviene advertir que dicha triangulación meridional no es real-

1. Cfr. H. BERGSON, *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*, Alianza, Madrid, 2008. L. PIRANDELLO, *El humorismo*, Sequitur, Madrid, 2022. M. DE UNAMUNO, *La novela de Don Sandalio, jugador de ajedrez / Un pobre hombre rico o el sentimiento cómico de la vida*, Siruela, Madrid, 2005.

2. B. CROCE, «La dottrina del riso e dell'ironia in Giambattista Vico», originalmente en *Studi dedicati a Francesco Torraca nel XXXVI anniversario della sua laurea*, Perrella, Nápoles, 1912, pp. 81-87. Recogido en: *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia*, Laterza, Bari, 1967 (5ª ed.), pp. 274-280. Citamos por edición de 1912.

3. S. ROIĆ, «Dal riso all'umorismo: parabola di un concetto», *SRAZ*, 35 (1990), pp. 67-73; p. 67. Cfr.: ID., «Un concetto in cerca di teorizzatore per una rilettura del saggio pirandelliano sull'umorismo», en *Intermediale Pirandello: La pagina, la scena, lo schermo*, B. De Marchi (ed.), Udine, 1988, pp. 74-84.

mente como la imaginada, en concreto porque el ensayo pirandelliano presenta *lo humorístico* como mediación entre lo real y lo aparente, es decir, una *cualidad* expresiva situada entre la realidad tangible y la que aparece en el horizonte de la posibilidad; dialéctica tensional entre lo real y lo posible⁴. Por tanto, una concepción más ontológica que estética, en cuanto que el escritor siciliano afirma claramente al replicar a su crítico que:

El humorismo no es “un género literario”, como poema, comedia, novela, cuento y así sucesivamente; tan cierto es esto que cada una de esas composiciones literarias puede ser o no humorística. El humorismo es *cualidad de expresión*, la que no puede ser negada por el mero hecho de que toda expresión es arte y como arte no puede ser distinguida del conjunto⁵.

De acuerdo aquí con la razón narrativa de Pirandello más que con la especulativa de Croce, tampoco coincidimos con la tesis de la estudiosa agramita que halla en Croce una especie de bisagra metodológica entre los ingenios de los otros dos autores italianos. Ciertamente que Croce considera las tesis viquianas sobre la *sapientia poetica* como elementos fundamentales en la configuración de la Estética; pero no puede atribuirse por extensión esa tesis al asunto de ‘lo cómico’, que para Vico, salvo en el opúsculo de sus *Vici Vindiciae* de 1729, no fue un tema relevante sino, por el contrario, más bien escaso y solo encuadrable, a nuestro juicio, dentro de su doctrina antro-po-histórica. Como veremos, la tesis de Vico sobre el humor aparece subsumida en su consideración acerca de la risa, de la que nos interesa destacar el aspecto filosófico-antropológico, pues nunca el tema del humor es para él estético. Dicho con el humanista François Rabelais, tesis posteriormente equiparable tanto a la viquiana como a la volteriana: *Más vale escribir de la risa que de la lágrima / Pues la risa es propia del hombre*. Afirmación al inicio de *Gargantúa y Pantagruel* (1534) en línea desde Aristóteles⁶ hasta la tradición renacentista hispánica de Vives y de Huarte de San Juan, p.e.; y en especial del tardorrenacentista e incipiente moderno barroco Miguel de Cervantes, quien afirma en *Persiles* que la risa distingue al hombre de los otros animales

4. Cfr. L. PIRANDELLO, cit., p. 47, en nota. Pirandello reafirma su concepción «del humorismo» replicando a la reseña crítica de Croce –en su *Crítica* (vol. VII)– de la primera edición de la obra, reprochándole afirmar que *el humorismo es lo opuesto al arte, por cuanto éste descompone y aquél compone* (cfr. *ibid.*, p. 46 nota; y p. 47).

5. L. PIRANDELLO, cit., p. 47, nota 26.

6. Vid. ARISTÓTELES, *Partes de los animales*, III, 10, 673: «... el único de los animales que ríe» (Gredos, Madrid, 2000, p. 166). Cfr. A. CLOSE, *Cervantes y la mentalidad cómica de su tiempo*, Centro de Estudios Cervantinos, Alcalá de Henares, 2007, p. 101; y vid. Pirandello, cit., p. 56.

al igual que el llanto⁷; y muestra al final de *Rinconete y Cortadillo* cómo la risa implica una conciencia de intermundo entre realidad y ficción⁸. Como ejemplos: en el cap. VI los balseros narran cómo a «unos les sacaban las lágrimas, y otros las risas del pecho»; y en el cap. VIII Don Rutilio relata la visión con su maestro de «cosas dignas de admiración y espanto, y otras de risa y contento». La definición aristotélica del hombre como único animal ridente se transforma, ya como sentencia humanista, en un principio teórico-práxico: si *reír es siempre lo más humano*, entonces «vivid alegres» –dice Rabelais–; haz reír a quien te escuche, aconseja el alcaíno universal.

2. «DIGRESIÓN ACERCA DEL INGENIO HUMANO, LAS AGUDEZAS Y OCURRENCIAS Y LA RISA QUE CON TAL MOTIVO SE ORIGINA»

No deja de resultar curioso que, cuando Vico despliega su doctrina del humor y la risa vinculada a la defensa de la facultad del *ingenio*, sea en las condiciones anímicas de visceral alteración en que incluye su *Digresión acerca del ingenio humano, las agudezas y ocurrencias y la risa que con tal motivo se origina* como capítulo principal dentro de las *Vici Vindiciae*, impresas por Felice Mosca en 1729, que el autor subtitula «Anotaciones a las *Actas de Leipzig de los Eruditos* del mes de agosto del año 1727, donde, entre las novedades literarias, destaca una acerca de su libro intitulado *Principios de una Ciencia nueva en torno a la naturaleza de las naciones*»⁹. El opúsculo viquiano está compuesto en latín, como lengua franca cultural en la que responder a la revista alemana que dos años antes había publicado una anónima e ignorante recensión crítica de la *Ciencia nueva* de 1725, llena de falsedades e incluso, para el propio Vico, de difamación y ofensa por parte un anónimo

7. *Persiles*, Libro II, cap. V.

8. *Rinconete y Cortadillo*, fol. 86r. Cfr. A. CLOSE, cit., pp. 101-102. Este estudio de Anthony Close, traducido por L. Iglesias y C. Conde, sigue y aumenta el sentido de la crítica cervantina de Américo Castro y de E. C. Riley.

9. J. *Baptistae Vici Notae in «Acta Eruditorum Lipsiensia» mensis augusti anni MDCCXXVII ubi inter «Nova Literaria» unum extat de ejus libro cui titulus Princijj d'una scienza nuova dintorno alla natura delle nazioni*, 1729. Felix Mosca tip., Napoli. En VICO, *La Scienza nuova prima, con la polemica contro gli «Atti degli Eruditi» di Lipsia*, ed. de Fausto Nicolini, Gius. Laterza & Figli, Bari, 1931, pp. 291-319 (*Digressio* pp. 302-312); y en *Opere Filosofiche* de Vico, ed. bilingüe de Paolo Cristofolini, Sansoni, Florencia, 1971, pp. 339-375 (*Digressio* pp. 353-365). Trad. esp. del latín por Francisco Navarro Gómez: VICO, *Obras. Reivindicaciones de Vico y otros escritos latinos*, pres. de J.M. Sevilla, Anthropos, Barcelona, 2016 (“Digresión...” pp. 13-22).

crítico «vagabundo» y sin «patria», una «persona oscura e innominada». Se trata, según el autor, de un «brevísimo opúsculo de defensa, no obstante, de un ingente libro», dirigido «contra cierto apátrida que se oculta en las *Actas de Leipzig*». Vico lo dedica al emperador Carlos de Austria, «rey de las Españas», en busca del más regio valedor para su causa.

Las *Reivindicaciones* constituyen un importantísimo texto dentro del despliegue evolutivo de la *Ciencia nueva*, que extiende su germen desde el *Diritto Universale* (1721) a la primera versión de la *Ciencia nueva* (1725), se entronca con la elaboración de la segunda (1730) y la ya, definitiva, tercera (1744). Téngase en cuenta la calidad de este eslabón entre las ediciones de 1725 (comúnmente “primera” *Ciencia nueva*) y la de 1730 (“segunda”), y el significativo giro metodológico de una forma “negativa” a una “positiva” de su *nueva ciencia*, según justifica en su Autobiografía. Las *Reivindicaciones* representan un verdadero alegato biobibliográfico, clarísimo ejemplo de *razón narrativa* que Vico lleva a cabo con la misma necesidad biográfica con la que elabora por esos mismos años su *Vita di G. Vico*, consistente en la exposición –también novedosa– de la estructura hermenéutica evolutivo-dinámica de su propio pensamiento y del fruto en sus obras. En un *Añadido* de 1731 a esa misma Autobiografía, Vico relata cómo, tras haber conocido en el verano de 1729 esa ofensiva reseña, aun hallándose enfermo dio a la imprenta una indignada respuesta ante la «vil impostura» de quien se refiere al autor como «abad» –¡a él, padre de familia con prole!– y a su *Ciencia nueva*, sin dar ni el nombre del libro, como obra «más obsecuente con el ingenio que con la verdad»; escandalosa «opinión –que el ingenio pugna con la verdad– de lo más absurda»¹⁰.

Las *Reivindicaciones*, incluso aunque resultasen «excéntricas» dentro de la producción viquiana –según Salvatore Cesaruolo– debido a una «inusitada violencia y escasa sistematicidad»¹¹, nos parece que ofrecen importantes claves para una mayor y más completa comprensión de la *novedad* de esa *ciencia* que Vico venía gestando («*nova scientia tentatur*») desde el *De Uno* (1721), primer libro del *Diritto Universale*. Las *Vindiciae* reflejan una causa-razón más en el volcado, desde la “primera” *Ciencia nueva*, de manera ordenada, aunque no sistemática, de todos aquellos principios y elementos presentidos de manera

10. Trad. de F.J. Navarro Gómez, cit., pp. 6 y 13. Cfr. p. 19.

11. S. CESARUOLO, «Le fonti classiche della dottrina del riso e del comico nelle “Vici Vindiciae”», *Bollettino del Centro di studi vichiani*, 12-13 (1982-1983), pp. 319-332; cit. p. 319.

poco clara e indistinta en anteriores obras¹². De ahí que Vico, por dignidad intelectual, más que por «vanidad de erudito», se mostrase tan contrariado ante el furibundo ataque a ese momento evolutivo de su pensamiento y a la novedosa aportación de su obra. En la *Adición* de 1731 a su Autobiografía [*«Vita»*], relata la historia de la «vil impostura» resumiendo los argumentos de sus *Vindiciae*. Más allá de la enojada reacción personal de Vico –que incluso psicomatizó–, en su *defensa* late la preocupación de que su «ciencia» –que no sistema– no fuera comprendida en las academias europeas (a las que dedica la *Ciencia nueva*), y por ello insiste en que no propone *otro sistema más* de Derecho Natural, sino las bases de una desconocida *ciencia sobre la naturaleza común de las naciones*. Consciente de la “novedad”, Vico solicitaba leer la obra «al menos tres veces». Imaginemos, pues, la cólera del riguroso Profesor de Elocuencia cuando advierte que el «*ignotus erro*» (*desconocido vagabundo*) autor de la gratuita crítica *no la ha leído* ni una vez. ¡Y que ese «apátrida» le reproche deleitarse con el ingenio en vez de con la verdad! Por eso Vico carga su argumento en la reivindicación del *ingenio* y su vínculo con la *verdad*; tesis nuclear ya en su librito de 1711 *De antiquissima Italorum sapientia*. Así explica, en tercera persona, el motivo de la *Digressio* incluida:

juzga [“el vagabundo desconocido”] que [Vico] complace más al ingenio que a la verdad (allí, Vico hace una digresión donde trata de los más profundos principios del ingenio, de la risa y de los dichos agudos y sutiles, que el ingenio siempre gira en torno a lo verdadero y es el padre de los dichos agudos, y que la fantasía débil es la madre de las argucias, y prueba que la naturaleza de los bromistas es, más que humana, de bestia)¹³.

En su antescitado breve ensayo, Croce advierte de la primicia biobibliográfica y del carácter «casi del todo personal» de la respuesta viquiana. Sin embargo, hallamos en la «Disertación» de Vico la vindicación de *su* viva idea del ingenio como facultad matriz de las invenciones en *todas* las ciencias y artes; *por lo que difícilmente podría hallarse en contraste con la verdad*¹⁴. Y apreciamos un alegato, ahora con sentido prático, que asume la doctrina teórica del *De antiquissima* de «la facultad propia del hombre», y también de la *Ciencia nueva*, en cuya hermenéutica histórica de los «tiempos bárbaros retornados»

12. *Ibidem*.

13. *Autobiografía*, cit., p. 177. *Vid.* pp. 176-181.

14. *Vid.* trad. Navarro, cit., p. 13.

establece la equivalencia de creación entre «hombre imaginativo» (“*uomo fantastico*”) y «hombre de ingenio» (“*uomo d’ingegno*”)¹⁵. Traducido el párrafo 34 de la tercera *Ciencia nueva*, leemos:

que los primeros pueblos de la gentilidad, *por una demostrada necesidad de naturaleza, fueron poetas*, los cuales hablaron mediante *caracteres poéticos*; [...] que habían sido *ciertos géneros fantásticos* (o sea, *imágenes*, la mayoría de sustancias animadas o de dioses o de héroes, formadas por su fantasía), *a los que reducían* todas las especies o todos los particulares pertenecientes a cada género. *Justo como las fábulas de los tiempos humanos*, como los de la *comedia última*, son los *géneros inteligibles*, o razonados de la filosofía moral, a partir de los cuales los *poetas cómicos* forman *géneros fantásticos* (que no son sino las ideas óptimas de los hombres en cada género), cuales resultan ser *los personajes* de las comedias¹⁶.

Si los hombres primeramente conocieron mediante los *sentidos* («una gran verdad física»), avanzaron en el conocimiento gracias a la actividad reminiscente de la *memoria*, que permite tener presente en imagen la verdad del hecho físico (ausente objetualmente) debido a la *fantasía* cuyo «ojo» es el *ingenio* («que ciertamente no se ejercita si no halla o hace cosas nuevas»)¹⁷. Está «probado para los filósofos que el ingenio es el divino padre de todas las invenciones»¹⁸. Así sucede en filosofía pero lo prueban «todo género de doctrinas» geométricas y experimentales; también las «ciencias de la naturaleza», como la física y su apéndice, la medicina; igualmente las humanísticas, como la filología y la retórica, donde «la agudeza del ingenio no puede mantenerse en pie sin la verdad»¹⁹.

Al definir el «divino ingenio» como la «capacidad humana» que en torno a una verdad latente *combina y aún*a las cosas dispersas y diseminadas, evaluando su ligazón y «armónico nexo» en común, distingue Vico entre los *dichos agudos* (obra del ingenio, que al oírlos la mente humana «aprende en un breve instante muchas cosas elevadas»²⁰) y los *dichos ocurrentes* (concebidos por la fantasía que reúne la superficie de las cosas y así burla las expectativas de la

15. *SN44*, § 819; cfr. § 1430.

16. *SN44*, § 34 c.n.

17. *SN44*, § 1303.

18. *Dissertatio...*, ed. Cristofolini, cit., p. 353; trad. Navarro, cit., p. 13.

19. Ed. Navarro, cit., p. 14.

20. *Ibidem*.

mente que espera «lo conveniente y apropiado» y, en cambio, se encuentra con algo «inesperado» que perturba toda *la cadena nerviosa* desde el cerebro²¹). Así, pues, mientras que los «*acuta dicta*» proceden del ingenio riguroso y del deseo de verdad propio de la mente humana, los «*arguta dicta*» son producto de la fantasía y de un común —o al menos compartido entre los hombres— sentido de lo cómico; y mientras que los primeros están vinculados al ámbito severo de la verdad profunda, los segundos a la certeza flexible en la superficie de las cosas, vinculados a «la naturaleza de la risa». A propósito de esta esclarecedora diferenciación, Pio Colonnello observa con acierto²² cómo al elucidar Vico tres conceptos fundamentales de la poética barroca (*ingenio, agudeza, verdad*), alineados por este en sus obras²³, achaca a su “detractor” que desconozca u olvide la sutil diferencia entre *agudeza* y *astucia* o *argucia*.

De acuerdo inicialmente con la posición de Croce, compartida por Colonnello, más que pretender una difícil explicación veraz o «construir una teoría rigurosa de la comedia y la risa» en Vico parangonable con otras históricamente formuladas²⁴, nuestra tesis plantea que lo primordial es *atender a la consecuencia raigalmente aneja a la definición del ingenio y de la risa que propone Vico; porque nos presenta un elemento clave en la cadena de conquista de humanidad: el del paso del hombre bestial al hombre humano*. Tal eslabón lo representa, precisamente, el «*uomo ridente*». Croce se esmera en ubicar la de Vico entre las doctrinas sobre la risa de Hobbes y de Kant. Ciertamente, la causa psico-fisiológica de la risa radicaría en «una expectativa defraudada» liberadora de tensión²⁵. Pero Vico se muestra mucho más expeditivo que su ilustre intérprete, cuando en su *Digresión* de 1729 escribe:

Mientras espera lo conveniente y apropiado, [la mente] es burlada y frustrada en sus expectativas: de donde tenues fibras del cerebro, atentas a un objeto apropiado y conveniente y turbadas por otro inesperado, se alborotan y, al perturbarse así, propagan su trémulo movimiento a través de su propio tronco a todas las ramas nerviosas, movimiento éste que repercute en el cuerpo entero y abate al hombre de su recto estado²⁶.

21. *Ibid.*, p. 15.

22. P. COLONNELLO, «Croce y la teoría viquiana de la risa. Del “yo grave” al “yo melancólico”», *Cuadernos sobre Vico*, 30/31 (2016-2017), pp. 95-103.

23. Antes, Baltasar Gracián.

24. Cfr. B. CROCE, cit., p. 83.

25. *Ibid.*, p. 82. Cfr. COLONNELLO, cit., pp. 100-101.

26. Ed. Navarro, cit., p. 15.

Tal es la explicación *física* que Vico ofrece de la «naturaleza de la risa». La otra explicación, complementaria, es la filosófica-filológica (histórica) vinculada a los principios de la «Ciencia de la Humanidad»²⁷. Ambas ligadas bajo un aspecto ontológico-comunicativo, pues esos temas instrumentalizados en su «Digresión» (*ingenio, verdad, agudeza, argucia*) son fundamentales «conceptos explícitamente ligados a la poética barroca o seicentescas»; que en las *Vindiciae* «vienen tratados en el ámbito de una poética no solo individual, sino entendida en sentido lato»²⁸.

3. LA RISA COMO CATEGORÍA ANTROPOLÓGICO-HISTÓRICA EN LA TEORÍA VIQUIANA DE LA EVOLUCIÓN HUMANA

Recapitulemos lo expuesto.

1) Vico contrapone la mente clara, rigurosa y severa –atribuible al hombre en «su recto estado»– a la mente «burlada y frustrada», turbada y desprevénida. Es decir, confronta las dos facultades desde un punto de vista reflexivo y ambas en el ámbito humano racional y más propio de la filosofía práxica o moral. Como hará Kant oponiendo la razón despierta y «diligente» frente a la «razón perezosa» (“*ignava ratio*”). Es decir, en la «época humana» el movimiento extremadamente corpóreo de la risa implica una «debilidad mental» toda opuesta a la constancia del sabio de rostro inmutable. Sin embargo, cuando esa *debilidad de la mente* constituye en la *Ciencia nueva* la naturaleza del hombre emergente en aquel *entre* de «estado de fieras» y «época divina», tal “*debolezza*” despliega entonces una «robustísima» y «dilatada» fantasía junto a un tosco pero fructífero ingenio que compensan la escasez de raciocinio en los orígenes del mundo histórico humano. De ahí que la sede de la risa –según dicta «con elegancia a la vez que verdad» Cicerón– sea «*subturpe*», es decir, «algo un tanto deforme», pero nunca «*improbiter turpe*», o sea: no «reprobablemente deforme». Por tanto: un poco innoble pero ni deshonoroso ni gravemente ofensivo. Ni de ella resulta algo rotundamente falso como *lo contrario* a la verdad de alguna cosa: «agudamente se ha dicho de aquello que en apariencia parecía otra cosa, mas pronto se revela de hecho como la misma cosa, sin duda algo verdadero que se hallaba latente bajo la imagen de lo falso»²⁹. Naturaleza, pues, «un poco vulgar» porque *distrae* a la mente, pero no por naturaleza falsa.

27. Aspecto ajeno en las *filosofías de la historia* de otros genios como, p.e., Voltaire, Herder o Kant.

28. ROIC, cit., pp. 69-70. Cfr. COLONNELLO, cit., p. 96.

29. Ed. Navarro cit., pp. 16-17.

La contraposición entre *agudo* y *ocurrente* puede parangonarse a la clásica establecida entre *episteme* y *doxa*. Igual que la opinión no es naturalmente falsa, la *ocurrencia*, pudiendo estar privada de verdad racional, resulta solo incierta e incluso artificial y simuladora. La *agudeza*, en cambio, destilada del ingenio, define al concepto operativo y certero; según muestra Aristóteles en el libro III de la *Retórica* al hablar de los «dichos ingeniosos» o «elegantes». Sin embargo, también la *ocurrencia* es fruto del ingenio, de la inventiva y de la libre aventura. Más aún: *ocurrencia* y *agudeza* devienen hermanastras de la *ingeniosidad*, genialidad y gracia. La *ocurrencia*, como chiste, dicho jocoso o acto humorístico ridente; la *agudeza*, como idea profunda, dicho sutil y perspicaz o acto cómico hábil y sagaz. La *ocurrencia*, con raíces en la casualidad o la ocasión, lo inesperado y “chocante”: *ocurre* en y por la imaginación. La *agudeza*, en cambio, arraiga en la capacidad de distinguir, en la penetración e intensidad del ingenio y, obviamente, en la “perspicacia imaginativa”. Por tanto, «*acutezza*» y «*argutezza*» —como traduce Vico en el «Añadido» a su *Vita*³⁰— definen aspectos del «proceso creativo y metafórico» en el contexto de la *Ciencia nueva*; si bien, en la *Dissertatio* instrumentaliza la «*argutezza*» como «una comunicación engañosa, privada de verdad»³¹ que achaca al insultante recensor.

2) Por tanto, si en «los tiempos de la reflexión» (como en la época de la «Disertación») la risa ocultaría la verdad *física* (por tanto, simulación pero no contradicción); en cambio, en los tiempos de los «primeros hombres» tendría el sentido inverso: *desvelar una verdad enmascarada de lo falso*; descubrir lo verdadero «latente bajo la imagen de lo falso». Todo lo contrario del tropo de la ironía, cuya función requiere de la mente «toda desplegada» y de tiempos civilizados y humanos, reflexivos, puesto que la ironía «está formada de lo falso en virtud de una reflexión que se enmascara de verdad»³². Pero aquellos primeros hombres de las naciones no podrían haberla practicado, simplemente por ausencia de «malicia reflexiva», aunque en compensación expresaron su naturaleza poética de modo necesario mediante los otros tropos poéticos de la metáfora, sinécdoque y metonimia; el primero, núcleo de las fábulas³³ y clave de la «lógica poética», en la que no se miente pues no hay intencionalidad, de modo que, aquellos primeros hombres del género humano, al imaginar y creer

30. Vid. ed. CRISTOFOLINI, p. 47: «*detti acuti ed arguti*».

31. Cfr. CESARUOLO, cit., pp. 320-321.

32. *SN44*, § 408.

33. *SN44*, §§ 408-409; cfr. §§ 404-407.

algo verdadero no *fingían* nada falso. Es el mismo sentido que defiende Vico en su *De nostri temporis studiorum ratione* (1708) para el método “sintético” de la geometría, mediante el que –frente al “analítico” cartesiano– *tiene lugar la “creación” de la verdad, no su “descubrimiento”* . Modo sintético *creador de la verdad* que la *Ciencia nueva* desvela semejante al de la sabiduría poetizadora de los pueblos primitivos (i.e. la «*antiquissima Italorum sapientia*»), y ahora se aplica en las *Vindiciae* para desmontar la falsa tesis de un contraste entre ingenio y verdad³⁴.

3) En la *Digresión* distingue también Vico entre el *burlador* y el *burlado*: es decir, entre el ingenioso chistoso y ocurrente, que «recoge los nombres desnudos de las cosas», y la víctima del ardid. Así, tras explicar «la naturaleza de la risa», Vico diferencia entre

quienes ríen de forma temeraria y desmedida, que con propiedad deben ser llamados “reidores” [*risores*], y a quienes mueven a otros a la risa, que propiamente son llamados “burlones” [*derisores*”]³⁵.

Subráyense dos asuntos de interés:

1º) Cómo en tan poco espacio nos presenta Vico un triángulo elemental en la doctrina de la *comunicación* cómica: emisor-mensaje-receptor; es decir, el *derisor*, sujeto provocador de la risa; el *risor*, sujeto receptor en el que se provoca la risa; y, por último, el objeto por el que se ríe concretado en la *argucia* («*argute dictum*»)³⁶.

2º) El problema de la risa surge en un ámbito de lógica filosófica-abstracta, porque un hombre “recto” y de “mente severa”, al reírse perturba su disciplinada capacidad intelectual y *desciende* a un estado de indeterminación. A esos «reidores» otorga Vico el apelativo de «ridículos», no por reírse sino porque «ríen de forma temeraria y desmedida».

Precisamente, en la *Ciencia nueva* el «humor» viene contrapuesto a la «cólera ciega» y a la amenaza de muerte, de tal modo que asume un parangón vitalista con «alegría», «gracia» y «cosas agradables»³⁷; un eficaz analgésico contra «dolor», «disgustos» e infelicidad. En la edición de 1725, Vico vincula la risa de Cam (al ver los genitales de su padre desnudo durmiendo) con una

34. Cfr. ROIC, cit., p. 70.

35. Ed. Navarro, cit., p. 15.

36. Cfr. CESARUOLO, cit., p. 320.

37. Cfr. *SN44*, § 786 y § 558.

conciencia de vergüenza del estado de libertad bestial, de vínculo con vestigios del estado ferino (en este caso con el mito de «la caída») y falta de pudor (que es «el color de la virtud»). La risa de Cam revela un estado de afincamiento en el orden de la moral («conciencia de su cuerpo y vergüenza por la desnudez»), que al incumplirlo con su caída en la «impiedad» *desmedida* de la burla el vástago de Noé se hace merecedor del castigo divino del destierro en soledad³⁸. Al igual que sus hermanos, Sem y Jafet, Cam se desperdiga de la familia y de la religión paterna; renegado, retorna a «un error o vagar bestial en la gran selva de la tierra»³⁹. Todo porque ese ingenio ha sido —como diría Bergson— «insolente», y la risa «humillante» en vez de humanamente graciosa y alegre. Al burlarse de su padre desnudo, Cam deslegitima la *seriedad* del *pater familias* y del garante de la religión. La risa, pues, parece una paradójica puerta giratoria de ida y vuelta de la condición bestial a la condición humana y viceversa. Sin embargo, en las *Digresiones*, Vico recurre al *buen personaje cómico* de las comedias que deleitan al público más «cuando representan absurdos con seriedad» que «cuando, riendo, se afana en mover la risa a los espectadores»; y si no, adviértase la insuperable «gracia» (“*facetia*”), «más ingeniosa» que cualquier otra, de los mimos *imitando* a hombres serios y graves.

El hombre riguroso racionalmente y moralmente recto debe de evitar la risa exagerada, vulgar y chabacana, para eludir la distracción y la incertidumbre. Pero eso no significa negar la risa, sino su forma «temeraria y desmedida»; no así la risa inteligente, que Vico ejemplifica con la moderna “comedia filosófica”. Pirandello esgrime como sustancia del humorismo *la advertencia en la mente de un sentimiento de contrariedad* (intuición de aquello que sin serlo podría en cambio ser verdadero), *no la evidencia de un principio de contradicción*. Esa naturaleza del humorismo está equiparada por Vico con un estado de disimulación de la imagen que contiene oculta una verdad, como la lisa perla enclaustrada en la rugosa ostra. Supone una simulación de la verdad, porque la mente racional buscando el nácar se entretendría con la concha del molusco. Pero también una invención con que humanamente se entrena la mente imaginativa, fantaseando posibles tesoros dentro de las ásperas y oscuras valvas.

4) Adviértase que el hombre que ríe se distingue tanto del «hombre severo» como del animal bestial; puesto que —aunque por distintos motivos— ambos *no* ríen. De modo que los “*ridiculi*” constituyen «una suerte de término medio entre

38. Cfr. *SN*25, Libro II, cap. VI.

39. Cfr. *SN*44, §§ 13, 62 y 369.

los hombres severos [*“severos gravesque viros”*] y las bestias [*“belluas ridiculi homines”*]]⁴⁰. Dos siglos antes de afirmar Bergson que «fuera de lo que es propiamente humano, no hay nada cómico», discurre el napolitano que:

Los *animales irracionales* carecen de risa, porque tienen un solo sentido, con el que atienden a los objetos singularmente, de uno en uno, cada uno de los cuales es disipado y borrado por otro que se ofrece al animal: de este único hecho obviamente se podría afirmar, al haberles sido negado a las bestias por naturaleza el mismo sentido de la risa, que ellas están privadas de toda facultad racional. Y aquí ciertamente, y no en otro lugar, les subyace a los reidores aquel sentimiento oculto, que ellos mismos ignoran, cuando acogen con risas cosas serias; *porque, siendo la risa propia del hombre, al hacerlo les da la impresión de saberse hombres a sí mismos*. [...] En efecto, los *hombres severos* no ríen, porque atienden con toda gravedad a una única cosa y por ninguna otra se dejan apartar de ella; ni tampoco ríen las bestias, porque atienden también a una única cosa, mas, impresionadas por otra, se vuelcan en ella luego por entero; los *reidores*, en verdad, puesto que atienden a una cosa superficialmente, con facilidad se ven apartados de ella por otra. En cambio, difieren como mucho de los hombres graves, y se sitúan muy cercanos a las bestias, los *burlones*, que depravan la propia imagen de la verdad, y no solo la depravan, sino la pervierten; [...] Verdad ésta que aplicaron a sus fábulas los poetas, quienes, al ser tales personas una suerte de término medio entre hombres y bestias, imaginaron a los sátiros como reidores⁴¹.

Si el animal tuviese el sentido de la risa, podría tener capacidad racional, vendría a concluirse de esta tesis viquiana, como interpreta Colonnello. Pero aquí no opinamos igual, pues del hecho de que Vico afirme que «los animales irracionales carecen de risa» no se concluye lo anterior; o de otro modo no hablaría de animales racionales que no ríen (i.e. los «hombres severos») ni tampoco podría desplegar su doctrina sobre la evolución del hombre “animal irracional” (*todo sentidos y nula razón*) al “animal racional”, donde la risa resulta clave de humanidad. Un vínculo válido tanto para el mundo mitopoiético como para el mundo teatral de la comedia, y que ubica la fuente de la risa en algo que aparece «deformado», sí, pero solo en parte, nunca del todo; o sea, verdad *plegada* del lado de lo verosímil pero no de lo completamente

40. Ed. Navarro cit., p. 15; cfr. ed. Cristofolini, p. 355.

41. Ed. Navarro, cit., pp. 15-16.

falso. Revelación de «algo verdadero que se hallaba latente bajo la imagen de lo falso»⁴². Esto significa que puede suscitar la risa algo falso con imagen de verdad, o por el contrario algo verdadero vestido de falso; pero cuando se produce el *desvelamiento* del juego entre lo que es y no es, hasta lo falso –como categoría negativa o contraria– trata de afirmarse, simulando, como verdadero, es decir: precisamente como su contrario. De ese modo, lo que en un momento dado y desde una perspectiva gnoseológica y moral puede considerarse como *mecanismo del engaño* (el *burlador*, similar al artista mago o el prestidigitador); en otro momento dado, y desde un ángulo histórico, esa verdad narrativa puede considerarse una especie de *astucia de la razón* –más bien del ingenio–; e incluso desde un punto de vista exclusivamente dramático –poético, literario o dramatúrgico–, la “*vera narratio*” depende de esa dialéctica entre verdadero-falso, verdad de la realidad (solo verosímil en términos relatores) y verdad de la ficción (falsa en términos de “realidad” física).

5) La risa *es propia del hombre*. Esta propiedad antropológica confirma la condición ontológica que permite al hombre-bestial *tener imágenes de sí mismo* viéndose *más* hombre que animal y, en grado de proporcionalidad, advertirse a sí mismo cada vez un poco más humano y algo menos fiera. O sea, despliegue evolutivo de la conciencia humana. Por tanto, los *reidores* representan un eslabón antropológico y antropoteico en la evolución del hombre, según la teoría con que ha comenzado y se dirige la *Ciencia nueva* primera (1725): que conforme exige la naturaleza de los principios, para el establecimiento de su «Ciencia de la Humanidad» se comenzará la historia no por los hombres «sabios» sino a partir de los «zotes», por los «brutos puro estupor y ferocidad» del inicial estado del *vagar ferino*⁴³. Y la clave del método –giro del “negativo” de la primera *Ciencia nueva* al escrito de «manera positiva» en la tercera– es la *fantasía* encarnando su fundamental papel en el proceso de humanización y de hominización a partir del «uso nulo o escaso del raciocinio» y, en cambio, «vívida fantasía». Ya en 1725 Vico decidió comenzar su *Ciencia nueva* no por el hombre *humano*, sino por la *fiera*. Mucho cuerpo, escasa mente y casi nulo espíritu. De hecho, y en consonancia con lo antes esgrimido, aunque la risa pertenezca –por su ubicación– a la mente, que es donde se desencadena el conflicto y la verosimilitud, sin embargo está indeleblemente unida al cuerpo,

42. *Ibid.*, p. 17.

43. Cfr. *SN25*, libro I, caps. II-III, IX y X; libro II, cap. III, V; etc.

donde tiene sus raíces y su expresión: gestual, facial, sonora. No extraña que Vico *adapte* en las *Vindiciae* su teoría antropológica al estado de dolor que le aflige para arrojársela al anónimo rostro del burlador de las Actas de Lipsia que ha pretendido reírse tanto de él como de su obra: «la risa abunda en la boca de los estultos», es decir, en la boca del necio en la época de la filosofía, donde podría verse como un aspecto de «barbarie de la reflexión» en que los reidores «ridículos» se muestran «privados de mente» («*mente non constant*»). No en vano sentenció Baltasar Gracián en su magistral novela filosófica *El Criticón* (I, ix), entre 1651-1657 pero con ese mismo sentir que Vico, en el rol de Artemia: «Esa vulgaridad del reír quédese para la necia boca, que es la que mucho yerra». Boca que, según Andremino, es «la puerta principal desta casa del alma» que es la cabeza; habitáculo de lo mejor y lo peor del hombre —esgrime Artemia—, la lengua ligada al corazón; que en vez de estar ella sola «hecha oráculo del espíritu», se agravia al compartir sede la actividad noble de hablar, propia de los hombres, con la actividad baja de comer, propia de los brutos. Para la criatura «monarca en este gran palacio del mundo», el espejo de su conciencia le permite *remirarse* a sí mismo como «necio» o como «contemplativo», por la boca o por los ojos⁴⁴. Mas el genio de Gracián sabe que no puede imponer una elección definida, porque ante la problemática realidad y la mutable circunstancia-mundo se debate la paradoja entre ilusión y desilusión, la existencial contradicción entre engaño y desengaño, ausencia de verdad (no es falsedad) y conocimiento del engaño (que no significa radicalmente conocimiento de la verdad, solo certeza del engaño). También por los ojos ríe el ingenio.

Mas ese aspecto de rusticidad define para Vico un sentido positivo en la época de la «barbarie del sentido», en el tiempo de la poesía originaria y natural de la primera humanidad, en donde la «debilidad de la mente humana y escaso raciocinio» posibilita el desenfreno creador de la fantasía y el despegue del *ser* humano⁴⁵. De este modo, también la risa abunda en la boca de los brutos «primeros hombres», los «padres de familia», «reyes» y «poetas teólogos», diferenciándolos de las salvajes «fieras errantes». Transición que se define en caracteres poéticos mediante la figura de los *sátiros*, rientes monstruos poéticos mitad humanos mitad cabríos. Sin olvidar lo que el sátiro Dionisos y las bacantes significan para el origen del teatro griego: la risa, el canto, la

44. Cfr. *El Criticón*, Primera Parte, «Crisi nona. Moral anatomía del Hombre».

45. Cfr. *SN44*, § 1106.

danza. Vitalismo. Unido al universal fantástico que constituye la *risa* del sátiro queda ese oriundo sentido de actitud irreverente que puede –y quizás deba– portar siempre la comedia como su elemento “satírico”. Así parece que lo entendieron los padres fundacionales del teatro griego cuando tras una trilogía de tragedias representaban un drama satírico (con un coro de sátiros) para que el público se relajase, divirtiese y terapéuticamente se aliviase del dramatismo trágico, tendente a la muerte del héroe. La sátira cómica representa el profundo grado del “dicho agudo”: inteligente, mordaz y crítico acerca de alguna persona o situación (social, política, cultural, etc.) destinada a ser *puesta en ridículo*. Es decir: *puesta en evidencia* mediante la clave crítica humorística y la acción cómica destinadas a despertar una risa inteligente.

4. EL ARDID DEL INGENIO Y LA GRACIOSA ASTUCIA DE LA MENTE

Esa transición de la fiera al hombre (o mejor dicho, del “hombre-bestial” al “hombre-humano”) nos parece la más interesante consideración y aportación de la teoría viquiana sobre la risa, de la que, como dijo Croce, resultaría sencillo el criticarla, como otras teorías similares sostenedoras de que la risa sea *efecto de la debilidad mental y de la inferioridad espiritual*. Mas el criterio de Vico no puede reducirse –como hace Croce– a las dimensiones psicologista y moralista, aunque sí resulte vinculable al propio *humor melancólico del personaje* “Giambattista Vico”. Escribe Croce, autocitando su notoria monografía sobre Vico:

Este juicio cumple a la perfección con su fisonomía de hombre y de escritor: una figura melancólica y severa, un rostro que, como he dicho en otra parte, “nunca reía”; más severo incluso que el rostro de Dante. Y que al mismo tiempo nos recuerda los dolores de su vida, en esa indignación suya contra los fáciles “burladores”, que lo martirizaban a él y a su *Ciencia nueva*⁴⁶.

Por ello, aunque en su «Digresión» claramente resulta un recurso para desenmascarar la cobarde intención del «ignoto apátrida»⁴⁷, burlador anónimo y mentiroso, la doctrina sobre la risa tiene en el contexto general de la fantasía y del ingenio en la *Ciencia nueva* el valor de principio de potencia y agudeza poéticas de que *nunca es más ingeniosa la risa que cuando “imita” a la severa verdad*. Principio tan aplicable a la comedia filosófica de los tiempos reflexivos,

46. B. CROCE, cit., p. 85; cfr. ID., *La filosofía di G.B. Vico*, cit., p. 265.

47. Ed. Navarro, cit., pp. 8, 9, 11, 18, 23, etc.

como a la fábula poética de los tiempos primigenios, pues en ambos casos –en el primero intencionadamente, en el segundo espontáneamente– «la risa viene del engaño urdido al ingenio humano, ávido de la verdad», afirma Vico; pero ¿significa esto que *oponga* risa a ingenio al decantar este por la verdad? No lo creemos. Más bien al contrario: la risa solo es posible gracias al ingenio, que Vico define en el *De antiquissima* como «la verdadera naturaleza del hombre». Solo así entenderemos en toda su extensión y completud la segunda parte de la proposición viquiana en la que afirma que esa risa «resulta más desbordante allí donde mayor es la simulación de la verdad»⁴⁸. El ingenio capacita la mente para el arte de la simulación, y por tanto para la risa imitadora de la verdad en los tiempos épicos y para la sátira e ironía en los tiempos filosóficos. No puede negarse que la risa provenga producto de un engaño tendido al ingenio, ¡pero por astucia del ingenio mismo! Ni los sentidos –no sabrían– ni la razón reflexiva y crítica –no podría–, solo el ingenio vivaz, *agudo* e imaginativo, fantaseador y *astuto* sería la única *modificación* de la mente humana capaz de tejer ese ardid de la fantasía y esa astucia del ingenio; más aún en una época primigenia en la que «la misma naturaleza de la barbarie» es «que por defecto de reflexión no sabe mentir»⁴⁹. No se refiere Vico a la filosofía moral, sino a la poesía originaria que fue por naturaleza narración verdadera e histórica; los mitos y las fábulas, historias verdaderas; la poesía y el drama, *vera narratio*. De hecho, las fábulas que ya a Homero llegaron «equivocadas y torcidas», habían nacido en los primeros tiempos de los poetas heroicos «directas y convenientes», para más tarde corromperse. Pero no eran falsas, sino todo lo contrario: la infancia del mundo humano fue un tiempo en que se «tomó tales fábulas en uso como verdaderas narraciones, según la originaria y propia significación de la voz *μῦθος*, que los griegos definen como “narración verdadera”»⁵⁰. Así, Vico considera que la «comedia antigua» estaba directamente ligada a la tragedia y se refería siempre a personas y a hechos reales; mientras que la «comedia nueva», al estar coexistiendo con la filosofía moral, «propone *retratos* de nuestras costumbres humanas presentes» y puede «fingir» los «*modelos* luminosos de hombres ideales, a la luz y al resplandor de los cuales se pudiera despertar al vulgo» (como el poeta griego Menandro, y luego el poeta latino Terencio); caracteres más creíbles

48. Ed. Navarro, cit., p. 16; cfr. ed. Cristofolini, cit., p. 357.

49. *SN44*, § 817.

50. *SN44*, § 808.

cuanto más verosímiles⁵¹. Caracteres poéticos o *modelos* «fingidos con decoro», o sea, con veracidad; retratos de *seria* comicidad, como con Terencio, que no vayan dirigidos a producir la risa desenfrenada sino a procurar en el espectador un grado de sabiduría cómica –o “saber alegre”– sobre las cosas humanas a la par que un *criterio* apropiado a las mismas. Por ello considera el napolitano que el corazón de la “comedia nueva” está en el criterio de lo *verosímil*⁵², la verdad humana por excelencia.

Vico considera la *fantasía* facultad determinante de la mente en aquellos «primeros tiempos del género humano» en que todos los pueblos –y no solo los individuos particulares– «eran todo cuerpo y casi nada reflexión»; y por «necesidad humana» poseyeron un «vívido sentido», una «fuerte fantasía», un «agudo ingenio» y una «robusta memoria», todas facultades de la mente «pero tienen sus raíces en el cuerpo» y «se nutren» de él⁵³. Para Vico estas «modificaciones de la mente» constituyen una misma facultad, aunque con tres diferencias técnicamente funcionales: «que es *memoria* cuando recuerda las cosas; *fantasía*, cuando las altera y transforma; e *ingenio* cuando les da forma y las ordena»⁵⁴. No extraña, pues, cómo en su *Dissertatio* vuelca todos los anteriores postulados sobre el ingenio desplegados sin variación en *De nostri temporis studiorum rationis* (1708), en *De antiquissima* (1710), en *De Constantia* (1721) y en la *Ciencia nueva*: la perspicacia sensitiva del ingenio, como su cálido olfato, así como la fantasía cual polifémico ojo⁵⁵, desencadenan todo el proceso de actividad metafórica necesaria para relacionar y *ordenar* las cosas que se nos presentan «separadas y esparcidas», y vincularlas mediante una verdad imperceptible de inmediato, que en la tópica se desvela «elegante ligamen»⁵⁶. No hay oposición entre ingenio y verdad, sino al con-

51. *Ibidem* (c.n.). Véase § 817.

52. Cfr. CESARUOLO, cit., p. 329.

53. *SN44*, § 819; cfr. § 699.

54. *Ibidem*.

55. Ya había sentenciado Vico en el *De antiquissima* (cap. VII, v) acerca de la «fantasía que es el ojo del ingenio», no la visión ni la mirada. Cfr. la trad. de F.J. Navarro Gómez en G. VICO, *Obras. Oraciones Inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos*, Anthropos, Barcelona, 2002, pp. 181 y 186-187. Podemos afirmar, pues, que *la fantasía es el órgano y función del ingenio*, entraña de la vida humana. Vid. de M. SANNA, *La «fantasia, che è l'occhio dell'ingegno»*, Guida, Nápoles, 2001. Cfr. A. BATTISTINI, *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, Guerini, Milán, 1995, entre otras obras del autor; y R. RUGGIERO, «Le “ragioni favoleggiate da fantasia”. Note sulla fantasia creativa nella *Scienza nuova*», *Italiae*, 24 (2020), pp. 77-90.

56. Cfr. *Dissertatio...*, ed. Cristofolini, cit., p. 355. Vid. trad. Navarro, cit., p. 14. Cfr. CESARUOLO,

trario, insiste el replicante Vico: existe entre ellos un vínculo de naturaleza indeleble, «pues nada persigue la verdad con más afán que el ingenio» y «la agudeza del ingenio no puede mantenerse en pie sin la verdad»⁵⁷.

Resume bien Giuseppe Cacciatore este ámbito hermenéutico-crítico cuando escribe que

se ha consolidado cada vez más una clave de lectura según la cual ingenio y fantasía constituyen no solamente momentos específicos y fases determinantes de la vida humana, sino que representan los actos fundadores mismos del mundo histórico del hombre.

Y expresa a continuación el gran conocedor e intérprete de Vico, recientemente fallecido:

De hecho, “es propio del ingenio ver las proporciones de las cosas, qué es apto, qué conveniente, hermoso y feo, lo que les ha sido negado a los brutos”. Puede comprenderse, entonces, la función, extensiva de la facultad ingeniosa, desde el momento en que esta no activa solamente esa extraordinaria capacidad (que pertenece exclusivamente al hombre) de pensar y organizar artificialmente el mundo de las cosas, mas forma el necesario presupuesto de la *fantasía*, es decir del procedimiento activo y creativo de la mente que consiste en la capacidad de producir imágenes —“el ingenio ha sido dado al hombre para saber o hacer”— de usar *metáforas*, de utilizar una facultad de transferir significados poético-simbólicos al mundo sensible-real⁵⁸.

Ahora bien, y repitamos de nuevo: «*Phantasia ingenii oculus, ut iudicium est oculus intellectus*»⁵⁹. Los sobrios, ingeniosos y elegantes «dichos agudos» (“*detti arguti*”) cumplen la función de un severo concepto, en ausencia de este, con la ventaja de que el primero condensa muchas cosas «en un brevísimo momento de tiempo», transmitiendo más rápidamente el resultado que cualquier largo y escalado demostrativo razonamiento. Cuando diecinueve años antes de la *Dissertatio* Vico define el ingenio en su *De antiquissima*, expresa

cit., p. 321.

57. ID., p. 359; *Vid.* trad. Navarro, cit., p. 18.

58. G. CACCIATORE, «La *ingeniosa ratio* de Vico entre sabiduría y prudencia», *Cuadernos sobre Vico*, 17-18 (2003-2004), pp. 37-45; p. 37.

59. *De antiquissima*, cap. VII, v (cfr. 1); ed. Cristofolini, cit., p. 125. Cfr. trad. Navarro, *Oraciones Inaugurales...*, cit., pp. 186-187.

que «es la facultad de unir en una sola cosas dispersas y diversas»⁶⁰. Actividad que los latinos definieron mediante los términos geométricos “*acutum*” y “*obtusum*”; siendo el primero, el del ingenio agudo, aquel que «penetra con mayor rapidez y une de forma más cercana cosas diversas»; y el segundo, el ingenio obtuso, aquel que «entra en las cosas más lentamente, y deja las cosas diversas, [...], situadas en lugares muy alejados de la base». Definido por estas dos características: «ingenio obtuso es el que une cosas diversas más tarde, y agudo el que lo hace con mayor prontitud». A diferencia del hombre, los brutos, al igual que están privados de la risa, también lo están del ingenio, que «es la naturaleza propia del hombre», puesto que propio del ingenio es «ver las proporciones de las cosas, qué es apto, qué conveniente, hermoso y feo»; y del mismo modo que «la naturaleza engendra los objetos físicos, así el ingenio humano alumbra los mecánicos, de modo que *Dios es el artífice de la naturaleza y el hombre es el dios de lo artificial*»⁶¹.

Cuando en *De antiquissima* Vico sigue y desvela el vestigio del razonamiento de los antiguos italianos (el *argumen* o *argumentum*), considera el mismo origen etimológico para *argumen* o «argumento» que para *argutum* o «aguzado». Con ello reconoce equivalencia de ingeniosidad y actividad metafórica entre *acutum* y *argutum*, es decir, entre ingenio agudo y aguzado: sutilidad, perspicacia y penetración (dice constantemente Vico: «entra» en las cosas, «penetra» en ellas), mas también intensidad, viveza y gracia.

Argumen tiene el mismo origen etimológico que *argutum* o “aguzado”. *Arguti* [“agudos”] son quienes advierten en cosas muy dispersas y diversas alguna relación de semejanza, y saltan sobre lo que tienen a sus pies y buscan relaciones útiles a las cosas de que tratan en remotos lugares; es ésta una prueba de ingenio, y se llama “agudeza”. De donde resulta que se necesita el ingenio para descubrir; ya que, en general, el descubrir cosas nuevas es la actividad y la obra del solo ingenio⁶².

En cambio, y como hemos visto, queriendo azuzar el ingenio frente al ignominioso recensor, Vico distingue dos niveles de productividad de la agudeza de ingenio: el ciceroniano “*subturpe*”, consonante con la verdad ordinaria del vulgo que es experto en simular y disimular; y el grado excelso

60. *De antiquissima*, cap. VII, IV «De ingenio», en ed. Cristofolini, p. 117 (citamos traducción de Navarro, cit., p. 180).

61. *Ibidem*.

62. *De antiquissima*, cap. VII, v (ed. Cristofolini, cit., p. 123; trad. Navarro, cit., 185).

de “*acutezza*” con que la mente racional desplegada *penetra* en las cosas y profundiza en la verdad de lo real. Por ello, incluso en un caso tan pasional y afectivo como este de la *Digresión* contenida en las desbocadas *Reivindicaciones de Vico*, el dolido filósofo de carne y hueso también distingue para relacionar, no para separar. Es así que establece en la dimensión práxica de los “dichos” una relación de analogía entre el dicho *acuto* y el *arguto* sin salir del eje del *ingenium*: y el argumento que sin resultar plenamente verdadero es presentado con agudeza, sutilidad y simulación, es decir el “*argutum*”, aparece al nivel argumentativo del tropo de la *ironía*. Útiles y necesarios para la vida humana cotidiana, civil y política, retórica e histórica; no imponiéndose en ella por distorsionadora la verdad del método geométrico. El producto “agudo” del ingenio es algo cuyo aspecto parece de otra cosa pero al final descubre la verdad de sí mismo oculta bajo el velo disimulador de una imagen. Mientras que la producción “astuta” del ingenio es algo que pareciendo lo mismo luego se convierte en otra realidad. La astucia o argucia del ingenio viene a simular la verdad mediante elementos inciertos, pero con la seguridad de aferrarse a un aspecto de la verdad⁶³. Resulta imposible para Vico llegar a pensar que la agudeza de ingenio pudiera concebirse existiendo al margen de la verdad. Ya se encarga la filología, en el amplio sentido viquiano, de demostrarlo. El producto de la astucia del ingenio también se vuelca en la argucia de los dichos, y no extraña la similitud y sinonimia que en lenguas latinas adquieren los términos “ingenio”, “agudeza” y “argucia” y “ocurrencia”. Y para bien de la filosofía, la hegeliana «astucia de la razón» se compensa con el viquiano *ardid del ingenio*. Para Vico, no se olvide, el criterio no radica en *descubrir* la verdad, sino *hacerla*; *crearla* es el único y verdadero sentido de desvelamiento. Así ha navegado su epistemología historicista y humanista desde el principio del *verum-factum* revelado en el *De antiquissima* hasta el principio del *fare-conoscere* sobre el que se erige la arquitectura de las tres *Ciencias nuevas*. Y al igual que entre el ser y la apariencia hay un *medium*, también entre el *vero* y el *fatto* se postula el *medium* del *verisimile* (que es el tipo de verdad a medias entre los tipos puros ontológicos de *lo verdadero* y *lo falso*), con lo cual Vico ofrece –como dice Fabrizio Lomonaco recondando la interpretación de Maurizio Torrini– «la posibilidad de concretar la universalidad

63. Cfr. P. BADILLO; J.M. SEVILLA; J. VILLALOBOS (Editores), *Simulación y Disimulación. Aspectos constitutivos del pensamiento europeo*, Kronos, Sevilla, 2003.

de la verdad y, al mismo tiempo, de abrir la concreción del hecho a lo universal en sus primeras formas no reflexivas, pero perceptivas y tópicas, inventivas y fantásticas»⁶⁴. El humor risueño, el saber cómico están indeleblemente ligados a la facultad del ingenio; y es la risa la expresión corpórea, propia del humor de la mente ingeniosa, que media entre lo verdadero y lo falso.

CONCLUSIÓN

Para concluir, volvamos a replantear la afirmación viquiana interpretando que la risa nace de una simulación de la verdad que la fantasía transformadora presenta al ingenio ordenador, de modo que cuanto más se advierte la simulación de la verdad, mayor es la facultad de reír. A partir de la doctrina viquiana se hace de la risa un serio principio de humanidad. Así también la etimología —en el sentido orteguiano de “uso”— de la risa se significa en la serie procesual de vida de la humanidad que va desde los tiempos bárbaros en las selvas salvajes (risa más vinculada al cuerpo), a los tiempos humanos de las academias (más vinculada al ingenio profundo). En ambos casos, uno inconscientemente y el otro consciente, el humor cómico y la risa devienen un sentido que ocultando descubre humanidad, que cubriendo desvela una paradójica verdad. Por ello, al igual que la metáfora, la ironía establece o descubre enlaces semánticos entre cosas no advertidos en las palabras y creídos aparentemente contradictorios en las ideas. Y si es verdad que Vico concibe la «argutezza» (e incluso la ironía) como un instrumento fácil para el engaño, no hay que entender esta postura solo en sentido negativo como la propia de una “mente malvada” que solo trata de confundir y mentir; sino, también, en un sentido positivo de motor por el que, mediante la simulación y disimulación, de manera ingeniosa puede hacerse creíble una verdad a través de su más fácil asumible contrario, tal como por necesidad de naturaleza la primitiva «debilidad de la mente humana», aunque nula de raciocinio, sí se dejaba llevar por una natural «tendencia a la verdad». Como todo lo humano, el humor y la risa de por sí no son ni buenos ni malos, sino instrumentos de una buena o mala condición e igualmente intención, tendencia a la verdad.

64. F. LOMONACO, «In ricordo di Maurizio Torrini», *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, 52 (2022), pp. 19-34; p. 25.

CÓMO NACE UN SÍMBOLO: VICO Y WARBURG

Francesco Valagussa
Universidad Vida-Salud San Rafael de Milán

RESUMEN: El artículo versa sobre el concepto de símbolo en el pensamiento de Giambattista Vico. El símbolo en Vico no se encuentra indagando una presunta “naturaleza de las cosas” detrás de la mente, ni puede ser entendido como un producto que surge en la mente humana como si esta última existiese ya en su pureza prescindiendo de la dinámica simbólica. Más bien, el símbolo hace a la mente y la mente hace al símbolo: la mente se desvela en Vico como facultad originariamente simbólica, capaz de conectar, de unir los muchos, contando fábulas, como se muestra en el caso de Homero. Desde este punto de vista, se puede instaurar un paralelismo entre la dinámica del símbolo en Vico y la determinación de extensión que caracteriza la noción de símbolo en Warburg.

PALABRAS CLAVE: Vico, Warburg, símbolo, naturaleza, mente, Francesco Valagussa.

ABSTRACT: The article concerns the notion of symbol in Giambattista Vico's thought. The symbol in Vico is not found by investigating a supposed “nature of things” behind the mind, nor can it be understood as a product that arises in the human mind as if the mind could already exist in its purity apart from the symbolic dynamic. Rather, the symbol makes the mind and at the same time the mind makes the symbol: the mind is revealed in Vico as an originally symbolic faculty, capable of connecting, of holding together a lot of things, telling fables – as it is illustrated in the case of Homer. From this point of view, a comparison can be drawn between the dynamics of the symbol in Vico and the *Umfangsbestimmung* which characterises the notion of symbol in Warburg.

KEYWORDS: Vico, Warburg, Symbol, Nature, Mind, Francesco Valagussa.

Recibido: 16/06/2023. Aceptado: 30/08/2023.

Preguntarse cómo nace un símbolo quiere decir, en primer lugar, intentar desmarcarse de la pretensión ontológica de definir qué es un símbolo. El siglo XX ha mostrado de varias maneras cuántos presupuestos anidan detrás de la “búsqueda de la esencia”, aparentemente inocente, precisamente porque, en realidad, es connatural a la tradición filosófica. Preguntarse qué es un símbolo presupone la presencia de un ente, que sería el símbolo, sobre el que realizamos nuestras investigaciones, sin considerar que el ente mismo es una de nuestras construcciones culturales. Incluso la sugerente fórmula según la cual el hombre es un “animal simbólico”, en realidad, corre el riesgo de sobrentender el mismo núcleo de presupuestos, «porque quiere mostrar el sentido simbólico a partir de los productos mismos de este sentido (“animal”, “hombre”, “es”)»¹. El símbolo no es un “atributo” del animal. Más bien se debe decir que la dinámica que el símbolo origina abre el mundo en el que precisamente aparece el animal, y así también el hombre. Usando un lenguaje viquiano, se podría decir que empeñarse en buscar la esencia del símbolo equivale a sostener que existe una metafísica razonada detrás de la fantaseada.

A través de la fórmula “cómo nace un símbolo”, en realidad, nos preguntamos cómo obra lo que después, por abstracciones sucesivas, o sea, solo a partir de sus efectos, llamaremos “símbolo”, o mejor dicho, nos preguntamos qué trabajo es puesto en campo por lo que luego será reconocido e identificado como tal. En el plano etimológico, el símbolo es lo que literalmente “mantiene unido”, y aquí ya se revela que, entre los sucesores de esta tendencia innata, hay lo que en la edad de los hombres se llamará universal. *Unum-versus-alia*² constituye la plena coherencia, casi heredero designado, de una actividad originaria que, sobre todo, se manifiesta en el esfuerzo por mantener unidos *ab imis* una pluralidad de elementos evidentemente a la luz de una connotación emblemática que los “caracteriza”³.

1. Cfr. C. SINI, *Il simbolo e l'uomo*, EGEA, Milán, 1991, p. 9. Sobre la definición de hombre como animal simbólico remito, obviamente, a E. CASSIRER, *Philosophie der Symbolischen Formen*, Bruno Cassirer, Berlín, 1923-1929, en particular volúmenes I y II.

2. Sobre la operación metafísica subyacente a este término, reconstruible también en el plano etimológico, cfr. E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milán, 1992, p. 234.

3. Cfr. las nociones presentes en el pensamiento viquiano, es más, las auténticas invenciones que pueden ser adscritas al filósofo napolitano y que toman el nombre de “universales fantásticos” y, en particular, de “caracteres poéticos”. La literatura sobre el tema ya es extensísima. Para una relectura actualizante a la luz de la reflexión presente en la filosofía contemporánea remito a AA.VV., *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, a cargo de G.

Cuando Vico nos habla del esfuerzo que le había costado veinte años y le había sido necesario para descender a las mentes necias de los hombres-bestia, todavía todas «inmersas y enterradas en el cuerpo»⁴, muestra un problema que resulta intrínseco a una investigación sobre la facultad simbólica, es más, sobre las mismas condiciones de posibilidad de un análisis parecido: se trata de no ceder a la tentación de “ver” el símbolo solo a la luz de la que será la construcción más resplandeciente de la metafísica y, más tarde, de la ciencia occidental, o sea, el dispositivo conceptual entendido como factor y principio de orden dentro de la heterogeneidad de la realidad.

1. DOS DIVERSOS MODOS DE ENTENDER LA INTELIGENCIA SIMBÓLICA

Adoptando esa peculiar estrategia de perspectiva que los alemanes llamarían *sitz im Leben*, se podría decir que la reflexión viquiana sobre el símbolo se caracteriza por la exigencia de asumir una peculiar posición –y, por tanto, de tomar las debidas distancias– respecto a las dos fundamentales tendencias a través de las cuales, en su tiempo, se intentaba explicar la dinámica simbólica, corriendo el riesgo, en diversos modos, de reducirla a la relación entre particular y universal.

A) La primera tendencia encuentra su exposición magistral en el primer capítulo de *Las palabras y las cosas* de Michel Foucault, dedicado a la edad de las semejanzas. Un buen punto de partida para intentar sintetizar en pocas palabras el núcleo de su argumentación mira al lenguaje, entendido como «un signo de las cosas absolutamente cierto y transparente porque se asemeja a ellas»⁵. Esta semejanza intrínseca entre lenguaje y cosas consentía, a pesar de la pluralidad y disparidad de las lenguas, entender todos los varios idiomas como hablados «en el contexto de esa semejanza perdida en el espacio que había dejado vacío»⁶.

Se debe recordar cuánto esa “semejanza de fondo” entre lenguaje y cosas influya en el pensamiento de Vico: todavía en la edición de 1725 se habla de «tres sentidos comunes»⁷, que se refieren a algunas prácticas concretamente

Cacciatore, V.G. Kurotschka, E. Nuzzo y M. Sanna, Guida, Nápoles, 2002.

4. VICO, *Principj di scienza nuova* (1744), en *Scienza nuova. Le tre edizioni*, a cargo de M. Sanna y V. Vitiello, Bompiani, Milán, 2012, p. 895.

5. M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Éditions Gallimard, París, 1966, p. 48.

6. *Ibidem*.

7. Cfr. VICO, *Principj di scienza nuova* (1725), I, I, en *La scienza nuova. Le tre edizioni*, cit., p. 44.

individuales: la veneración de los dioses, la sepultura de los muertos y la celebración de matrimonios, entendidos como núcleo mínimo característico de todos los diversos recorridos de las naciones. Ya en la edición de 1730, y a mayor razón en la de 1744, sin embargo, este sentido común asume una configuración muy distinta y, de algún modo, más “neutra”: Vico se da cuenta de que las máximas de vida humana, que son «las mismas en sustancia», sin embargo, son explicadas «con muchos diversos aspectos» por parte de cada nación⁸. Admitido que haya cosas «iguales en sustancia» o que, de todas formas, sean reductibles a «ciertas unidades de ideas en sustancia»⁹, se debe constatar que cada tradición encuentra el propio modo de expresarlas, en el sentido de que inventa formulaciones de tipo diverso y, a veces, contrario respecto a las demás culturas¹⁰. Esta anotación, que hace que la «latitud de practicabilidad» de una misma “cosa” salte de la diversidad a la contrariedad, no configura una pura y simple ampliación de las «posibilidades hermenéuticas» a través de las cuales practicar el «sentido», más bien prefigura una especie de inconmensurabilidad entre las varias culturas.

Recordemos el famoso pasaje de Herodoto, que ciertamente conocía Vico, sobre el *nómos basiléus*: se cuenta que el rey persa había intentado, sin éxito hacer que los griegos, acostumbrados a quemar los cuerpos en piras, adoptasen las tradiciones típicas de los indios llamados calatos, que tenían la costumbre de comerse a sus propios padres y viceversa¹¹. Es claro que en ambos casos se trata de una modalidad mediante la cual se expresa el culto de los difuntos. Este culto común, «igual en sustancia», es expresado adoptando formas rituales tan distintas –sepultura, incineración y fagocitación de los cuerpos– que resulta casi indefinible “en sí”. Por eso, Vico transforma la noción de sentido común definiéndolo con una fórmula casi paradójica: «juicio sin alguna reflexión»¹², precisamente para evitar encuadrarlo en características determinadas.

8. VICO, *Principj di Scienza nuova* (1744), cit., p. 956: «massime di vita umana, le stesse in sostanza, spiegate con tanti diversi aspetti».

9. Cfr. VICO, *Principj di Scienza nuova* (1744), cit., p. 957.

10. VICO, *Principj di Scienza nuova* (1730), cit., p. 532: «talchè per la stessa diversità delle loro nature, siccome han guardato le stesse utilità della vita civile con diversi aspetti, onde sono uscite tante per lo più diverse ed alle volte tra lor contrarie consuetudini».

11. Cfr. Her. III, 38.

12. VICO, *Principj di Scienza nuova* (1744), cit., p. 860.

Vico descubre cuánto la expresión pueda influir en la «sustancia» de las cosas, hasta el punto de superar la concepción clásica según la cual, por una semejanza natural, la razón sería capaz de encontrar la esencia misma de las cosas, como si esta última fuese de alguna manera “connatural” y “naturalmente presente” en la realidad prescindiendo de los diversos recorridos de las naciones. De aquí también la profunda revisión el concepto de derecho natural y de la definición de “naturaleza”, que se *historiza* fuertemente sobre todo en la versión de 1744¹³.

B) La segunda tendencia, ciertamente incapaz en esa época de contar con una tradición tan sólida, y sin embargo marcada por un empuje y una vitalidad superiores, debidos a la fuerza y novedad de su propia concepción, coinciden con lo que en la historia de la filosofía tomará el nombre de empirismo. Es muy difícil reconstruir qué tipo de conocimiento Vico tenía de los textos más significativos de esa corriente de pensamiento, cuyos exponentes resultan de todas formas ampliamente citados en las páginas de la *Ciencia nueva*. A propósito de cómo se forman los términos generales, Locke escribe:

Las palabras se vuelven generales una vez que son convertidas en signos de ideas generales: y las ideas se vuelven generales una vez que se separan de las circunstancias temporales y especiales, y de cualquier otra idea que pueda constreñirlas en una experiencia en particular¹⁴.

Estamos ante un procedimiento aparentemente no muy distante, es más, según ciertos aspectos, análogo al descrito en la *Ciencia nueva* sobre la formación de los «caracteres poéticos», bien ejemplificados por las figuras de Aquiles y Ulises:

A los cuales los *pueblos griegos* pegaron todos los *particulares diversos* pertenecientes a cada uno de *esos géneros*: como a *Aquiles*, que es el sujeto de la *Ilíada*, pegaron todas las *propiedades de la Virtud heroica* y todos los *sentidos y costumbres* que salían de tales *propiedades de naturaleza*, como *son resentimiento, obstinación, cólera, implacabilidad, violencia, que se arrojan toda la razón de la fuera*, como precisamente los recoge *Horacio*, cuando describe su *carácter*: a *Ulises*, que es el *sujeto de la Odisea*, pegaron todos los de la *sabiduría heroica*,

13. Sobre esta cuestión véase en particular la definición de naturaleza presente en VICO, *Principi di Scienza nuova* (1744), cit., p. 861: «*Natura di cose altro non è, che nascimento di esse in certi tempi e con certe guise; le quali sempre, che sono tali, indi tali e non altre nascono le cose*».

14. Cfr. J. LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, III, III, 6.

es decir, todas las *costumbres sagaces, tolerantes, disimuladas, dobles, engañosas*, salva siempre la *propiedad de las palabras y la indiferencia de la acción*¹⁵.

El género total se constituye pegando particulares diversos: los griegos son descritos por Vico como todavía atontados y estúpidos, por lo que pegan esta serie de acciones a caracteres que luego fingieron naturalmente uniformes.

A pesar de las afinidades e influencias, que ciertamente estas dos doctrinas pueden ostentar sobre el pensamiento viquiano, este último se mueve –a nuestro parecer– en un plano totalmente diferente. La primera tendencia presupone, por así decirlo, la cosa misma –o sea, la dinámica simbólica como semejanza que «mantiene unida»– ya «toda construida» y obrante a espaldas de la mente, mientras que la segunda concibe, por así decirlo, una especie de mente ya “bien hecha y formada” anterior a la cosa, capaz de algún modo de iniciar una operación de abstracción de la que dependería el configurarse de la dinámica simbólica.

Por un lado, en el primer caso, habría un parecido, una semejanza en las cosas, que la mente está simplemente encargada de reconocer y extrapolar de los diferentes contextos; mientras que Vico, en cambio, revela que la extrapolación misma de contenido parecido cambia radicalmente la esencia originaria, haciéndola de hecho inexpresable y, por tanto, inencontrable sino en esos modos que pertenecen específicamente a cada recorrido de una nación y no a otros¹⁶. Por otro lado, en el segundo caso, la separación de cierta noción de sus circunstancias, ligadas al tiempo y lugar en que ha sido experimentada, comporta la presencia de una operatividad mental¹⁷ que Vico no está dispuesto a reconocer ni a los hombres-bestia ni a los griegos «atontados y estúpidos»¹⁸, por así decir «antes de Homero», o sea, antes de que los griegos se reuniesen bajo un carácter heroico, «*en cuanto que ellos narraban cantando sus historias*»¹⁹.

En extrema síntesis se podría decir que, en el primer caso, el símbolo existe ya, casi naturalmente inserto en las cosas, y que la mente llega después, debien-

15. G. VICO, *Principi di Scienza nuova* (1744), cit., p. 1147.

16. Más en general, sobre la relación que se instaura entre naturaleza y pensamiento, remito a E. PACI, *Ingens Sylva*, Bompiani, Milán, 1994, pp. 61-78.

17. Cfr. M. RICCIO, *Latenza e riconoscimento della “Vera natura umana”*, en *Razionalità e modernità*, a cargo de M. VANZULLI, Mimesis, Milán, 2012, p. 268.

18. Sobre esta devaluación de las pretensiones del *cogito* cartesiano cfr. R. DIANA, «Vico moderno, oltre il moderno», en *Razionalità e modernità*, cit., pp. 59-60.

19. VICO, *Principi di Scienza nuova* (1744), cit., p. 1158.

do solo reconocerlo; mientras que, en el segundo caso, la mente sería ya activa, trabajando, por así decirlo, “por adelantado” sobre el verdadero símbolo: la posibilidad de abstraer de connotaciones de lugar y tiempo implica de hecho una mente ya plenamente obrante.

2. EN LA IGNORANCIA HACERSE REGLA DEL UNIVERSO

No existe la mente de la que nacen los símbolos, ni los símbolos de los que surja la mente. En la perspectiva viquiana, aparece, en cambio, una nueva conciencia que podríamos expresar en los siguientes términos: mientras que se constituye un símbolo, se construye también la mente. El hacerse de uno coincide perfectamente con el surgir de la otra, como resulta explícitamente en la célebre frase: «El *Hombre* por la *indefinida naturaleza de la mente humana*, cuando esta cae en la *ignorancia*, *se hace regla del Universo*»²⁰, que naturalmente debe ser leída a la luz de la precedencia dada al «*non intelligendo*», por el que «*al no entender, él hace de sí esas cosas y al transformarse en ellas lo deviene*»²¹. De estas palabras se entiende que la mente no debe ser presupuesta al símbolo, ni que por otra parte el símbolo pueda ser antepuesto al ser reconocido por la mente como regla “propia”. Se trata, en cambio, de un recíproco apropiarse de mente y mundo: Vico explica perfectamente esa dinámica, en cuanto verdadera y propia acción recíproca, a través del término “transformándose en ellas” [*trasformandovisi*].

Un planteamiento de ese tipo permite verificar que ningún contenido cognitivo, y más en general ninguna «operación mental», es antepuesta por Vico a la presencia de reglas en el universo; y que, por otra parte, no hay “reglas” y, por tanto, uniformidad entre las cosas dictadas por una determinada perspectiva simbólica que resulten de algún modo antepuestas al trabajo de la mente, o mejor, a ese trabajo a través del cual y mediante el cual toda representación de la mente misma –por usar una formulación kantiana– resulta por primera vez posible²². Esa ignorancia podría ser ulteriormente caracterizada,

20. VICO, *Principj di Scienza nuova* (1744), cit., p. 857. Sobre este punto cfr. F. LOMONACO, «Religione e diritto prima delle *Scienze Nuove*», en *Razionalità e modernità*, cit., en particular pp. 83-84, donde se muestra la confutación de toda metafísica abstracta de la *mens* humana en favor de una nueva metafísica, unida precisamente a la finitud, a la limitación de la mente misma.

21. VICO, *Principj di Scienza nuova* (1744), cit., p. 933.

22. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, en *AK*, IV, 136: «el esquema de conceptos sensibles es un producto –por así decir, un monograma– de la capacidad pura a priori de imaginación, mediante el cual y según el cual las imágenes resultan por primera vez posibles».

a propósito de la modalidad de funcionamiento, es más casi de introducción, de la facultad simbólica, a partir de una triple caracterización.

1. Como ya hemos visto, la ignorancia está unida a una naturaleza originariamente “indefinida” de la mente: lo que significa que la mente todavía no ha entrado en posesión de ningún contenido determinado.
2. Tal ignorancia, sin embargo, como se explicita en otros pasajes, obra en virtud de una «*corpulentísima fantasía*»²³, lo cual quiere decir que la mente no está desconectada, sino que es estrictamente dependiente del cuerpo en el que se encuentra, es más en el que desde el principio resulta «inmersa» y «enterrada»²⁴.
3. Por último, tal operatividad —que todavía no es de la mente sino de la ignorancia y, por tanto, de una ignorancia «corpulentísima»— se desarrolla en estos términos:

En el *Estado sin ley* la *Providencia Divina* dio principio a los *feroces y violentos* de conducirse a la *Humanidad* y ordenar a ella las *naciones*, despertando en ellos una *idea confusa de la Divinidad*, que ellos por su ignorancia atribuyeron a lo que ella no convenía; y así con el *pavor de esa imaginada Divinidad* comenzaron a ponerse en cierto orden²⁵.

Se trata de la XXXI dignidad, en la que se despierta una idea confusa, en cierto sentido casi inspirada por la Providencia, que no se debe entender en el sentido de un *deus ex machina* que resuelva, apelándose a la trascendencia, el problema del nacimiento de la capacidad simbólica a nivel genético y epistemológico. Al contrario, aquí Vico es fidelísimo al “axioma” inicial de la ignorancia primigenia: *non intelligendo*, no entendiendo nada de la naturaleza circunstante, el hombre (que, en realidad, solo más tarde podremos llamar así) se hace regla del universo. Vico es finísimo al escribir “Se”: en efecto, no es correcto atribuir esa acción al hombre como si ya estuviese presente; más bien

23. VICO, *Principj di Scienza nuova* (1744), cit., p. 917. Sobre la importancia de la fantasía en el pensamiento viquiano cfr. M. CARMELLO, «Dal concetto alla fantasia: note su Tesaurio e Vico», en *Acuto intendere. Studi su Vico e il Barocco*, a cargo de M. Carmello, Mimesis, Milán, 2021, pp. 47-63, pero en particular p. 56, donde se muestra el naufragio del intento de sistematización y, por tanto, de liberación de la *inventio* como campo de reflexión y análisis entendidos como dos permanencias fundamentales de la época barroca heredadas por Vico.

24. VICO, *Principj di Scienza nuova* (1744), cit., p. 895.

25. VICO, *Principj di Scienza nuova* (1744), cit., p. 867.

es el “Se” quien se hace regla. Dicha regla, es más, este mismo instaurarse de una regla, el evento mismo de una regulación del universo no tiene una razón, sino que nace del miedo, del terror, del pánico originario: «en los extremos malestares de muerte, deseamos que haya una fuerza superior a la naturaleza para superarlos»²⁶. He aquí la atmósfera, la confusión en que se encuentra, por tanto, la intuición vaga de un ser superior, de la que a su vez surge una regla del universo. Dicha idea confusa se despierta y es atribuida a la divinidad: primera unión, primer enlace, primer “nexo simbólico”, momento en el que se recoge una masa en un punto focal de significatividad. El *symbolon* «tiene un significado topológico que designa la asamblea de las aguas, su lugar de recogida, como atesta Pausania. Y *Symbolon* era también el nombre de una localidad griega, en Laconia, en la que varios cursos de agua confluían y se fundían en uno»²⁷.

De aquí se difunde todo ordenamiento posible, toda toma de medida sobre el mundo, que naturalmente al inicio puede revelarse más bien “extravagante”, como cuando se piensa que «la calamita está enamorada del hierro»²⁸. Esta “regla” todavía no es regla dictada por la *mens* en cuanto que pueda ser entendida como “medida”: si de *mens* puédesse ya hablar –en realidad, aquí estamos frente al puro y simple “Se”– se debe entender en el sentido más originario, que tiene en común con el griego *μαίνω* (delirar, está loco), *μαίομαι* (buscar, anhelar)²⁹, del que dependen las primeras originarias *fictiones*³⁰.

Al inicio, se decía, la regla impuesta al universo no es fruto de una equiparación: es casi más un anhelo, un delirio; es el primer y único acercamiento posible, que se irá entendiendo y casi “domesticando” a lo largo de la historia. El símbolo forma a la mente no más de cuanto la mente forma al símbolo. En otros términos, cuando se dice que la Providencia despertó una idea confusa, o cuando en innumerables narraciones mitológicas encontramos que la natu-

26. VICO, *Principj di Scienza nuova* (1725), cit., p. 43.

27. C. SINI, *Il simbolo e l'uomo*, cit., p. 121.

28. VICO, *Principj di Scienza nuova* (1744), cit., p. 868.

29. A. WALDE, *Vergleichendse Wörterbuch der indogermanische Sprachen*, Carl Winter's, Heidelberg, 1910, vol. II, pp. 264-265.

30. Sobre este punto cfr. F. LOMONACO, *Metafisica e metodo, senso comune e religione cristiana: la posizione di Vico*, en *Da Montaigne a Vico*, ETS, Pisa, 2021, pp. 172-173. En realidad, siempre a propósito de la importancia de las *fictiones*, el autor ya había opinado en *I sentieri di Astrea. Studi intorno al diritto universale di Giambattista Vico*, Edizione di Storia e letteratura, Roma, 2018, en particular pp. 66-67.

raleza ha transmitido contenidos al hombre (o quizás mejor: al hombre-bestia), en efecto se debe entender la plena reciprocidad de este influjo en el sentido de que «es bastante indiferente decir que es el hombre quien habla o que es el mundo quien habla en el hombre»³¹.

En la robusta ignorancia no es la mente la que se revela: es claramente la naturaleza quien se revela en la mente. Ni se puede entender esta frase como la asignación de una prioridad de la naturaleza sobre la mente: lo que llamamos, con una abstracción, “naturaleza” o “mundo” puede empezar a relevarse de esa manera –o de cualquier otra manera– solo “a la luz” de una mente que, a su vez, se va formando a través de esa “revelación”, de esa idea primero confusa desde la que empieza el símbolo, entendido no simplemente como cosa, ni simplemente en cuanto mente, sino como esa interacción entre los cuerpos y la mente, entre el hombre-bestia y el ambiente, como “trabajo” que mantiene unidos alma y mundo.

3. EL SÍMBOLO COMO DETERMINACIÓN DE EXTENSIÓN

La radicalidad de la concepción viquiana de símbolo encuentra un correspondiente suyo, casi una recuperación, en los fragmentos escritos por Warburg en torno a los meses de marzo y abril de 1891, y actualmente recogidos en los *Grundlegende Bruchstücke*³², o sea, los *Fragmentos constitutivos para una teoría pragmática de la expresión*, en los que se profundiza la idea formulada en otro libro, que también nos ha llegado en esbozo, sobre la posibilidad de entender el símbolo como *Umfangsbestimmung*, o sea, como «determinación de extensión»³³. Aquí querríamos simplemente recordar algunos breves pasajes que permiten intuir el fondo global de su investigación.

Signo. El signo se basa en una especie de olvido arbitrario. En el caso de un portador cuyo ámbito de conciencia está vinculado (lo cual marca el resto de toda la voluntad), se subraya solo lo que lo hace distinto en este ámbito (no en el mundo de los fenómenos); la subsunción parcial hace superflua una característica individual. (fr. 149-4.III.91).

31. C. SINI, *Il simbolo e l'uomo*, cit., p. 102.

32. A. WARBURG, *Grundlegende Bruchstücke zu einer pragmatischen Ausdruckskunde*, fr. 1, p. 26.

33. A. WARBURG, *Symbolismus als Umfangsbestimmung*, en *Werke in einem Band*, a cargo de M. Trembl, S. Weigel, P. Ladwig, Suhrkamp, Berlín, 2010, pp. 615-627. Sobre la importancia de este libro cfr. M. GHELARDI, *Introduzione*, en A. WARBURG, *Fra antropologia e storia dell'arte. Saggi, conferenze e frammenti*, a cargo de M. GHELARDI, Einaudi, Turín, 2021, pp. XIV-XV.

Símbolo. El símbolo es un signo (no un nombre unívoco) entendido arbitrariamente como nombre unívoco. (fr. 153-14.III.91).

Símbolo. Énfasis arbitrario de un nombre tomado de una multiplicidad, que de otra manera sería imposible de abrazar. Énfasis arbitrario de un objeto poseído tomado de una multiplicidad de portadores reales que, de otra manera, serían incapaces de un movimiento homogéneo. (fr. 141a – 25.III.91).

Símbolo. En la simbolización, la imagen de un portador que se encuentra dentro de cierto ámbito es arbitrariamente aislada, sustituida y percibida como un *Realium* denominado. (fr. 169a – 4.IV.91).

En todas estas ocasiones se vuelve a subrayar continuamente, de manera casi obsesiva, la relación subsistente entre símbolo y arbitrariedad: en particular lo que transforma el signo en un símbolo es cierto énfasis arbitrario, un aislamiento arbitrario, es más, el signo mismo es configurado sobre la base de un olvido arbitrario. La arbitrariedad es lo que transforma un simple signo en un símbolo, o sea, en un signo que precisamente se ha vuelto unívoco y, por eso, capaz de abrazar una multiplicidad, ofrecer un «movimiento homogéneo» dentro de una multiplicidad de portadores reales³⁴, o sea, de instaurar una especie de «ordenamiento del mundo».

Desde este punto de vista, Vico resulta incluso más radical, ya que consigue pensar la arbitrariedad no como fruto de un olvido, que en cierto modo presupone la presencia de algún contenido mental ya presente, del que se hace abstracción en un segundo momento, en función de una caracterización particular, sino como resultado de una condición de total ignorancia, de absoluta “falta de mente”. Por otra parte, el nombre unívoco, la elección de diferenciar un portador en base a una peculiaridad suya, de aislar una característica que sea capaz de generar un movimiento homogéneo capaz de recoger una multiplicidad de portadores, parecen todos factores al menos, por ciertos aspectos, afines a la intuición viquiana sobre la constitución de caracteres poéticos³⁵. La formación de un carácter poético coincide con el surgimiento de cierta unifor-

34. Esta misma formulación no puede no traer a la mente las páginas viquianas que acabamos de mencionar, en las que los caracteres de Ulises y Aquiles se constituyen literalmente «pegando» y añadiendo varios episodios a estos caracteres poéticos, creando luego una uniformidad de idea que, en efecto, parece afín a las palabras de Warburg relativas a un movimiento homogéneo que consigue incluir una multiplicidad de portadores reales.

35. VICO, *Principj di Scienza nuova* (1744), cit., p. 1147.

midad, de lo que Vico llama una idea uniforme³⁶, y en efecto también Warburg habla expresamente de la institución de la imagen simbólica como de una *aclaración mediante la sustitución del portador*³⁷. Es más, la referencia a un *Reallium* denominado, arbitrariamente aislado y precisamente por eso capaz de obrar una simbolización dentro de un ámbito determinado, trae a la mente las palabras de Vico sobre Gofredo de Buglione presentes en la Dignidad XLVII:

De lo cual sale esta importante consideración en Razón Poética, que el verdadero Capitán de guerra, por ejemplo, es Gofredo, que finge *Torcuato Tasso*; y todos los Capitanes que no se conforman en todo y por todo a Gofredo *no son verdaderos Capitanes de guerra*³⁸.

En estas líneas lo “verdadero poético” se transforma en un “verdadero metafísico”, pero el obrar del símbolo, es decir, ese “trabajo” en el que mente y mundo se hacen y se modelan recíprocamente, precede la construcción del verdadero concepto filosófico, entendido como el universal que instaura un orden lógico en el mundo³⁹.

4. SOBRE LA NOCIÓN DE “ARBITRARIEDAD”

La insistencia de Warburg sobre el término “arbitrariedad” a propósito de la construcción de una dimensión simbólica recuerda de cerca al arbitrio que la lingüística moderna atribuye a la designación de un núcleo significativo por medio de un grupo fónico determinado⁴⁰: no existe razón alguna por la que el grupo fónico “c-a-s-a” deba designar el significado “habitáculo”, “lugar donde se demora”. Del mismo modo, no existe “razón” alguna –seguimos en el campo de la metafísica “fantaseada”, diría Vico, por tanto, a espaldas de la “razonada”– por la que una imagen determinada sea elegida para designar,

36. Aquí incluso se podría recordar el pasaje presente en VICO, *Principj di Scienza nuova* (1744), cit., p. 1173, donde Vico habla de «esa innata propiedad de la *mente humana* que está naturalmente inclinada a *deleitarse de lo uniforme*». Sobre esto cfr. V. VITIELLO, *Quell'innata proprietà della mente umana di dilettarsi dell'uniforme*, en AA.VV., *Il sapere poetico e gli universali fantastici*, cit., pp. 73-96.

37. A. WARBURG, *Grundlegende Bruchstücke*, cit., fr. 128 a, p. 70.

38. VICO, *Principj di Scienza nuova* (1744), cit., p. 872.

39. Un intento al menos por ciertos aspectos análogo ha sido hecho a propósito de la relación entre la concepción viquiana de la imagen y algunas concepciones del siglo XX en C. MEGALE, *Lo Spazio e l'immagine. Note su Vico tra Barocco e postmoderno*, en *Acuto intendere. Note su Vico e il Barocco*, cit., pp. 125-140.

40. F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Editions Payot, París, 1922, p. 100: «el enlace que une el significante al significado es arbitrario».

delimitar y marcar un ámbito simbólico determinado, exactamente como no existe razón alguna por la que un carácter poético determinado consiga imponerse como idea uniforme determinada capaz de absorber diversos “episodios” dentro de una única figura.

Sin embargo, la atribución de una especie de arbitrariedad, en casos parecidos, subraya en realidad la incapacidad por parte del lenguaje de la edad de los hombres, cuando se obra a la luz de la Razón Humana toda desplegada⁴¹, de comprender las efectivas dinámicas presentes y obrantes en el trabajo de simbolización. Arbitraria sería la conexión misma que no estuviese fundamentada en la razón. “Arbitrariedad”, en efecto, es solo un nombre para señalar –a nivel científico, en la lengua epistolar [*pistolare*]– el hecho de que tal elaboración simbólica se desarrolla sin “conocer bien” el contexto en que se está obrando. No se podría ofrecer, ni hallar una razón o un motivo sobre cuya base se favorezca precisamente ese tipo de nexo respecto a otro.

En realidad, la constitución de un símbolo es lo menos “arbitrario” que se pueda pensar: la determinación de un ámbito o de una extensión mediante una imagen, o la asociación entre significantes y significados, o incluso el constituirse de un carácter épico determinado, todas estas operaciones dependen en realidad no solo del hipotético sujeto agente –nosotros podríamos decir el artista: unas veces el pintor y otras el poeta– que intenta instituir determinado enlace, sino del entero contexto social, político y cultural, de la entera comunidad circunstante, que en cierto sentido tiene como la facultad de acoger o no lo que nunca se presenta como imposición arbitraria, sino al máximo como “propuesta” expresiva.

Aquí podemos ofrecer un ejemplo tomado de la *Storia della letteratura italiana* escrita por De Sanctis:

Quien me ha seguido ve que la “divina comedia” no es un concepto nuevo ni original ni extraordinario, surgido del cerebro de Dante y lanzado en medio de un mundo maravillado. Más bien, su valor es el de ser el concepto de todos, el pensamiento que yacía en el fondo de todas las formas literarias, representaciones, leyendas, visiones, tratados, tesoros, jardines, sonetos y canciones⁴².

La *Divina comedia*, en cuanto “símbolo de la edad media”, no es en absoluto algo arbitrario, decidido por Dante Alighieri, sino algo que es creado

41. VICO, *Principj di Scienza nuova* (1744), cit., p. 893.

42. F. DE SANCTIS, *Storia della letteratura italiana*, Feltrinelli, Milán, 1964, vol. I, p. 145.

por Dante, o mejor, casi “a través de Dante”, en cuanto espejo de un mundo entero, algo que, por otra parte, el mundo acoge con agrado como representación propia, en cuanto que de algún modo reconoce en él sus propios “rasgos”.

La arbitrariedad como característica que la ciencia es capaz de tomar como elemento decisivo dentro de las primeras dinámicas simbólicas, en realidad, solo muestra un aspecto del símbolo y deja totalmente en la sombra la otra cara de la medalla: la recepción y aceptación de ese gesto (solo aparentemente) arbitrario, en cuanto que es *comúnmente sentido* por toda una comunidad. La disponibilidad por parte de la colectividad a “sintonizarse”, por así decirlo, con las frecuencias del todo extrañas al oído de los que, sin embargo, las escuchaban por primera vez.

Vico piensa una fórmula capaz de mantener unidas *ante litteram* la arbitrariedad que nuestra actitud científica asigna al símbolo y la acogida de la dinámica mediante la cual ese nexo simbólico es asimilado por los varios componentes sociales, políticos y culturales. Vico no usaría jamás la palabra “arbitrio”, que sin embargo encuentra espacio en la gran obra viquiana, pero solo para indicar «el *Humano Arbitrio* por su naturaleza *incertísimo*»⁴³. Vico concibe más bien el término “heroico”, que al mismo tiempo ofrece la idea de una excepcionalidad atribuida a un individuo particular y, a la vez, su capacidad de llevar a cabo una verdadera empresa, grandiosa, porque es capaz de involucrar a todo un pueblo, a toda una comunidad. Aquí se podría recordar la imagen de Hércules, que anduvo por el mundo “matando monstruos”⁴⁴.

En las páginas de la *Ciencia nueva*, el surgimiento del símbolo se configura literalmente como «empresa heroica»: la representación, la delimitación de un ámbito determinado bajo una idea uniforme y, en ese sentido, caracterizante, depende de la relación recíproca entre artista y comunidad. Bajo ese perfil, Homero, que se revela como el carácter de los griegos que, cantando, narran sus propias historias, se convierte verdaderamente en emblemático: ese carácter poético muestra, de hecho, la profunda dinámica del símbolo en cuanto producción ligada a una refinadísima capacidad expresiva. El *simul connectere* en que se condensa la esencia misma del nombre Homero –de ὁμοῦ εἶπεν, como sostiene Vico⁴⁵– tampoco es pensable como si fuese una dote asignable a un artista individual.

43. VICO, *Principj di Scienza nuova* (1744), cit., p. 860.

44. VICO, *Principj di Scienza nuova* (1744), cit., p. 1023.

45. VICO, *Principj di Scienza nuova* (1744), cit., p. 1155.

El poeta «enlazador», o sea, «compositor de Fábulas», en realidad alcanza la sensibilidad de todo el pueblo: la dinámica simbólica, exactamente como la imagen de Warburg, no nace abstractamente de las manos de un individuo en cuanto tal, sino que se revela como el fruto del trabajo y de la reelaboración colectiva que ciertamente encuentra expresión en virtud de las facultades de un individuo, pero solo en la medida en que se nutren de toda la riqueza de la cultura de una época y posteriormente sintetizada –mantenida unida– por el artista, que es reconocido plenamente solo porque retoma en su origen, por así decir, lo que su mismo contexto social había producido antes⁴⁶. Algo de ese tipo había sido presagiado, al menos, por Warburg en la elaboración de la noción de estilo:

Lo que el artista crea conscientemente es el manifiesto (lo que es personalmente diferente); si crea esa dimensión social conscientemente, es lo que llamamos manera; si lo hace inconscientemente, es “estilo”⁴⁷.

Traducción del italiano por Alfonso Zúñica García

46. Sobre esta cuestión cfr. M. VANZULLI, *La nazione e il Volkgeist*, en *La Scienza nuova delle nazioni e lo spirito dell'idealismo. Su Vico, Croce e Hegel*, Guerini, Milán, 2003, en particular pp. 102-119.

47. A. WARBURG, *Grundlegende Bruchstücke zu einer pragmatischen Ausdruckskunde*, fr. 170, p. 74.

LA DOBLE ACEPCIÓN DE LO SIMBÓLICO EN LA *CIENCIA NUEVA*

Marco Vanzulli
Universidad de Milán-Bicocca

RESUMEN: Este ensayo se ocupa de lo simbólico en la *Ciencia nueva* de Giambattista Vico, según dos acepciones ligadas entre sí: la hermenéutica de las fábulas arcaicas y el carácter simbólico de las prácticas sociales. Bajo el primer aspecto, se resalta el mito como «*vera narratio*» y la centralidad de la «llave maestra» de la obra viquiana, la teoría de los universales fantásticos, géneros de fantasía. En los mitos esta contenida no la historia como crónica, sino que se encuentran sedimentados las relaciones materiales y sociales en su generalidad. De aquí la atribución al mito, por parte de Vico, de un significado originario, de tipo civil, mientras todos los otros significados, incluso el naturalista, habrían sido posteriores. Las prácticas sociales tienen en Vico un carácter de reproducción de la vida social que incluye en sí el aspecto ideal, que no puede perderse en una dimensión únicamente utilitarista, so pena de pérdida de la misma humanidad, que a su vez no es un dato sino un efecto de las prácticas civiles.

PALABRAS CLAVE: Giambattista Vico, *Scienza nuova*, simbólico, fantasía, razón, Marco Vanzulli.

ABSTRACT: This essay deals with the symbolic in Giambattista Vico's *Scienza nuova*, according to two interconnected meanings: the hermeneutics of archaic fables and the symbolic character of social practices. Under the first aspect, the myth as «*vera narratio*» and the centrality of the «master key» of Vico's work, the theory of fantastic universals, genres of fantasy. Myths do not contain history as chronicle, but material and social relations in their generality. Hence Vico's attribution to myth of an original, civil meaning, while all other meanings, including the naturalistic one, would be subsequent. Social practices have in Vico a character of reproduction of social life that includes in itself the ideal aspect, which cannot be lost in a purely utilitarian dimension, on pain of the loss of humanity itself, which itself is not a datum but an effect of civil practices.

KEYWORDS: Giambattista Vico, *Scienza nuova*, symbolic, fantasy, reason, Marco Vanzulli.

Recibido: 05/07/2023. Aceptado: 30/08/2023.

Queremos ilustrar con este texto una doble presencia de lo simbólico en la *Ciencia nueva*. La primera es la de la hermenéutica del mito y de cualquier otro documento encaminado al conocimiento del mundo civil, *in primis*, el de la «sabiduría poética», pero en principio también de otras edades. Vico está convencido que se puede re-encontrar el significado originario de los personajes mitológicos de las antiguas fábulas, los «caracteres poéticos» o «universales fantásticos», que remiten —precisamente a través de una simbología, que es necesario ilustrar y comprender— a los acontecimientos de la vida material y a una *vera narratio* oculta bajo las sedimentaciones de significados atribuidos a las fábulas de la época de los dioses y de los héroes por las culturas posteriores.

Una segunda dimensión de lo simbólico considera el carácter de vínculo social que tienen las prácticas sociales, las cuales no configuran solo la vida material, sino que la caracterizan como dimensión ética. Son prácticas simbolizadas en la construcción continuamente por hacer y nunca garantizadas por la dimensión humana de la vida social. Aquí está el valor paradigmático de las tres prácticas de la sepultura, de las nupcias y de las religiones, a las que atribuye Vico una importancia constitutiva. La dimensión económica, socio-política no puede ser separada de la simbolización de la vida comunitaria como vida universalmente humana, como es sentida espontáneamente en los juicios colectivos del «sentido común». En la comunidad «heroica» habíamos contrapuesto y subordinado los «fámulos» a los «héroes», los hijos de los hijos de los dioses. En el lenguaje poético se expresa esta «lucha de clases», o quizás es mejor decir lucha de castas, y por ello el lenguaje heroico es un lenguaje político-militar de las aristocracias amenazadas (las empresas, el lenguaje icónico de los héroes). En la medida en que los plebeyos luchan y se rebelan, el lenguaje, que también es político, se pone en cuestión para ser compartido. Vico logra desarrollar una historia de la dominación simbólica y una historia de la dominación política, no separando nunca la línea económica, la línea política y la línea semiótica. En esta complejidad reside la fuerza de su representación de la génesis y formación de las sociedades.

1. LA «VERA NARRATIO» DEL MITO

La «llave maestra» de la *Ciencia nueva* es, según el mismo Vico, la teoría de los «universales fantásticos», entendidos como géneros, no de la razón,

sino de la fantasía, bajo los cuales se encuentran recogidos todos los caracteres civiles comunes de una determinada condición. Como ha notado Antonino Pagliaro, la asunción del carácter universal por parte de un personaje no ocurre *per se*, fuera de una coyuntura, de un mito¹. No solo el mito (griego), sino todo el fenómeno de la religión, junto con el derecho (romano) y todo lo que constituye el objeto de la filología, es recogido como expresión de un significado civil, oculto y oscuro a los ojos del moderno intérprete.

Bajo la historia fabulosa se encuentran estos dos factores que, *a parte subiecti*, constituyen un todo único: la mentalidad de quienes la han inventado –la «sabiduría poética» en el caso de los mitos; la arrogancia de los doctos y de las naciones, por ejemplo, en el caso de las fábulas de los eruditos–, y las coordenadas sociales e históricas que en cierta medida la justifican. Sobre la base de estos dos factores considerados conjuntamente, se puede llegar a una comprensión correcta y definitiva de la fábula. Se trata de una comprensión plena y completa en sí misma, no de una forma en movimiento hacia su propia realización (en lenguaje prosaico). Al mismo tiempo, la comprensión poética no es ajena, sino parte de un desarrollo. Por tanto, en los «universales fantásticos» ya está presente la «operatividad de la razón».

El mito es una *vera narratio*, para la cual es válido el precepto, presente dentro del principio del *verum-factum* en la sección «Del método», de que «donde sucede que quien hace las cosas por sí mismo las narra, allí no puede ser más cierta la historia»². Este autor-narrador, por supuesto, es colectivo. El mito es *vera narratio*, «las fábulas solo deben contener narraciones históricas de las antiguas costumbres, órdenes, leyes de las primeras naciones gentiles»³, pero, precisamente, no según un sentido histórico estricto. En el mito está ya contenida una generalización notable, aunque en la forma fantástica que le es propia. Cuando Vico afirma que las fábulas deben contener solo narraciones históricas, no se trata de acontecimientos singulares, sino de acontecimientos socioeconómicos y políticos generales ya expresados de alguna manera en su propio significado, lo cual no excluye que la narración en sí sea interesada de parte. Las fábulas no narran hechos históricos singulares, sino acontecimientos comunes y públicos. El autor es colectivo, el contenido es colectivo.

1. A. PAGLIARO, «Giambattista Vico fra linguistica e retorica», en *Giambattista Vico nel terzo centenario della nascita*, a cargo de E. PONTIERI, ESI, Nápoles, 1971, p. 145 [pp. 133-162].

2. VICO, *Scienza nuova* (1744), en ID., *Opere*, a cargo de A. Battistini, Mondadori, Milán, 1990, p. 552.

3. VICO, *Scienza nuova* (1725), pp. 1033-1034.

El objeto de la *vera narratio* mítica son, por tanto, los acontecimientos generales simbolizados, es decir, pertenecientes al imaginario comunitario, algo compartido como las costumbres –ya consignadas en versos en los cantos órficos y en los poemas de Lino⁴–, elaborados antes de que se afiance el simbolismo mítico, durante el proceso civilizador, el individuo abstracto es capaz de separarse de las representaciones comunes, aunándose con el surgimiento de la crítica.

Los materiales que nos han llegado con el mito no pueden considerarse relatos inmediatamente históricos, porque en el relato hay un componente ideal, que no es algo adicional, sino una cualidad integral y esencial, inseparablemente entrelazada desde el principio con su componente real⁵. En términos modernos, también podríamos decir que en el mito se encuentra la relación social encapsulada en una representación ideológica. El mito es entonces narración verdadera, pero no es historiografía en absoluto. O mejor dicho, desde el momento que «mito» significa historias con estructura y contenidos similares, pero que no siempre tienen la misma función en el tiempo, el mito ciertamente ya no es, como tal, directamente historiografía para la crítica racionalista, –de hecho, su historia verdadera debe ser reconstruida críticamente por el intérprete moderno–, mientras que ciertamente pudo haber sido para sus autores (como el mismo Vico sugiere) una forma de memoria colectiva de las leyes y los órdenes sociales –y, más allá de esto, ciertamente es también una representación alegórico-ideológica. El carácter intrínseco del mito es, por tanto, más que el carácter histórico de sucesión, el carácter poético de superposición o condensación. La corrupción del mito comienza entonces de inmediato, porque el mismo relato se modifica y deforma para expresar nuevas contextualizaciones, siempre a cargo de la misma historia individual. Por lo demás, es la misma naturaleza prácticamente polisémica de la historia y la alegoría la que lo permite. Por tanto, es necesario separar la corrupción mítica del uso posterior de las fábulas, o de la corrupción filosófica que atribuye al mito significados físicos, morales, metafísicos y estéticos.

Los mitos, en su nacimiento, son «narraciones verdaderas y severas», nos dice Vico, las fábulas habrían sido historias verdaderas y severas de las cos-

4. Cfr. VICO, *De constantia iurisprudentis*, en ID., *Opere giuridiche*, a cargo de Paolo Cristofolini, Sansoni, Florencia, 1974, p. 489.

5. Cfr. K.O. MÜLLER, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, Göttingen, 1825, trad. it. de L. Andreotti, Guida, Nápoles, 1991, pp. 77 y 121.

tumbres de los antiguos pueblos de Grecia, y, en primer lugar las de los dioses, que eran historias de los tiempos en que los hombres de la humanidad gentil más ruda creían que todas las cosas necesarias o útiles para la raza humana eran divinas; de cuya poesía fueron autores los primeros pueblos, de los cuales se descubre que todos fueron poetas teólogos, y de quienes, sin duda, se dice que fundaron las naciones gentiles con las fábulas de los dioses⁶.

Los pueblos arcaicos, incapaces de abstraer, de elevarse por encima de lo sensible mediante el concepto lógico, produjeron caracteres divinos que representaban significados y aspectos esenciales de su vida, precisamente los «universales fantásticos». Los «poetas teológicos» proyectaron antropomórficamente las condiciones materiales y el estado de las relaciones sociales vigentes en sus comunidades sobre el mundo natural. Por lo tanto, bajo las mismas cosmologías antiguas, Vico ve una representación inconsciente y espontánea por parte del hombre arcaico de su mundo social, su condición económica y su estado de desarrollo tecnológico. Por eso, puede decir que las fábulas tenían «solo significados históricos de las primeras muy antiguas repúblicas griegas, y [Vico] explica toda la historia fabulosa de las repúblicas heroicas»⁷.

Por tanto, las narraciones míticas están originariamente ligadas a significados civiles. Entre los numerosísimos ejemplos que se podrían poner, se puede ver el carácter fantástico de la lira (poesía lírica). Al principio anuncia el poder público, las leyes expresadas en los cantos, y su contenido es de tipo socio-jurídico. solo en tiempos posteriores, en una época de lujo y pompa, la lira cantaría temas eróticos⁸. También se pueden mencionar dos mitos de origen. El mito de la formación del mundo a partir del caos original se interpreta como expresión del cese del estado de naturaleza y del vagar ferino de los hombres, tras la formación de las familias, es decir, para Vico, los primeros núcleos comunitarios. O, de nuevo, el mito de la edad de oro –ahora lucreciano, como en gran parte del pensamiento moderno, ya no considerada una época de refinamiento y sabiduría reflexiva– se interpreta como la representación fabulística de la edad del trigo, es decir, de invención de la agricultura. Es según este módulo que la *Ciencia nueva* contiene una interpretación sistemática y minuciosa de los mitos griegos.

6. Cfr. VICO, *Scienza nuova* (1744) cit., pp. 419-420.

7. Cfr. VICO, *Vita scritta da se medesimo*, in ID., *Opere*, cit., p. 43.

8. Cfr. VICO, *Dissertationes*, en ID., *Opere giuridiche*, cit., p. 909.

El significado originario de los «caracteres poéticos», en la base de las fábulas, debe ser reconstruido a partir de la naturaleza misma de las cosas humanas⁹, de ese orden natural de las *ideas* y de las *cosas* siempre presentes en la *Ciencia nueva*, cuyo hilo conductor está dado por el curso de una «nación». De hecho, las fábulas siguen siendo oscuras para quienes no conocen el funcionamiento de la mente bárbara y poética, por lo que es necesario ante todo comprender su modo de formación¹⁰.

Las fábulas, sin embargo, no son susceptibles de una lectura única, de una interpretación unívoca, sino que presentan significados que pueden incluso hacérselas contradecirse entre ellas. Esta polisemia, sin embargo, no es originaria, sino estructural e histórica. Es decir, por un lado, debido a su naturaleza simbólica abierta, la forma de la historia se presta a estar cargada de múltiples significados: filósofos como Platón o los estoicos, cuando no utilizaron fábulas ya existentes, inventaron otras nuevas para encerrar en ellas significados que querían mantener arcanos para el vulgo¹¹ y, por otro lado, con el cambio de sociedades y culturas, el significado original es olvidado y transformado por una mentalidad diferente, típica de una civilización más refinada. Al significado civil originario de las fábulas le siguen los significados filosóficos: primero el físico –el Caos, de la confusión de los semi-humanos (vida fuera de toda comunidad) ha pasado a significar el desorden de los elementos. Es con Tales que se inaugura este tipo de lectura–; luego el moral –el «carácter poético» plebeyo de Tántalo pasó a significar la avaricia, su homólogo Sísifo, la codicia humana, etc.; florecen las fábulas de Esopo–; y finalmente el metafísico –Júpiter se convierte en las mentes en el éter que todo lo impregna y mueve, el Destino la eterna necesidad de las cosas, etc.¹²–. Es el mismo orden que debe ser reconstruido en cuanto afecta a la poesía: la primera poesía fue la «poesía heroica», anterior a todas las demás formas poéticas, porque consiste en una imitación directa, de las acciones [*rerum gestarum*] y los discursos pronunciados por los «héroes». Se trata de aquella misma única imitación en que consiste la historia arcaica. La imitación que caracteriza las otras formas de poesía es en cambio doble o triple, es decir, el carácter de ficción es en ellas mayormente intencional, lo cual es propio de mentes más refinadas¹³.

9. Cfr. *ibid.*, p. 913.

10. Cfr. VICO, *Scienza nuova* (1725) cit., pp. 1111-1116.

11. Cfr. VICO, *Dissertationes*, cit., p. 865.

12. Cfr. *ibid.*, pp. 919-921; VICO, *Scienza nuova* (1725), pp. 1126-1127 y *Scienza nuova* (1744), p. 761.

13. Cfr. VICO, *Notae in duos libros*, en ID., *Opere giuridiche*, cit., pp. 765-767; cfr. también VICO,

Estos múltiples significados en su mayoría han sido «cargados» sobre un mismo «carácter poético» de manera progresiva, para expresar diacrónicamente los incrementos de la civilización bajo una relación determinada. Las adiciones semánticas a la misma figura mitológica lo revelarían claramente. Pero, correctamente interpretados y liberados de las alteraciones sufridas a lo largo del tiempo, los mitos, perdiendo así su oscuridad, presentan «públicas razones de verdad»¹⁴ y constituyen una *vera narratio*, que encuentra su lugar auténtico en el nivel historiográfico. Es así como, para explicar la fábula de Teseo o la nueva situación política que surge con la afirmación de la república popular, es necesario tener en cuenta la naturaleza de los patricios y por qué debieron aceptar las imposiciones del «carácter heroico» de Teseo¹⁵. Y esto nos permite llevar a buen término la explicación de la fábula. De hecho, la explicación debe concordar con la comprensión histórica típica que uno pueda tener ya de la situación a la que se refiere el mito.

De esta manera, la polisemia intrínseca del mito puede ser reducida, a través del análisis histórico-social, a su monosemia específica. Es la filosofía —la «historia eterna ideal», como más tarde se llamará— la que acude en ayuda de la filología, permitiéndole ser esclarecida e interpretada; la comprensión histórica general, tendencialmente siempre *vera*, ilustra un *certo* relato histórico individual, por ejemplo, la transición en Atenas de la república aristocrática a una primera forma de república popular. La polisemia del mito también se presta a un destino sincrónico diferenciado, en el que el cambio semántico depende del sujeto social del que habla el mito; existe entonces, junto a la mitología «heroica» dominante, una mitología plebeya que utiliza, o más bien se expresa a través de los mismos géneros fantásticos, y construye así mitos paralelos, variantes mitológicas. El igual —e igualmente ideológico— valor de verdad de las fábulas plebeyas es posible en virtud del hecho de que el «universal fantástico» originalmente siempre representa un sujeto social colectivo¹⁶.

Sin duda entonces, sobre la narración veraz de la primera mitología se advierte el peligro de la sofisticación, del engaño, del relato artificial para encubrir y expresar significados que se alejan del relato expositivo inmediato, así como se extrae la perla de la ostra, porque la primera antigüedad era simple

Origine, progresso e caduta della poesia, en ID., *Opere cit.*, pp. 275-280, en particular pp. 138 y ss.

14. Cfr. VICO, Dignidad XVI, *Scienza nuova* (1744) cit., p. 500

15. Cfr. VICO, *De constantia iurisprudentis*, cit., p. 657.

16. Cfr. VICO, *Dissertationes*, cit., p. 911.

y espontánea, la religión auténtica, inmediata y unitariamente elaborada y vivida. Si bien el relato es deconstruido e interpretado por Vico a partir del significado atribuido a sus elementos, el mito es originariamente vivido como una unidad narrativa, y lo que se transmite, como hemos visto, es el relato, y no el significado, lo que muy rápidamente sufre deformación (que coincide en parte con la del relato) y olvido. Vico rechaza resuelta y consistentemente la teoría de la religión (y por tanto de la mitología) como una impostura. Como en los niños, simples e ingenuos, así en los hombres arcaicos, solo hay representación, por así decirlo, totalmente participativa. Sin embargo, con la madurez se produce el desdoblamiento de representación y realidad, subjetiva y objetiva, imagen y cosa, y con ello se hacen posibles incluso la mentira, el engaño y la ironía. La misma separación entre religión y mitología se produce solo cuando se genera una mentalidad de madurez más reflexiva y menos espontánea. Lo mismo vale para la separación entre religión y poesía, entre religión e historia, distinciones que solo pueden establecerse con cierta claridad en relación con la época de la «razón humana plenamente desarrollada». Benedetto Croce advirtió a menudo esta indistinción en Vico y la estigmatizó como confusión. No podía comprender cómo Vico, que para él era al mismo tiempo el fundador de la estética y de la mitología, no supiera distinguirlas; así como señaló que «la poesía es poesía y no historia»¹⁷. Pero dentro de la «sabiduría poética» —en la que, por ejemplo, el derecho romano antiguo era «un poema serio» y la jurisprudencia antigua «una poesía severa»¹⁸— las categorías absolutas de la filosofía crociana no valen.

Se ha sostenido que solo después del *Derecho Universal* Vico radicalizaría su posición, abandonando la teoría de los cuatro sentidos por los cuales pasarían las determinaciones de los dioses: los dioses como expresión de entidades naturales; de entidades humanas naturales; de hechos sociales; su asunción al cielo y la separación de las cosas terrenas de las divinas. Al final, sin embargo, Vico habría considerado original y fundamental solo el tercer

17. B. CROCE, *Storiografia e idealità morale*, Laterza, Bari, 1967² [1950], p. 76; B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, Laterza, Bari, 1980⁴ [1911], p. 67; E. PACI, *Ingens sylva*, Bompiani, Milán, 1994² [Mondadori, 1949], pp. 120-124; E. PACI, *Vico, lo strutturalismo e l'enciclopedia fenomenologia delle scienze*, en ID., *Idee per un'enciclopedia fenomenologia*, Bompiani, Milán, 1973, p. 56; G. CABIBBE, «El concepto de existencia y la categoría estética como principio puro de mediación en la problemática viquiana», *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 7 (1952), pp. 207-221.

18. Cfr. VICO, *Scienza nuova* (1744) cit., p. 926.

sentido, el social¹⁹. Sin embargo, ya en el *Derecho Universal*, de hecho, en la interpretación etimológica y de los «personajes poéticos» individuales, en la reconstrucción de la función de las instituciones civiles, se presenta un cuerpo de interpretación muy compacto, en el que el significado social se impone claramente como el predominante. Vico desea, por ejemplo, decir explícitamente que los poetas eran teólogos, pero teólogos civiles, no naturales²⁰. Precisamente después de enumerar los cuatro sentidos atribuidos a la divinidad, se abre la oportunidad de interpretar todas las leyendas inventadas «*ad dignitatem heroum*», y así la atención del *Derecho Universal* se concentra en las leyendas «heroicas»²¹. Jacobelli Isoldi, por el contrario, cree que la explicación basada en el significado civil de los mitos nunca reemplaza completamente, ni siquiera en la *Ciencia nueva*, la explicación en términos naturalistas, que por tanto permanecería como la originaria²². Se podría pensar en este sentido en la distinción que hace *De Constantia iurisprudentis* entre los doce dioses del «pueblo mayor» y la época fabulosa del «pueblo menor»: mientras que la segunda es la época propiamente «heroica», en la primera, anterior a la fundación de los gobiernos civiles, la mitología se dirige no tanto a las repúblicas y a las costumbres, sino a la naturaleza de los dioses²³.

Ahora bien, se trata de una distinción dudosa. En primer lugar porque se presenta preliminarmente dentro de la discusión de las interpretaciones más comunes de la mitología, no como una conceptualización compartida por el propio

19. Cfr. VICO, *Dissertationes*, cit., pp. 905-907 y B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., p. 150; cfr. también F. NICOLINI, *Note a VICO, Il Diritto universale*, a cargo de F. Nicolini, Laterza, Bari, 1936, III, p. 793.

20. Cfr. VICO, *De constantia iurisprudentis*, cit., p. 617.

21. Cfr. VICO, *Dissertationes*, cit., p. 907.

22. Cfr. A.M. JACOBELLI ISOLDI, *G.B. Vico. La vita e le opere*, Cappelli, Bolonia, 1960, pp. 394-395. Sin embargo, véase otro texto del mismo autor: «En realidad estas variantes nos parecen testimoniar, más que una transformación en la interpretación del mito por parte de Vico, el surgimiento de la conciencia de una evolución en la elaboración del mito. En *De Uno Vico* centra su atención en las expresiones más originales de la conciencia mítica que permiten el surgimiento de las manifestaciones primordiales de la sociedad y la civilización. Es lógico que en este sentido los ejemplos se refieran principalmente a fenómenos naturales, ya que para los hombres embrutecidos y vagantes por los bosques no puede haber todavía otras experiencias. Cuando la vida en sociedad comienza a desarrollarse, la elaboración de los mitos se enriquecerá con nuevos contenidos y, por tanto, adoptará formas más complejas» (A.M. JACOBELLI ISOLDI, «Il mito nel pensiero di Vico», en AA.VV., *Omaggio a Vico*, Morano, Nápoles, 1968, p.58 [pp. 37-71]).

23. Cfr. VICO, *De constantia iurisprudentis*, cit., p. 393.

Vico, sino como perteneciente a las opiniones de mitólogos anteriores que habrían considerado esencialmente la mitología como un fraude —«*Mythologia [...] putavit, ut divinae res vulgo essent ignotae*»— y Vico lo sigue con uno de sus ataques más violentos contra críticos y estudiosos. Por otra parte —y esto es decisivo— esta distinción no la mantiene en absoluto Vico en su exposición mitológica. La cuestión es que incluso el mito teológico original ya ha sido devuelto íntegramente, al menos a partir del *De Constantia*, al nivel de la religión de los auspicios, del abandono del nomadismo y tiende a confundirse con el posterior mito «heroico», del mismo modo que la «era de los dioses» y la «era de los héroes» son difíciles de separar entre sí, en el sentido de que su demarcación no está tan claramente establecida por Vico y, en varios aspectos, no menos importante la del mito, se mezclan entre sí. En definitiva, los significados civiles y sociales —que están en relación de continuidad con los posteriores de las fábulas que se explican en términos de la posesión de la tierra y la lucha político-jurídica— son los que también presiden la explicación de Vico de la deificación de las fuerzas naturales. Por tanto, no podemos hablar de una autonomía de la explicación naturalista del mito en Vico, ni siquiera en relación con su primera fase, la «edad de los dioses». Además, los doce dioses del «pueblo mayor», según su significado original, serían propios de la «edad de los dioses», mientras que la «edad de los héroes» comenzaría con el mito de Minos y el Minotauro²⁴. Esta transición del «Estado familiar» a las repúblicas aristocráticas es histórica, pero de ninguna manera marca un cambio hermenéutico, ya que los contenidos de la interpretación son completamente homogéneos y son precisamente los contenidos de la historia material, socioeconómica, de los pueblos.

Vico no hace excepciones a este principio, incluso en lo que respecta al agua y al fuego, el significado original es el antropológico relativo a los primeros asentamientos humanos, y el agua y el fuego son, por tanto, ante todo «elementos del mundo civilizado», el agua de las fuentes perennes (Diana), el fuego aplicado en los bosques (Vulcano), y solo en tiempos de sabiduría reflexiva «los físicos insertaron entonces su fábula: que el agua y el fuego eran entendidos por los poetas teológicos como los elementos del mundo natural»²⁵. Y esto se aplica a los cuatro elementos naturales —además del agua y el fuego, el aire del que llegan los rayos y los auspicios (Júpiter) y la tierra culti-

24. Cfr. VICO, *Scienza nuova* (1725) cit., pp. 1193-1194; ID. *Scienza nuova* (1744) cit., p. 731.

25. Cfr. VICO, *Scienza nuova* (1725) cit., p. 1185.

vada (Cibeles o Berecintia)²⁶—, que los filósofos naturalistas han considerado el fundamento de la naturaleza: y que ya habían sido simbolizados por los «poetas teólogos» en relación con su mundo civil, en el que luego los filósofos tuvieron que inspirarse. Además, respecto a estos significados posteriores, de carácter filosófico, añadidos a las fábulas, Vico utiliza a menudo expresiones que resaltan su carácter de artificiosidad, de adición extrínseca, mientras que, en cambio, el significado civil se funde con el mito, estando así lejos. Los estoicos, los filósofos, los astrónomos “metieron” «su dogma», «sus meditaciones metafísicas» en las fábulas.

Los poetas también le dieron [al Caos] la forma monstruosa de Pan, un dios salvaje que es la deidad de todos los sátiros, que no viven en ciudades sino en los bosques; carácter al que redujeron a los malvados que vagaban por el gran bosque de la tierra, que tenían apariencia de hombres y hábitos de bestias nefastas. Luego, con forzadas alegorías, [...] los filósofos, engañados por la palabra *παν*, que significa «todo», la tomaron por el universo formado²⁷.

Del mismo modo que «los filósofos no encontraron, sino que insertaron sus filosofías en las fábulas homéricas»²⁸. Es un motivo recurrente, en la *Ciencia nueva*, que Vico, científico de las naciones, se mide con los filósofos que discuten de manera abstracta y puramente racional.

La Fama, en la descripción que hace Homero de la guerra de los griegos contra los troyanos, vuela continuamente entre las filas de los «héroes», pero no entre las masas plebeyas²⁹, para reiterar un destino de exclusión social, política y militar. El propio término «sagrado» se remonta emblemáticamente, a través

26. Cfr. VICO, *Scienza nuova* (1744) cit., pp. 762-763.

27. *Ibid.*, pp. 761-762.

28. *Ibid.*, pp. 698, 702, 786, 847. Cfr. también N. Badaloni, «La scienza vichiana e l'illuminismo», in *Giambattista Vico nel terzo centenario della nascita* cit., p. 114: «La modificación del significado de los símbolos viene impuesta ante todo por la modificación de las relaciones sociales, y esto precisamente en el sentido de que el símbolo, originalmente arcano, pasa de ser un símbolo autoritario y unidireccional a un símbolo mutuo que las masas quieren profanar con su propia apropiación. Además, a medida que el símbolo se generaliza, también intervienen las relaciones humanas con la naturaleza, y los géneros fantásticos ya no solo representan las necesidades de la esfera político-social, sino que también dan una interpretación de los hechos naturales. Por lo tanto, no hay duda sobre el hecho de que los símbolos, originalmente destinados a significar relaciones sociales, extienden su uso a la naturaleza, manteniendo aún su significado simbólico originario».

29. Cfr. VICO, *Notae in duos libros*, cit., p. 797; *Id.*, *Scienza nuova* (1744), cit., p. 679.

de la etimología, a su significado original, que para Vico es el de «cosa secreta», para expresar el carácter esotérico de las religiones antiguas, en las que los sacerdotes ocultaban algunas doctrinas al pueblo y, sobre todo, reservaban para ellos mismos y su clase la gestión del culto y la relación con lo divino. Por tanto, lo sagrado mismo encuentra en la etimología la referencia única a su función social específica, que a su vez se refiere al conflicto entre clases, y no a un orden de cosas extra o ultramundano.

En realidad, las primeras religiones solo eran de los «excelentes», la primera de las cuales era la de las fuentes, la segunda la basada en la creencia en la inmortalidad, en los dioses y en los linajes³⁰. Los sacerdotes patricios impedían la participación del pueblo en los misterios religiosos precisamente para seguir manteniendo la relación privilegiada con la divinidad que era prerrogativa de su clase, ya que, entre otras cosas, la adivinación era una con la ley, la ciencia de las leyes. Se rechaza así la doctrina libertina del siglo XVII que entiende los mitos como meros productos de la astucia de las *élites*, encaminados a mantener al pueblo en un estado de sumisión. Por el contrario, la mitología expresa una visión del mundo tan coherente, una manifestación fantástica robusta, tan ligada a la existencia histórico-social global de una comunidad que, junto a la mitología mayor de los «héroes», los plebeyos se vieron necesitados a desarrollar una mitología propia, aunque modelada a partir de la primera, menor, expresión y narración de sus condiciones económicas, sociales y culturales. Las «fábulas, o personajes dobles, debieron ser necesarias en el estado heroico, cuando los plebeyos no tenían nombres y llevaban los nombres de sus héroes»³¹. La mitología plebeya sería así una alteración de las «teológica» y «heroica» de los optimates, y tendería a desarrollarse en épocas más cercanas a la «edad de los hombres», en virtud de que las narraciones míticas permiten a los plebeyos expresar el significado ideal de sus rebeliones para obtener el reconocimiento legal, y que este tipo de elaboración narrativa es la que mejor se adapta a su «mente» más «corta» y áspera. De hecho, se desarrolla en la fase de la lucha de clases, o lucha de castas, en la que los plebeyos tienen ahora la fuerza para cambiar el «monopolio» patricio sobre la tradición cultural de Roma³². Para los ple-

30. Cfr. VICO, *De universi iuris uno principio et fine uno*, en ID., *Opere giuridiche*, cit., p. 279.

31. Cfr. VICO, *Scienza nuova* (1744) cit., p. 694.

32. Cfr. A.M. JACOBELLI ISOLDI, «Il mito nel pensiero di Vico», cit., pp. 59-63; J. MALI, *The rehabilitation of myth. Vico's "New Science"*, Cambridge U.P., Cambridge, 1992, pp. 245-246.

beyos, el mito tendría así la función, teorizada por Sorel, de romper la realidad de una historia opresiva y de representar ese futuro que escapa a la razón. De ahí el doble valor del mito en Vico: narración de hechos realmente ocurridos, y por tanto vínculo con la tradición, por un lado, y verdad en idea, carga dinámica, fuente de acción concreta e innovadora de transformación social, por el otro³³.

Inicialmente, la exclusión de los plebeyos era casi absoluta, las lenguas y las leyes eran mantenidas arcanas por los patricios: «*vulgus profanum*» es una expresión que indica literalmente el desconocimiento del lenguaje divino por parte de la plebe, y, por tanto, de las fábulas³⁴. En el antiguo derecho romano, los patricios eran llamados «augures mayores» y realizaban augures públicos, mientras que los plebeyos, «augures menores», realizaban solo augures privados³⁵, es decir, no eran augures como miembros de la *res publica*, sino solo como individuos, como si todavía vivieran en el «estado de familias», y no en el Estado propiamente dicho. Los «personajes heroicos», por tanto, las lenguas e incluso las religiones, nacieron, como hemos visto, de forma completamente espontánea, por «necesidad de la naturaleza», dentro del proceso de producción de la lengua —un proceso complejo, *también* político—. solo más tarde los «poetas-héroes», para mantener el culto y el lenguaje del culto ocultos a la plebe, inventaron otros personajes: se trataba principalmente de los jeroglíficos de los egipcios y las fábulas de los griegos³⁶.

Pero eso es solo en parte, precisamente porque las fábulas —que en esencia no son más que «universales fantásticos»— no se explican principalmente por un plan político de exclusión, sino por una necesidad sociopolítica de expresión y comunicación. El acceso al lenguaje, el acceso al mito, es el acceso —o la pretensión de acceso— de los plebeyos a la política, y a los efectos que esta participación conlleva. Gianfranco Cantelli ha insistido mucho en la clara diferenciación que existe, en la *Ciencia nueva*, entre «fámulos» y «héroes»: tan original como la de los «héroes», la experiencia social de los «fámulos» es una experiencia sustancialmente negativa, de privación y exclusión. Los fámulos no son los creadores del mundo en el que viven, no son la tierra en la que trabajan, no son el idioma

33. Cfr. A.M. JACOBELLI ISOLDI, «Il mito nel pensiero di Vico», cit., pp. 62-63; ID., *G.B. Vico. Per una «scienza della storia»*, Armando, Roma, 1985, p. 57; cfr. G. SOREL, *Réflexions sur la violence*, Rivière, París, 1946, pp. 184-185 sgg.

34. Cfr. VICO, *De constantia iurisprudentism* cit., pp. 479 e 487.

35. Cfr. *ibid.*, p. 531.

36. Cfr. VICO, *Notae in duos libros*, cit., p. 771.

ni participan realmente en todos los demás institutos culturales «heroicos». Los fámulos también piensan y hablan a través de mitos, pero este pensar y hablar refleja la deficiencia de sus condiciones de vida. La lengua vulgar nace, dentro de la lógica poética, cuando comienza la separación de las cosas humanas y las cosas divinas, y se convertirá en la lengua efectiva de toda la sociedad³⁷.

El tercer tipo de lengua es la lengua popular. Lia Formigari ha analizado cómo es precisamente la comunicación de la lengua a la plebe lo que marca el fin del derecho «heroico», aunque, desde el punto de vista de la evolución lingüística, en Vico falta una teoría de la transición, en particular desde el lenguaje poético a las lenguas vulgares³⁸. Vico rechaza la tesis de la impostura como génesis de la religión y del mito, como se mencionó anteriormente, pero la readmite como uno de sus componentes posteriores, un aspecto o un momento de la lucha entre las clases en el elemento de la religión y el lenguaje que mantiene, en el diseño del «curso», un carácter de «necesidad», es decir, de conformidad a un orden de relaciones, y no es artificio o mero engaño político (esto solo será posible en la era de la razón, en la que los símbolos están separados de sus usos significativos).

También aquí la dimensión colectiva sigue siendo absolutamente predominante, creando símbolos participativos. La presencia de «personajes dobles», patricios y plebeyos, tampoco puede reducirse a la tesis de la impostura, sino que forma parte plenamente de la teoría de la mitología. Una misma figura mitológica puede tener una doble atribución, «heroica» y plebeya: Vulcano, descubridor del fuego, tiene un «carácter heroico»; Vulcano que practica el arte del herrero es de carácter plebeyo; así, Venus, que significa agua, es un «personaje heroico»; esposa de Vulcano, o el matrimonio seguro de los *patres*; en cambio, tiene un carácter plebeyo cuando representa a las colonias de ultramar³⁹. O, incluso, dos divinidades diferentes representaban la misma situación, pero una para los patricios y otra para los plebeyos, como es el caso de Marte y Minerva, respectivamente los plebeyos y los patricios en guerra: Minerva de hecho ocupa el primer lugar después Júpiter en el consejo de los dioses y en las disputas siempre es superior a Marte⁴⁰. De hecho, los hombres de la época de Homero evaluaban el carácter

37. Cfr. G. CANTELLI, *Mente, corpo, linguaggio. Saggio sull'interpretazione vichiana del mito*, Sansoni, Florencia, 1986, pp. 232-233.

38. Cfr. L. FORMIGARI, «Ermeneutica giuridica e teoria della lingua in Vico», *Intersezioni*, 1 (1987), pp. 58-59 e 64-65 [pp. 53-71].

39. Cfr. VICO, *Dissertationes*, cit., p. 911.

40. Cfr. VICO, *Notae in duos libros*, cit., pp. 793 y 801; y *Scienza nuova* (1744) cit., pp. 693-694, 696,

[*ingenium*] de los dioses basándose en el suyo propio⁴¹. Tanto es así que la misma divinidad sirvió a los héroes para expresar las prerrogativas de su superioridad y a los plebeyos para expresar sus pretensiones encaminadas a tener los mismos derechos que los héroes. Por eso, según Vico, hay una Venus vestida, que refleja la ideología de los héroes y «vestida» de derechos civiles, y una Venus desnuda, que carece de ellos. Por tanto, Vico interpreta el mito platónico en clave agonística, como episodio de una durísima lucha de clases⁴².

Las fábulas divinas y heroicas, por tanto, significan cosas humanas civilizadas. Los «*fata*» eran las sentencias de los «héroes» en el senado, y las repúblicas «heroicas» eran repúblicas aristocráticas en las que los reyes estaban sometidos a los decretos del consejo, a los senadoconsultos. Por tanto, según las fábulas, también Júpiter está sujeto a los oráculos, los «*fata*», que en Virgilio, por ejemplo, también indican la voluntad de los dioses. Júpiter, en efecto, en Homero, pesa con una balanza el destino de los hombres, y puede conocerlo, pero no puede determinarlo, porque él mismo está sometido al destino, a los oráculos [«*fata*»]⁴³. La representación veraz de la realidad social por parte del mito es particularmente evidente en el caso de una versión doble del mismo mito en consonancia con diferentes resultados de un proceso histórico-social análogo. Por ejemplo, Vico interpreta la doble versión de la fábula de Ulises y los pretendientes, es decir, la derrota de los pretendientes en un caso o la unión de los pretendientes con Penélope y el nacimiento de Pan en el otro, como la resolución opuesta del conflicto social dentro del estado aristocrático en diferentes partes de Grecia. En consecuencia, el mismo significado originario socio-político de los términos tiene distinto desenlace⁴⁴.

Severas y sinceras, las fábulas no conocen la alteración y la duplicidad irónica, que presuponen el surgimiento de la conciencia individual propia de una época posterior. No se trata entonces de un simple reflejo, porque el mito es producido por la imaginación poética –que ciertamente actúa sobre la base de la memoria– que transforma e «inventa» la experiencia, reproduciéndola en el nivel imaginario. De ahí nuestro uso del término simbólico. El carácter simbólico no es de mero reflejo, porque en él está el ser y su potencialidad.

706-707, 740 e 741, donde se encuentran otros caracteres dobles, Tántalo, Midas y Lino plebeyos.

41. Cfr. VICO, *Dissertationes*, cit., p. 859.

42. A. BATTISTINI, *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, Guerini e Associati, Milán, 1995, p. 133.

43. Cfr. VICO, *Dissertationes*, cit., pp. 895-897.

44. Cfr. VICO, *Scienza nuova* (1725) cit., p. 1196.

2. SIMBOLIZACIÓN Y CIVILIZACIÓN

El segundo punto mencionado inicialmente, lo simbólico como vínculo social, tiene en común con el primero la importancia de la dimensión sensitivo-fantástica, de las prácticas humanas, sociales y colectivas. De hecho, es la imaginación social la que debe fundamentar las creencias y prácticas civiles con formas sensibles, precisamente con imágenes. La unión de los hombres no puede reducirse al cálculo, a la concepción de lo simbólico como lógico de la Escuela de Port Royal. Sin embargo, el utilitarismo individualista es una posibilidad. El vínculo humano como mera relación de utilidad contractual no solo ha sido ampliamente teorizado en el pensamiento moderno, sino que lo ha sido precisamente porque las formas sociales tendían hacia él.

Para Vico, una formalización excesiva del lenguaje, un lenguaje lógico-matemático, sin embargo, acabará autodesintegrándose y finalmente será incapaz de expresar nada más que él mismo. En Vico nunca hay un logro que no esté marcado por un riesgo. En este sentido, no es un progresista, al menos no en el sentido de la concepción tardomoderna del progreso, que aún no había surgido en 1744. El rechazo del animismo –descrito por Vico como esa proyección sobre la naturaleza típica de la lengua– de «sabiduría poética» puede conducir a un mundo desanimado, en el que el significado se vuelve autorreferencial:

Lo que es digno de observación es que en todas las lenguas la mayor parte de las expresiones acerca de las cosas inanimadas están hechas con traslaciones del cuerpo humano y de sus partes y de los sentidos humanos y de las pasiones humanas⁴⁵.

En resumen, existe el riesgo de desimbolización. La cosa a la que Vico más teme. La mente hipercrítica destruye los cimientos de la civilización. En última instancia, la plena significación del lenguaje corre el riesgo de desaparecer. La crítica se puede hacer hasta cierto punto: hay un horizonte-límite en el sentido, el significante no puede prescindir del significado –que es otro respecto a quien lo expresa, no está completamente comprendido y cerrado por su decir– y no puede emanciparse completamente de él.

El universal fantástico no puede separarse de la *reproducción*, de las actividades económicas. Todas las actividades humanas están incrustadas en lo simbólico. Por eso no hay, en el sentido en que podría entenderse desde el

45. Cfr. VICO, *Scienza nuova* (1744), cit., p. 588.

marxismo de la Segunda Internacional en adelante, es decir, desde finales del siglo XIX, una primacía de lo económico en Vico. Porque incluso lo económico es parte de un mundo simbólico.

Con el tiempo, la *bestia* se vuelve humana y, por tanto, el tiempo natural se vuelve histórico, es decir, el tiempo de la comunidad *civil* y *humana*. Y en el tiempo histórico, sobre esta base idéntica (que debe seguir siéndolo, so pena de perder –cuando se pierde el culto a los muertos, la relación familiar y el vínculo civil– la propia naturaleza humana), la humanidad se transforma. Habiendo abandonado la perspectiva metafísica todavía presente en el *De uno*, la naturaleza humana *histórica* no es un oxímoron para Vico o, si lo es, es un oxímoron virtuoso. Existe, por tanto, una naturaleza humana, y coincide con la *naturaleza común de las naciones*. Para Vico, la etimología de *humanitas* proviene de *humare*, o acto de enterrar a los muertos⁴⁶. Este es un acto complementario a otras dos instituciones ya mencionadas y coextensivas con ellas: la unión familiar y el vínculo religioso entre hombres:

Ahora bien, ya que este mundo de naciones fue hecho por los hombres, veamos en qué cosas todos los hombres han estado perpetuamente de acuerdo y aún están de acuerdo en él, porque estas cosas podrán dar los principios universales y eternos, que deben ser de toda ciencia, de donde todos surgieron y todos se conservan como naciones. Observamos a todas las naciones, tanto bárbaras como humanas, aunque, a través de inmensos espacios de lugares y tiempos distantes entre sí, divididamente fundadas, conservar estas tres costumbres humanas: que todas tienen alguna religión, todas contraen matrimonios solemnes, todas entierran a sus muertos; ni entre las naciones, por salvajes y crueles que sean, se celebran las acciones humanas con ceremonias más refinadas y solemnidades más consagradas que las religiones, las bodas y los entierros. Porque, por la dignidad de que «las ideas uniformes, nacidas entre pueblos desconocidos entre sí, deben tener un principio común de verdad», se debió haber dictado a todos: que de estas tres cosas comenzó la humanidad, y por eso deben ser guardadas santísimamente por todos para que el mundo no se enfurezca y vuelva a quedar desolado. Por eso, hemos tomado estas tres costumbres eternas y universales por tres primeros principios de esta Ciencia⁴⁷.

46. Cfr. VICO, *Scienza nuova* (1744) cit., p. 667.

47. *Ibid.*, pp. 542-543, «De' Principi».

Nótese, en este pasaje, el doble uso de «humano»: porque incluso las naciones bárbaras son humanas. Es la práctica, *humare*, una acción colectiva, la que establece el *hombre*. Vico habla de «pueblos ya humanizados por la religión»⁴⁸. Estas prácticas humanas, que convierten al hombre en miembro de la *humanitas*, constituyen la *naturaleza humana*, que es, por tanto, por esencia, *naturaleza humana civil*. El discurso sobre el *hombre* se convierte, por tanto, en discurso sobre las *naciones*, dentro del cual encuentra un lugar adecuado y obtiene plena inteligibilidad. El entierro de los muertos es una práctica que establece comunidad; significa el vínculo religioso entre hombres unidos en sociedad familiar, implica el reconocimiento de la descendencia⁴⁹, la continuidad de la descendencia y la sustancialidad de las relaciones familiares y sociales; implica, por tanto, el reconocimiento de la comunidad pasada, presente y futura; en una palabra, de la naturaleza humana común de los hombres. Nótese, entonces, en este pasaje el tema de «preservar» y «guardar», que precisamente hace de Vico un pensador preprogresista y, por tanto, un autor muy consciente del tema de que las adquisiciones civiles, la adquisición misma de la humanidad, corren siempre en riesgo de perderse a causa del mismo proceso civilizador que las he generado.

La naturaleza humana, la humanidad, es entonces el reconocimiento colectivo de la propia comunidad por parte de los hombres asociados, algo inseparable del proceso mismo de formación de la sociedad civil. Y es algo que se logra tempranamente, al inicio del rumbo de una nación, pero ya como resultado de un desarrollo. La naturaleza humana no es un hecho, no es un principio eterno. De hecho, es algo de lo que la humanidad puede escapar, que puede perder, perdiéndose así como humanidad, como sucede en la «barbarie de la reflexión», que significa precisamente esto, la consecución de tal identificación, de un individualismo anormal, que rompe el vínculo civil entre los hombres, que vuelve a las personas similares a bestias «acostumbradas a pensar en nada más que en los particulares beneficios personales de cada uno» que «en su mayor celebridad o multitud de cuerpos», viven «como inmensas bestias en una suprema soledad de almas y voluntades», con el resultado de que las ciudades se convierten nuevamente en bosques, y los bosques en «cuevas de hombres»:

48. *Ibid.*, p. 429.

49. «Con la religión de las sepulturas, que los poetas llamaron “infierno”, como antes se ha visto, se fundaron las primeras genealogías» (*ibid.*, p. 780).

Y, así, tras largos siglos de barbarie, [la Providencia] corroe las miserables sutilezas de los ingenios maliciosos, que habían convertido a los hombres en bestias más terribles con la barbarie de la reflexión de lo que habían sido con la primera barbarie de los sentidos⁵⁰.

Vico realiza esta crítica no sobre la base de principios religiosos trascendentes, sino en razón de la pérdida de prácticas inmanentes que, una vez comenzadas, habían iniciado la humanidad.

Traducción del italiano por Miguel A. Pastor Pérez

50. *Ibid.*, p. 967.

ESTÉTICA, SENSIBILIDAD Y ANTROPOLOGÍA PROSPECTIVA EN VICO

Amparo Zacarés Pamblanco
Universidad Jaime I – Castellón

RESUMEN: La motivación por situar a Vico en el debate actual de la estética se debe a la importancia que le concede en sus obras a los conceptos de *natura* y de *storia*. No puede leerse la *Ciencia nueva* sin hacer referencia al concepto mismo de antropogénesis que entiende la Humanidad en continua formación. La antropología en su vertiente prospectiva recurre a muchos campos de estudio para extraer conclusiones sobre la dimensión de futuro al que se enfrenta el ser humano como un ser constitutivamente *in fieri*. Ese carácter de estar haciéndose de cara al futuro es el que interesa tratar para analizar bajo qué condiciones es posible hoy la acción humana. Una posibilidad que puede inspirarse en el principio del *verum factum convertuntur* y la modernidad estetológica que inició Vico.

PALABRAS CLAVE: G. Vico, estética, antropología prospectiva, historia, naturaleza, sensibilidad, Amparo Zacarés.

ABSTRACT: The drive to situate Vico in ongoing in contemporary aesthetics debates is due to the importance that he gives in his works to the concepts of *natura* and *storia*. *New Science* cannot be read without reference to the very concept of anthropogenesis and its understanding humanity as in continuous formation. Anthropology in its prospective strand uses many fields of study to draw conclusions about future dimensions that humans face as a being that is constitutively in progress. Such future-driven self-making character is the one we are interested in dealing with, in order to analyse under what conditions is human action possible today. Such possibility can be inspired in the principle of *verum factum convertuntur* and the aesthetological modernity that Vico initiated.

KEY WORDS: G. VICO, aesthetics, prospective anthropology, history, nature, sensitivity, Amparo Zacarés.

Recibido: 22/06/2023. Aceptado: 29/09/2023.

© *Cuadernos sobre Vico* 37 (2023)

[239]

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

© Amparo Zacarés Pamblanco – D.O.I. <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2023.i37.14>

La estética aparece por primera vez como disciplina filosófica autónoma dentro del debate epistemológico que racionalistas y empiristas mantuvieron entre los siglos XVII y XVIII sobre la posible capacidad cognitiva de la percepción sensible. En este sentido, en los anales de su historia académica, el referente inmediato siempre ha sido Alexander Gottlieb Baumgarten. Es a él a quien se le menciona el mérito por distinguir entre dos tipos de ciencias, una primera que consideró superior o racional y que funciona a través de análisis y deducciones; y una segunda que denominó inferior o sensible y que asocia inductivamente las ideas y los hechos. Desde luego, aceptar la percepción sensible como fuente de conciencia no tuvo que ser fácil para un racionalista, alumno de Wolff, como tampoco lo tuvo que ser para Leibniz que admitió la existencia de ciertas percepciones confusas del entendimiento que no podían obviarse puesto que formaban parte de un tipo de conciencia propia y característica del ser humano. El caso es que, en los inicios de la modernidad, saber qué tipo de conocimiento podía ofrecer la sensibilidad intrigaba y suscitaba interés entre los círculos filosóficos de la época. Sin embargo, la tensión entre ambas ciencias no llegó a romper la estructura del edificio racionalista ya que la estética, como una gnoseología inferior, debía de integrarse dentro de la gnoseología superior y seguir las exigencias de la lógica cartesiana. Así aparece en el ensayo que publicó Baumgarten en 1750 y que titula *Aesthetica*. Con ello, la ampliación o extensión que la sensibilidad ofrecía a la conciencia humana encontró pronto su lugar en las reflexiones que versaban sobre el arte, el saber, la conciencia y la verdad. Pero en ese contexto, la verdad lógica del cartesianismo surgía siempre reforzada frente a la verdad dispersa y variable que podían ofrecer las percepciones sensibles. Algo evidente ya que las producciones artísticas respecto a las cuestiones conceptuales son más concretas y se resuelven empíricamente a través de la práctica creativa. Con tales presupuestos, parecía que la estética tendría que ocuparse fundamentalmente del arte al ser un terreno abonado por la sensibilidad humana. Y así fue durante muchos años, tantos como costó entender la originalidad que la *Ciencia nueva* de Vico añadía al nacimiento de esta disciplina filosófica en los albores de la modernidad.

La cuestión es que, poco a poco, fue tomando carta de presentación una “lógica de los sentidos” que se separaba de la rigidez del método analítico-deductivo de las matemáticas. En esta lógica sensitiva se encuentran por una parte la memoria y los cinco sentidos y, por otra, la capacidad de distinguir los datos

sensoriales e interpretarlos antes de que sean procesados y elaborados por el intelecto. En primer lugar, de los cinco sentidos, el olfato mantiene una posición significativa y predominante puesto que es el sentido en el que la memoria perdura más tiempo y que ayuda al recién nacido a reconocer a su madre y a forjarse un sentido de pertenencia y de identidad. En efecto, en los primeros momentos de su vida, el recién nacido no distingue entre su propio cuerpo y el de la madre y, por ende, aún no tiene conciencia de ser una individualidad diferenciada. Después del olfato, el gusto tiene una posición determinante y está vinculado también a la necesidad de alimentarse. En tercer lugar, es el sentido del tacto el que ayuda a construir la percepción de una identidad individual, vinculada inicialmente a la corporeidad y que posteriormente irá avanzando hacia la autopercepción de la identidad psíquica del yo. De hecho, la experiencia táctil ayuda a nuestro cuerpo a conocer las dimensiones espaciales en las que habita y se mueve, incluso permite generar una sinestesia asociada con otros sentidos. Sin embargo, el cuerpo, entendido como una unidad sintiente y viviente, no se percibe todavía como subjetividad a través del tacto. En esta línea, serán finalmente, el oído y la vista, los dos sentidos mejor vinculados al arte, los que potencien el conocimiento del sujeto como un ser singular con entidad propia. No por casualidad, con solo oír nuestro nombre o escuchar nuestra propia voz, podemos percibir nuestra identidad diferenciada de la de los demás y lo mismo sucede con la vista cuando nos vemos reflejados en un espejo. Ahora bien, la música, la poesía, el teatro, el cine, la pintura, la escultura y la arquitectura, precisan de la vista y del oído para poder apreciarse bien en su conjunto.

I

En otras palabras, son los sentidos los que posibilitan la autopercepción y este dato no puede desestimarse en la aparición de la autoconsciencia individual que se produce tanto a nivel ontogenético como filogenético. Es en esta perspectiva antropológica aplicada a la estética, en la que destaca Giambattista Vico. Es en el marco dinámico de la filogénesis cultural donde este filósofo centra sus consideraciones sobre los aspectos morfológicos corporales, la memoria y los sentidos de los primeros homínidos a quienes se refiere como los primeros pobladores de las naciones y a quienes califica de horribles bestias. Por eso mismo fue este pensador quien entendió la estética dentro de una hermenéutica de la cultura y nos permitió comprender sin idealizaciones fatuas la especificidad propia de la naturaleza humana. En este sentido, más que

tratar de cuestiones formales relacionadas con el arte y la belleza, la estética en la *Ciencia nueva* se convierte en una disciplina determinante para la comprensión del proceso que va de la hominización hasta la humanización de la especie. Es en ese devenir histórico donde sobresale un ser capaz de tomar conciencia de sí mismo a nivel fenoménico y existencial y, sobre todo, capacitado para constituirse en el centro de las representaciones y las experiencias de un conjunto psicoorgánico. Y es en esa trayectoria filogenética donde Vico describe las facultades cognitivas humanas de una primigenia sabiduría poética y donde ubica la transformación cualitativa que supuso separarse del mundo animal y acceder al mundo humano del sentido.

Es más, la motivación por situar a Vico en el debate actual de la estética se debe a la importancia que le concede en sus obras a los conceptos de *natura* y de *storia*. En general, no puede leerse la obra de Vico sin hacer referencia a la antropogénesis biológica y cultural¹. Conviene destacar que el concepto mismo de antropogénesis entiende la Humanidad en continua formación. En este sentido, contrariamente a lo que se piensa, la antropología no se refiere únicamente al pasado y a los orígenes del hombre, sino que en su vertiente prospectiva recurre a muchos campos de estudio para extraer conclusiones sobre la dimensión de futuro al que se enfrenta el ser humano en tanto que este, a nivel individual y grupal, se halla constitutivamente *in fieri*. Ese carácter de estar haciéndose de cara al futuro es el que interesa tratar para analizar bajo qué condiciones es posible la acción humana. Una posibilidad que se abre gracias al principio del *verum-factum convertuntur* aplicado a la historia y a la naturaleza tal como se expresa en la obras de Vico. Por eso mismo, a decir de Manuela Sanna:

El nuevo humanismo viquiano es pensable no como recuperación de una esencia auténtica y originaria, sino como una construcción. No se debe confundir esta perspectiva con la de un humanismo que abdica de la capacidad de acción racional, consciente, ni se trata de buscar otra esencia en lugar de la racional. Esta posibilidad se abre gracias al principio viquiano del *verum et factum convertuntur*, que para Vico ratifica el abandono de la correlación clásica entre física y metafísica².

1. El concepto de antropogénesis (*anthropos* y *-génesis*) define el «estudio del origen y de la evolución del hombre» (RAE).

2. M. SANNA, «La natura dell'umano nella *Scienza Nuova* vichiana», en *Per una storia dell'idea di Natura. Dal tardo medioevo all'età moderna*, UniversItalia, Roma, 2018, pp. 180-181.

Es más, en la antropogénesis la conexión entre biología y cultura deja al descubierto la naturaleza biológica de los fenómenos culturales. Gracias a la actividad reflexiva se abre la posibilidad de un mundo nuevo del que nace el pensamiento inventivo, el arte, la sociabilidad, la fantasía, la lógica y la abstracción. En definitiva, es la apertura a todo lo que podemos llamar “vida interior” o exploración de sí mismo para tomar contacto con el mundo exterior. En esa fase primigenia, la mejor herramienta se consigue transformando el cuerpo en instrumento de conciencia para el pensamiento, prolongándose de este modo lo natural en cultural. No hay que olvidar que, siendo la percepción anterior a todo análisis intelectual, el mundo de las cosas más que una significación para la mente es sobre todo una estructura a inspeccionar por el cuerpo. De tal forma que, en las primeras fases de la vida humana, es de la conciencia del propio cuerpo y de la sensibilidad de donde nace la intuición creativa y de donde brotan la intersubjetividad, las relaciones humanas y la vida en sociedad. Dicho de otro modo, según la terminología viquiana, la lógica fue posterior a la tópica, o también el análisis siguió al ingenio. En resumidas cuentas, la evolución psíquica acontece en estrecha interacción entre la estructura corpórea sensitiva y la aparición del potencial inventivo del ser humano. En realidad, lo primordial es comprender la correlación entre los factores biológicos y la evolución psíquica mental dentro de un proceso antropogénico vinculado al desarrollo que acontece de manera uniforme en la historia de las naciones y que conlleva el paso por las tres edades que especifica Vico. Un proceso que es a la vez común y dinámico. En sus palabras:

El recorrido que hacen las naciones procede con constante uniformidad en todas las costumbres, varias y distintas, sobre la división de las tres edades, que los egipcios decían haber recorrido en su mundo, la de los dioses, la de los héroes y la de los hombres. (SN44, § 857)

Dicho de otro modo, en el salto cualitativo del proceso hominizante tendrán un papel preferencial las facultades corporales llamadas cognitivas como son la percepción sensorial, la imaginación, la fantasía, la intuición, y la memoria. De ahí que, en el planteamiento filosófico de la *Ciencia nueva*, el cuerpo sea originariamente estético, es decir, sensible, por seguir la etimología de la palabra estética³. Pero, sobre todo, el cuerpo es el origen de la

3. La palabra “estética” procede del griego [ἐπιστήμη] αἰσθητική (conocimiento que se adquiere por los sentidos), a través del latín *aesthetica*.

conciencia y la puerta a través de la cual entramos en contacto con el mundo como reiteradamente señala Giuseppe Patella en sus investigaciones sobre la estética viquiana⁴. Y hay que destacar este hecho porque es de su estructura corpórea de donde el ser humano extrajo su capacidad inventiva ilimitada y, por ende, todo su potencial para pasar de la hominización a la humanización y dar forma a esas tres especies de naturalezas que Vico contempla en el curso de la historia de las naciones:

La primera naturaleza, por un fuerte engaño de la fantasía, la cual es robustísima en los que son muy débiles de raciocinio, fue una naturaleza poética, o sea, creadora, permítasenos incluso decir divina, que pensó que los cuerpos eran sustancias animadas por dioses, y lo pensó según su idea. Esa naturaleza fue la de los poetas teólogos, que fueron los más antiguos sabios de todas las naciones gentiles, cuando todas las gentiles naciones se fundaron sobre la creencia, que cada una tuvo, de ciertos dioses propios [...]. La segunda naturaleza fue heroica, creída por los mismos héroes de origen divino [...]. La tercera fue naturaleza humana, inteligente, y por tanto modesta, benigna y razonable, la cual reconoce por leyes la conciencia, la razón y el deber. (SN44, §§ 916, 917 y 918).

Estas consideraciones nos remiten al punto de partida que abrió el debate epistemológico que dio origen a la estética. Me refiero al hecho de considerarla, en cuanto a ciencia de la conciencia sensible, como una conciencia inferior con respecto a la conciencia lógica. Así fue tal como la entendió Baumgarten que consideró que lo específico de esa nueva disciplina estaba vinculado a las representaciones sensibles e imaginativas que tendían a la confusión o a representaciones poco claras y distintas. En ese contexto a las representaciones sensitivas se le concedía un valor ínfimo a pesar de constituir una fuente primigenia de conocimiento y ser un primer peldaño para alcanzar la verdad. Por eso mismo, a la hora de presentar la estética como una disciplina autónoma, no sujeta a la facultad cognitiva superior de la lógica y de la reflexión intelectual, no hay que mirar hacia Baumgarten sino hacia Vico porque, como bien señala Patella, es en su obra donde se encuentra una consideración positiva de lo

4. Giuseppe Patella es un referente en el estudio de la estética de Vico. Sus investigaciones datan de las últimas décadas del siglo pasado y se mantienen vivas en sus estudios más recientes. Cfr. G. PATELLA, *Senso, corpo, poesia. Giambattista Vico e l'origine dell'estetica moderna*, Guerini, Milán, 1995; *Articolazioni. Saggi di filosofia e teoria dell'arte*, Edizioni ETS, Bolonia, 2010; *Ingegno Vico. Saggi estetici*, Edizioni ETS, Bolonia, 2022; en español puede consultarse *Parva viquiana. Ensayos sobre Giambattista Vico y la estética*, Ediciones Athenaica, Sevilla, 2019.

corpóreo así como el desarrollo de una auténtica teoría de la sensibilidad que tan necesaria fue para el nacimiento de la estética moderna⁵. Con ello el vínculo entre corporeidad y estética no puede reducirse a teorías metafísicas racionalistas sino a la dimensión perceptivo-corpórea del ser humano como conciencia, anterior y primera, a cualquier otra lógica o reflexión intelectual. Es en este sentido donde se extrae el valor fundacional que tiene la *Ciencia nueva* para la estética al igual que el reconocimiento de Vico como un filósofo clásico de esta disciplina:

Y, desde esta perspectiva, podemos afirmar que una estética que quiera llamarse realmente así, o sea, que quiera investigar filosóficamente la esencia de nuestras experiencias perceptivas, memorativas y creativas en sentido lato, no puede sino ser una teorización del cuerpo y, por tanto, reconocer en ella una contribución teórica de grandísima relevancia, que precisamente se pone en el origen de la estética moderna propiamente dicha. Esa es, en síntesis, la modernidad estetológica de Vico y, por tanto, su valor esencial de clásico (por desgracia, todavía inactual) de la estética⁶.

En resumidas cuentas, Vico inició una modernidad estetológica que no fue ni comprendida ni bien recibida en su época y que ahora parece comenzar a reivindicarse.

II

Con todo, la estética de Vico contiene una reflexión unitaria sobre la capacidad cognitiva de la sensibilidad y las facultades perceptivas de la fantasía, del ingenio y de la memoria. En esa línea, puede decirse que la estética viquiana es una estética del cuerpo que da valor y legitimidad teórica al tipo de conocimiento que procede de él. Estas consideraciones nos conducen a pensar que Vico habla del cuerpo humano como una entidad encarnada a la manera en la que la filósofa española María Zambrano lo hizo en el siglo pasado⁷. Desde luego, la manera como entiende Vico el cuerpo humano dista mucho de los estudios anatómicos que hizo Descartes e igualmente se distancia del solipsismo del *cogito* cartesiano. Como se sabe, en el estudio sobre el cuerpo

5. G. PATELLA, *Ingegno Vico. Saggi estetici*, Edizioni ETS, Bolonia, 2022, p. 36

6. *Op. cit.*, p. 49.

7. A. ZACARÉS PAMBLANCO, «Vico y Zambrano, del saber poético al saber encarnado», *Cuadernos sobre Vico*, 35 (2021), pp. 89-110.

y su conexión con la mente fue Descartes quien situó el problema en la filosofía moderna. Su propuesta metafísica en la que distinguía entre la *res cogitans* (espíritu, mente) y la *res extensa* (materia, cuerpo), dos sustancias opuestas e incommensurables, fue determinante para reducir la vida animal a los principios del mecanicismo. El cartesianismo trató la materia, el cuerpo, como una pura extensión, como una entidad privada de cualidades psíquicas, de energía immanente, de valores espirituales o causas finales. Es más, la *res cogitans*, la capacidad intelectual dotada de conciencia, solo existe en el ser humano y no en los animales que pasaban a ser considerados mecanismos autónomos complejos pero incapaces de tener sentimientos conscientes. En realidad, el mecanicismo implícito en el dualismo cartesiano tenía como finalidad avalar el método científico de Galileo y Gassendi y criticar al mismo tiempo la magia y el animismo. Es de sobra conocido que Descartes al enunciar su teoría dualista sembró muchas dudas al no poder explicar satisfactoriamente la interacción entre esas dos sustancias metafísicas. Fracásó al describir cómo se comunicaban tales sustancias, cómo se conectaba el deseo supuestamente espiritual de levantar el brazo con la acción correspondiente del cuerpo. La solución de este delicado problema le llevó a elaborar la teoría de la glándula pineal, una teoría que dejó insatisfechos a los mismos cartesianos como Malebranche que sugirió el ocasionalismo o Leibniz que presentó su teoría de la armonía preestablecida.

A pesar de ser una teoría débil, localizó ese lugar de intersección e interacción entre mente y cuerpo en una glándula muy pequeña que denominó glándula pineal (epifisis) situada en el centro del cerebro. Consideró que tendría que ser precisamente esta glándula porque era el único órgano que no estaba duplicado en el cerebro ya que todas las demás estructuras eran dobles y simétricas como ocurre con los dos hemisferios. Aun así, la hipótesis de la glándula pineal era frágil y en las ilustraciones de sus estudios anatómicos⁸ se puede ver como reproduce una red de nervios que, según él, la unen con todo el organismo. Es allí donde sugiere que se produce ese intercambio informativo entre mente y cuerpo. En realidad, estaba aplicando la metáfora hidráulica, al suponer que a través de pequeños tubos pasaban los espíritus vita-

8. Es en el *Traité de l'Homme* (1664) donde Descartes estudia la anatomía humana y describe detalladamente el cuerpo y su funcionamiento. Es en este texto donde entrelaza el dualismo cuerpo-alma con las hipótesis fisiológicas hidráulicas-mecanicistas que explicarían el papel determinante de la glándula pineal.

les. Ante estas explicaciones, conviene tener en cuenta que quizás Descartes no quiso proponer tanto una verdad de tipo anatómico como presentar un modelo teórico, el mejor que pudiera adaptarse al dualismo. Más bien su intención fue solo la de mostrar cómo podría ser la relación entre mente y cuerpo aplicando los principios del mecanicismo.

De este modo, la interacción mente-cuerpo se realizaba como un proceso fisiológico en el que se transmite información entre la glándula pineal y las terminaciones nerviosas de la corteza cerebral. Esta forma de hablar del cuerpo, como una máquina, como un organismo fisiológico, dista mucho de la que presentó Giambattista Vico para quien el cuerpo nunca fue un objeto puramente mecánico, limitado por la cantidad y la extensión, como tampoco fue una monada autosuficiente, ni una prisión del alma. Por el contrario, el ser humano encontró en el cuerpo la apertura al mundo para ir al encuentro directo de las cosas expuestas delante de él. En su estructura corpórea predominan las necesidades, las pasiones, las emociones y los deseos que son difíciles de acoplar a teoría anatómicas y naturalistas. En otras palabras, en Vico el cuerpo es una entidad esencialmente estética, es decir, sensible y, en consecuencia, contiene las facultades cognitivas de la percepción, de la imaginación, de la fantasía, de la intuición y de la memoria. Y son todas estas facultades cognitivas corporales las que no habría que desestimarse en el proceso del saber y del conocer, ni tampoco tendrían que estar excluidas de los debates epistemológicos recientes. Por eso mismo, resulta apremiante recuperar la importancia de la sensibilidad en la gestación de nuestra *humanitas* para la comprensión de nuestra filogénesis cultural. Un desafío que bien puede afrontarse desde la *Ciencia nueva*, donde no solo sobresale una antropología filosófica, sino también una auténtica estética fundada en las capacidades cognitivas que emanan de nuestra corporeidad.

En todo ello, lo crucial es que, como señala Manuela Sanna, Vico nos habla fundamentalmente de la esencia común de los seres humanos y no tanto de la naturaleza del mundo humano:

La naturaleza sobre la que Vico nos habla es no solo la naturaleza del mundo de los hombres, sino, precisamente en cuanto naturaleza humana, la naturaleza *común* a todos los hombres. Esta nueva concepción de la naturaleza se une íntimamente y se hace posible solo gracias a la formulación de un remodelado concepto de verdad, que no está anclado al concepto escolástico de verdad como intuición, sino que sufre una

transformación y se confía a la fórmula de la composición. No existe una verdad que deba conquistar, sino una verdad que se debe hacer y construir, combinando y mezclando entre ellos formas y naturalezas diversas con la ayuda del ingenio, facultad humana capaz de transformarlo todo, incluso el cuerpo del hombre. Este planteamiento nos muestra de qué manera el hombre se vuelve hombre después de un camino largo y no siempre sencillo, que parte desde el aspecto del hombre-bestia y del gigante para llegar a la correcta reestructuración de las medidas corporales. Cosas que Vico cuenta mejor que nadie⁹.

En efecto, nadie mejor que Vico ha mostrado la naturaleza constitutivamente *in fieri* del ser humano. Veamos cómo.

III

En el campo de la antropología cultural es donde pueden encontrarse notables coincidencias con la filosofía de Vico. La cuestión de la aparición del lenguaje o, dicho de otro modo, ¿en qué se diferencia un ser humano de un animal?, que es la pregunta que se formuló Claude Lévi Strauss¹⁰, estuvo muy presente en la obra viquiana a decir de la importancia que concede al análisis de la aparición del lenguaje en los orígenes de la Humanidad. Para el antropólogo y etnólogo belga, es el lenguaje hablado el que marca la diferencia entre el hombre y el animal. En el contexto histórico primigenio donde sitúa Vico la *Ciencia nueva*, los primeros seres humanos inventaron el lenguaje para poder expresar sus emociones y manifestaron por primera vez sus ideas de manera poética. Los tropos como la metáfora, la metonimia y la sinécdoque¹¹ constituyeron su forma natural de hablar. Fue esta capacidad imaginativa la que creó una imagen poética del mundo presidida por la mitología y el antropomorfismo. Fue también esta facultad creativa de imaginar, mucho antes que la facultad racional de pensar, la que forjó la mente de aquellos seres primitivos, cuasi humanos, quienes concibieron que el cielo era un gran cuerpo animado, al que llamaron Júpiter y del que creyeron que les mandaba

9. M. SANNA, «La natura dell'umano nella *Scienza Nuova* vichiana», en *Per una storia dell'idea di Natura. Dal tardo medioevo all'età moderna*, cit., p. 171.

10. Claude Lévi Strauss es el padre del estructuralismo antropológico. Sus obras datan de mediados del siglo pasado. Los estudios que relacionan a Vico y a Lévi-Strauss se centran en el interés común por los orígenes de la humanidad y el pensamiento salvaje.

11. *SN44*, §§ 404-411.

mensajes a través de rayos y truenos¹². Lo destacable es que ese primer hablar poético fue un hablar fantástico que imaginaba las sustancias físicas como animadas y divinas. Así surgieron en la imaginación Júpiter, Cibeles, Neptuno y otras divinidades. Fue a partir del mito como los seres humanos imaginaron el mundo y con esa forma de hablar formaron las alegorías¹³. Pero, realmente lo digno de recalcar es que en todas las lenguas la mayor parte de las expresiones de las cosas inanimadas están hechas con traslaciones del cuerpo humano, de sus partes, de sus sentidos y de sus pasiones:

Lo que es digno de observación es que en todas las lenguas la mayor parte de las expresiones acerca de las cosas inanimadas están hechas con traslaciones del cuerpo humano y de sus partes y de los sentidos humanos y de las pasiones humanas. (SN44, § 405)

Este planteamiento toma distancia de aquellas teorías que consideraban que las explicaciones mitológicas eran dispersas y remitían a la mentalidad infantil de aquellos pobladores primitivos sin civilizar. Sin embargo, Vico consideró que la personificación de la naturaleza era la forma peculiar del pensar y del hablar y que aquellos “*bestioni*” lejos de ser infantiles e ingenuos fueron seres de una robusta capacidad imaginativa y creativa. Al respecto, Lévi-Strauss parece tener su predecesor en Vico ya que, al fin y al cabo, la etnología nos muestra que las categorías derivadas de la observación de la naturaleza son, finalmente, un relato mítico revestido de rasgos humanos¹⁴. No podía ser de otra forma cuando en aquella etapa inicial de la hominización toda experiencia estaba limitada a las emociones y a los sentidos corpóreos. En esa situación solo cabía aplicar una estructura lógica al mundo a través de las categorías derivadas de la experiencia inmediata del propio cuerpo.

De todo lo dicho, lo más importante es comprobar que en este planteamiento se revela una estructura común que permea no solo la naturaleza exterior sino también la naturaleza interna del ser humano, así como de las creaciones culturales que son producciones de la mente humana. Los datos culturales conforman, por así decirlo, un lenguaje con el que los seres humanos pueden captar y controlar no solo el mundo natural sino también crear el mundo social. Por

12. SN44, § 377.

13. SN44, §§ 401-403.

14. E. LEACH, «Le origini dell'umanità in Vico e Lévi Strauss», en *Giambattista Vico: Galiani, Joyce, Lévi-Strauss, Piaget*, Armando Editore, Roma, 1975, p. 106.

ello, la *Ciencia nueva* emerge como una ciencia comprensiva de toda la sociedad humana. Es en esa tentativa en la que puede decirse que Vico anticipaba una teoría antropológica que tardó en comprenderse incluso para los propios estudiosos de su obra. Fue así porque nadie antes a él había concedido tanta relevancia a la potencialidad artística e inventiva que existía en el *topos corpóreo*, nadie antes había hecho hincapié en la relevancia que tuvo la percepción sensible para crear el mundo humano de la cultura. Fue precisamente Andrea Battistini¹⁵ quien, en la segunda mitad del siglo pasado, cayó en la cuenta y subrayó que los tropos poéticos funcionaban en Vico como categorías antropológicas. Él fue quien afirmó que la filosofía de Vico no solo rechazaba el racionalismo cartesiano, sino que fundamentalmente ofrecía la posibilidad de darle a la retórica un rol antropológico, considerándola históricamente como el instrumento privilegiado con el que se puede reconstruir la mentalidad primitiva¹⁶.

En este sentido, ese saber poético que surge de la conexión entre el cuerpo y el mundo, trasciende al propio cuerpo, al mundo y a otros cuerpos. El esfuerzo interpretativo toma siempre como criterio referencial al cuerpo mismo. Es así porque, para Vico, el cuerpo no es una entidad sensitiva pasiva sino una entidad activa creadora de sentido. De hecho, del cuerpo partían todas las acciones intencionales ya fueran afectivas, motrices o cognoscitivas y esa misma línea argumentativa fue continuada por varios filósofos del siglo XX como Maurice Merleau Ponty¹⁷ para quien el cuerpo propio es la “categoría concreta” que da unidad a nuestro esquema perceptivo y el campo de nuestras motivaciones. En este sentido la espacialidad del cuerpo y el mismo esquema corporal no se ajustan a los presupuestos del mecanicismo puesto que, sean cuales sean los movimientos o desplazamientos que hagamos, el cuerpo propio sigue siendo ese centro no objetivable en el que se da la percepción, el lenguaje, la acción y la creación. Y es en ese entramado, donde se dan las sinestesias o correspondencias entre los diversos sentidos y donde nuestra potencia exploratoria puede forjar una lógica a través de nuestra capacidad para tocar, oír, ver, oler y entender. Una lógica que Vico denominó tópica.

15. Las obras de Battistini que recogen sus ideas son *La dignità della retorica* (1975) y posteriormente *La sapienza retorica di G. Vico* (1995).

16. A. BATTISTINI, «De la retórica a la antropología», *Cuadernos sobre Vico* 32 (2018), pp. 33-40.

17. M. PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945. En esta obra que le da fama, el autor señala que el cuerpo humano es algo más que una cosa, distanciándose de la teoría cartesiana y situando a la corporalidad en punto central de su teoría de la percepción.

De tal modo que la percepción no es el resultado pasivo de las sensaciones, sino que tiene una función activa para abrirse al mundo de la vida y a la experiencia que guía la acción. Por eso mismo, el fenomenólogo francés no intentó comprender qué es la sensación desde la ciencia física, ya que todo esfuerzo científico por explicarla resulta falaz cuando se pretende objetivar la subjetividad. En realidad, explorar y volver a la propia experiencia de la sensación, supone no solo captar las cualidades sensibles del objeto sino también verificar cómo el objeto captado provoca en el sujeto sensible emociones que mueven o alteran el cuerpo. Es más, las sensaciones, sean cuales sean, están envueltas en una significación vital que puede desencadenar todo tipo de movimientos, de tal manera que lo perceptivo y lo motor se comunican en el comportamiento. Dicho de otro modo, sentir es una experiencia vital que se da en un espacio determinado y que no puede reducirse a la mera recepción de las cualidades del objeto contemplado. Esto conlleva que el sentir esté vinculado expresamente con la afectividad y con la motricidad y, por eso, en el mismo sentir comprometemos nuestra totalidad corporal. Es fácil comprobar que ese valor vital que reviste el sentir del cuerpo del que hablaba Merleau Ponty está en sintonía con la *Ciencia nueva*. Al fin y al cabo, al señalar Vico que la comprensión del mundo se realiza primero y antes que nada a través del cuerpo, está indicando que éste no es un objeto entre otros más, sino la expresión visible del sujeto que posibilita todas sus operaciones expresivas y su pensamiento.

IV

Con todo, la raíz corpórea del saber poético con el que los seres humanos pudieron dominar el mundo natural y crear el mundo social, permite entender la estética de la *Ciencia nueva* como una hermenéutica de la cultura que urge tanto en nuestros días. De hecho, la vía interdisciplinar de los estudios culturales en los que la imaginación y la fantasía están muy presentes, fue iniciada en Italia con las investigaciones a principios de este siglo de Mario Perniola y Giuseppe Patella¹⁸. Estos autores van más allá de reclamar la herencia de Vico o de insistir en una historia de la cultura y, por eso mismo, sus consideraciones resultan interesantes en cuestiones tan vigentes como la construcción de las

18. M. COMETA. "Cultural Studies/Kulturwissenschaften en Italia: un paradigma", *Estudios culturales. Una introducción*, Edit. Verbum, Madrid, 2007, pp. 13-28.

identidades culturales o la globalización y su relación con las culturas locales. Ambos consideran determinante explorar los vestigios de una conciencia arcaica y localizan en ella la fuerza y energía creadora de la imaginación que produjo la cultura en todos sus campos desde el arte a la economía o a la política. En esa línea se plantea el estudio de la elaboración de los mitos en el pasado, pero no es esa mirada retrospectiva que ciertamente predomina en los *Cultural Studies* la que me interesa destacar, sino más bien su tendencia a indagar los nuevos productos culturales y el hecho de que entre las sociedades modernas contemporáneas persista un imaginario colectivo que está presente tanto en la esfera político-económica como en la psico-social.

Esa misma orientación antropológica, psicológica y filosófica es la que se descubre en la obra de Vico. Por este motivo, no puede pasarse por alto que la sabiduría corpórea es a la vez una sabiduría poética e histórica. En la *Ciencia nueva* todo deviene de la potente fantasía e imaginación, de la memoria y del ingenio, que siendo facultades mentales tienen su fundamento en el cuerpo¹⁹. La mente y el cuerpo se hallan unidas y constituyen un todo. Así, al igual que ocurre con los niños, los primeros autores de las naciones redujeron la comprensión de todo cuanto les rodeaba a través de los cinco sentidos del cuerpo y de la potente y robusta fantasía que dominaba su mente²⁰. Este enfoque asume, además, que en el desarrollo de la antropogénesis, la mente se va alejando cada vez más de los sentidos y de la imaginación y se convierte paulatinamente en abstracta²¹. En consecuencia, los seres humanos se ven privados del sentir, del imaginar y del pensar con el cuerpo y es en este devenir en el que emerge la civilidad. Pero este proceso no se cumple con la anulación del cuerpo puesto que la *humanitas* primitiva y general de la que procede el ser humano continúa respetando y dando valor al cuerpo tal como se muestra en las tres constantes antropológicas que se encuentran en todas las naciones y que son la religión, el matrimonio y la sepultura. Hay que destacar, pues, que el reconocimiento de la importancia del cuerpo no solo está en los orígenes de la humanidad sino también en el tránsito hacia la civilidad y la cultura. De este modo el cuerpo en la teoría de Vico no es un mero envoltorio mecánico a la manera como lo entendió Descartes, sino un *continuum* que engloba

19. *SN44*, § 819.

20. *SN44*, § 705.

21. *SN44*, § 378.

lo interior con lo exterior posibilitando el encuentro con el mundo. Además, la cuestión de la corporeidad no queda reducida a un individuo singular sino que compete a la vida en común de la colectividad. Esto es así porque es siempre un cuerpo colectivo y plural el que se expresa al nombrar las deidades de la naturaleza y lo es también en los cuerpos sociales que se refieren a la familia, las corporaciones, los pueblos y las naciones. *Corpus* y *humanitas* están estrechamente entrelazados y ambos dieron lugar a la civilidad que puede rastrearse por igual en la común naturaleza de las naciones aún a pesar de la diversidad que pueda existir a causa de las diferentes maneras de organizarse socialmente y de la educación civil recibida²².

Esta vertiente común antropológica con la que Vico presenta su teoría del sentir corpóreo es útil para las investigaciones que se centran en una crítica arquetípica, o en los estudios sobre prejuicios y estereotipos o también en aquellas las teorías de la corporeidad que permiten formular hipótesis sobre la alteridad. Por este motivo, la capacidad de imaginar, a partir del pasado, un futuro capaz de guiarnos en el presente es una actitud epistemológica que no ha de perderse para pensar nuestra *humanitas* en la actualidad y consecuentemente proponer soluciones a los problemas sociales existentes. En el horizonte planean las distopías que anunciaban *Blade Runner* y *Matrix* en el siglo pasado y, desde noviembre de 2022, el ChatGPT de inteligencia artificial (IA) nos alerta de un porvenir en donde la escritura y el discurso van a estar en manos de las máquinas. No por casualidad, la profesora Asunción Gómez-Pérez, que lidera el grupo de Ingeniería Ontológica de la Universidad Politécnica de Madrid, presentaba en la sede de la Real Academia de Lengua Española un discurso, para su nombramiento como académica de esta institución, titulado “Inteligencia artificial y lengua española”²³. Hoy por hoy, todo lo que rodea a la AI, como disciplina que crea programas para ejecutar operaciones similares a la mente humana, resulta perturbador e inquietante. No es para menos ya que el aceleracionismo tecnológico aplicado a la palabra y a la voz humana elimina el lenguaje hablado como el único atributo que Levi-Strauss consideraba característico de los seres humanos y que nos distinguía de los otros animales.

Al respecto, hay muchas preguntas y pocas respuestas. Esta situación hace más perentorio que nunca encontrar para el futuro un medio con el que restaurar la vida en común y la comunidad. En este sentido, puede servirnos recordar que

22. *SN44*, § 415.

23. <https://www.rae.es/academico/asuncion-gomez-perez> [Fecha de consulta 27/5/2023].

el análisis de nuestra sensibilidad, de cómo nos emocionamos y nos conmovemos, fue el territorio propio de la estética desde aquellos primeros momentos en los que Baumgarten acuñó el término *aesthetica*. Pero ni como gnoseología inferior, ni como disciplina que trata de los juicios del gusto como hizo Kant, ni reducida a filosofía del arte al modo de Hegel, ni mucho menos dispersa en formalismos académicos puede la estética ayudarnos a recomponer en la actualidad la supervivencia cultural de la especie humana. Solo si se reactivan las preguntas sobre el papel que juega la sensibilidad en la vida de los individuos y de las sociedades, podría recuperarse los orígenes trascendentales de la experiencia estética tal como Vico sugirió en su intento por indagar filosóficamente la esencia de nuestras experiencias perceptivas y creativas. De ahí que los universales fantásticos que menciona funcionen como categorías antropológicas a priori. Esto mismo no tendría que haberse olvidado nunca puesto que este olvido hizo que la estética se convirtiera en una disciplina centrada en cuestiones formales sobre la belleza o se dedicara a planteamientos más propios de las investigaciones de las ciencias positivas que de las ciencias del espíritu. Reclamar la vuelta a la experiencia estética en su condición de trascendentalidad no supone volver al paradigma del idealismo kantiano, sino más bien exige centrarse en las aportaciones recientes que la neuroestética extrae de la base orgánica y funcional del cerebro para la creatividad y afrontar los problemas y las crisis²⁴. Puede decirse también que, entender la estética de este modo, guarda cierta conexión con la somaestética²⁵, término que acuña Richard Shusterman para hablar de una subdisciplina dentro del marco disciplinar de la estética filosófica. En una y otra, puede rastrearse la importancia que la sabiduría corpórea tiene en la creatividad y los fenómenos de la cultura. Una aportación que ya se encontraba en la *Ciencia nueva* de Vico.

V

Llegados a este punto, conviene recordar lo mucho que costó que la obra de Vico fuera valorada y bien entendida. Pero ahora, cuando su filosofía goza

24. Es Samir Zeki a quien se le debe el concepto de Neuroestética para definir el dualismo mente-cuerpo y entrelazar los saberes científicos con los humanísticos refiriéndose no solo al ámbito del arte sino a otros campos y facetas humanas. Cfr. S. ZEKI, *Visión interior: una investigación sobre el arte y el cerebro*, Ed. Antonio Machado, Madrid, 2005.

25. G. PATELLA, *Ingegno Vico. Saggi estetici*. Edizioni ETS, Bolonia, 2022, p. 33. Puede consultarse R. SHUSTERMAN, *Consapevolezza del corpo. La filosofia come arte di vivere e la somaestetica*, Marinotti, Milán, 2013.

de reconocimiento y difusión en los círculos académicos, es el momento idóneo para servirnos de fuente de inspiración y extraer sugerencias, más o menos regulativas, para la recuperación de la vida social de la cultura. Por eso mismo hay que saber que la estética que subyace en la *Ciencia nueva* como teoría del sentir corpóreo, no es una disciplina de corte meramente sensitivo o materialista, sino una estética histórica que surge de una lógica poética que está fuertemente enraizada en el sentir colectivo de la humanidad y en su mismo desarrollo filogenético. Es el “*senso comune*” de las naciones que funciona como valor e ideal regulativo, el que habría que tenerse en cuenta para comenzar a valorar, con el reconocimiento que merece, la dimensión estética de muchas de las actividades humanas que no están incluidas dentro de una filosofía del arte o de una teoría de lo bello. De ahí que uno de los mandatos que podría proponerse, con las obras de Vico en mano, sería el de revitalizar la estética en todas las parcelas de la existencia humana, a la manera como lo entendió el filósofo español George Santayana²⁶. Pero para conseguirlo es preciso considerar ciertas nociones pedagógicas suyas con la que se distanciaba del cartesianismo.

En *De nostri temporis studiorum ratione* (1709) la tesis principal de Vico, en clara oposición al racionalismo introducido en la educación por Descartes, pasaba por afirmar el *verum factum*, por defender la convicción de que la verdad y el hecho son convertibles. Con ello nos indicaba que solo podríamos saber con certeza aquello que nosotros mismo hemos hecho o creado. Y en ese campo se encuentran la historia, la cultura y, por supuesto, las matemáticas que son también producto de la mente, pero no así la naturaleza al no ser obra humana. En realidad, con su propuesta Vico nos animaba a no encontrar la verdad sino a hacerla y con este impulso que hoy llamaríamos “tener agencia”, nos recuerda que somos actores y no solo espectadores de una historia común que día a día vamos construyendo. Dicho esto, no está de más aclarar la importancia de educar en el conocimiento del “*senso comune*” para evitar una formación en exceso racionalista, hoy diríamos instrumental y que trágicamente nos aleja y nos hace perder de vista nuestra *humanitas*. En sus propias palabras:

Puesto que en los adolescentes se debería educar principalmente el sentido común, es de temer que les sea sofocado por una iniciación precoz en la crítica moderna²⁷.

26. Vid. G. SANTAYANA, *La razón en el arte y otros escritos*, Editorial Verbum, Madrid, 2008.

27. VICO, *Del método de estudios de nuestro tiempo*, en *Oraciones inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos*, Anthropos, Barcelona, 2002, p. 82.

Claro está que Vico tenía in mente los peligros que una educación cartesiana podría tener para la juventud, hoy en cambio a esta alerta añadimos la del positivismo y el ‘aceleracionismo’ digital y tecnológico que han desplazado a las humanidades de las aulas. Es cierto que las ideas pedagógicas de Vico estuvieron bajo la influencia de los clásicos como Jenofonte, Platón, Aristóteles y Quintiliano, así como de otros autores como Agustín de Hipona, Erasmo, Vives, Rabelais y Montaigne. En suma, el ambiente que le rodeó fue humanístico por excelencia. Por el contrario, en nuestra época, en estas dos primeras décadas que ya ha recorrido el siglo XXI, corren malos tiempos para las Humanidades y asistimos impasibles a nuestra desaparición como especie cultural o cuanto menos a nuestra supervivencia como mera especie zoológica dentro de un porvenir distópico incontrolable. Por eso mismo, el rol que el lenguaje tuvo en el desarrollo de la humanidad es un tema determinante cuyo análisis no debemos dejar solo en manos de la cibernética, la informática u otras investigaciones técnicas, ni muchos menos que el discurso se lo apropie la inteligencia artificial del ChatGPT.

En general, la tradición humanística concedió siempre un valor relevante al lenguaje y no por casualidad Vico, que ejerció de profesor de retórica, se interesó tanto por la literatura, por la oratoria y por la elocuencia. Reivindicar el amor por la lectura, así como la pasión por la cultura y por las enseñanzas humanísticas puede ser una tabla de salvación para no perder nuestra esencia vital creadora. En la misma *Ciencia nueva* al reconocer que «el lenguaje está como puesto en medio entre la mente y el cuerpo» (*SN44*, § 1045), esto es, al situar el habla entre la mente y el cuerpo nos advierte que, entre los niños como entre aquellos seres primitivos, el lenguaje estuvo basado en movimientos y acciones del cuerpo. En este contexto, lo realmente crucial es que Vico asume que el fundamento para acercarse a la realidad está tanto en la acción como en el lenguaje. Desde este planteamiento, el lenguaje fue primero mudo (acciones, gestos, gritos), luego poético y finalmente verbal. Un desarrollo que coincidía con su idea de los tres estadios o edades (divina, heroica y humana) y de las tres autoridades (sacerdotal, familiar y civil) por las que pasaba la humanidad. De tal modo que, al establecer varios estadios en el desarrollo de la vida humana, encuentra una correspondencia entre el devenir de las culturas y la complejidad del arte de razonar. Un devenir por el que la humanidad ha ido desenvolviéndose desde el primitivismo a la civilidad hasta llegar a un momento tal, diríamos hoy, en el que merece la pena detenernos a pensar de qué manera queremos situarnos en la historia.

VI

La cuestión es si queremos estar en la historia de forma pasiva o activa. La pasividad, además de ser una forma de derrota y sometimiento, no estaría en consonancia con la filosofía de Vico. Sin embargo, tener una actitud activa y creativa, indagando otras posibilidades de existir como humanidad, sería la propia de un sentir colectivo que está vivo y busca decidir sobre su futuro aún en medio de la oscuridad y la desorientación. ¿Cómo hacerlo? Obviamente no es solo que no sea fácil, sino que no sabría decir si es factible, máxime cuando nuestro mundo está diseñado por la globalización financiera y los avances tecnológicos de la Cuarta Revolución Industrial. Sin embargo quisiera cerrar mi exposición de manera propositiva aún a riesgo de parecer algo poco realista. Digo esto porque es evidente que se precisa un cambio cultural de calado o un cambio de paradigma para utilizar la terminología de Kuhn²⁸. Hace falta avanzar hacia otra visión del mundo que pueda ser culturalmente transmitida por el conjunto de las instituciones sociales y por la educación. Esto último, exigiría una práctica contrapedagógica hacia los objetivos instrumentales que copan hoy todos los niveles educativos. Y de igual manera incluiría la crítica hacia la banalización de la industria del espectáculo que tanto ha devaluado los contenidos culturales.

Junto a ello habría que proponer devolver a la educación su carácter de formación integral. Tal propuesta supone desplegar una praxis educativa que cuente con tiempos compartidos para la reflexión, para hacerse preguntas conjuntas, para co-aprender y desarrollar herramientas que nos ayuden a conocernos desde el aquí y el ahora sin olvidar el pasado común del que procedemos. Habría que poner en valor la importancia de crear espacios de discusión y práctica para desarrollar nuestra percepción del mundo a través de la sensibilidad. Al igual que habría que establecer tiempos para la lectura a fin de salir del ensimismamiento individualista y, a partir de esta labor mediadora, restaurar la intersubjetividad y el sentido de comunidad. Habría que decantarse por una formación interdisciplinar que recurra a las etimologías, a la historia, a los símbolos, a las lenguas y a la literatura. Una formación tal era la que proponía Vico en esa Ciencia nueva que presentaba frente a la nueva ciencia, la física de Galileo, que siendo eficaz y útil para el control de la naturaleza no servía para comprender el mundo de lo humano.

28. T. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1972.

Hoy ya no nos preguntamos si pueden pensar las máquinas en los términos que se planteaba Alan Turing²⁹ en los años cuarenta del siglo pasado. Apenas hace unos años la inteligencia artificial todavía no podía comprender un libro, pero ahora el ChatGPT sí es capaz de responder con acierto a preguntas que exigen comprensión del contenido de un documento. También hoy es posible que las máquinas mantengan una conversación por escrito y en lenguaje natural con los seres humanos o bien que redacten un texto a petición de los usuarios. No es extraño, pues, que sintamos temor por el futuro próximo, sobre todo porque no se conocen los entresijos de este tipo de inteligencia artificial que, a través de sistemas informáticos, realizan tareas que suelen requerir la inteligencia humana o biológica.

Tampoco el planteamiento que hizo Charles Snow en el siglo pasado explica el presente que vivimos. Así, cuando este último³⁰ abrió el debate en torno a las dos culturas, la literaria y la científica, hablaba de dos grupos antitéticos que se ignoraban en un abismo de indiferencia mutua. Pero ahora la situación es distinta, solo hay un grupo que domina el ámbito del conocimiento y es el de la ciencia en todas las ingenierías electrónicas, bien sea para el desarrollo de software y de aplicaciones multimedia, o para la organización industrial y la nanotecnología, o bien para la aeronáutica, la informática y la ingeniería computacional. En esta perspectiva la metáfora hidráulica que utilizaba Descartes para explicar la relación mente-cuerpo, ha sido sustituida por la metáfora del computador. En esa línea, los algoritmos han venido a determinar la acción humana bajo criterios de rentabilidad y eficacia. De resultados de todo ello, vivimos de espaldas al saber que proporcionan las Humanidades predominando una formación técnica-racionalista. Esta unidireccionalidad ya la preveía Vico a la vez que nos alertaba sobre las consecuencias de un exceso de formación racionalista en detrimento de nuestra *humanitas*. Solo que ahora, no basta con hacer un alegato de las Humanidades sino que es urgente responder a dos preguntas educativas muy precisas acorde con los tiempos que se avecinan. Es preciso plantear e intentar responder, con conocimiento de causa, ¿cómo educar con la ayuda de la AI? y ¿cómo educar para la era de la AI? Dos preguntas indicativas de lo apremiante que resulta restaurar lo humano en el horizonte inmediato de lo posthumano.

29. A.M. TURING, *¿Puede pensar una máquina?*, Ediciones KRK, 2012.

30. P. SNOW, *Las dos culturas y un segundo enfoque*, Alianza Editorial, Madrid, 1987.

Con todo lo dicho, no hay en mis palabras un discurso contra la ciencia, como tampoco lo hubo en Vico que era conocedor del método de Galileo y del experimentalismo de Gassendi. La crítica no es hacia la ciencia, sino hacia los actores de la ciencia y de la política y hacia quienes programan los planes de estudio y clasifican los saberes. Es el mismo abandono en el que están sumidas las Humanidades, el que nos impide reconocernos como seres humanos y ensombrece y hasta opaca aquellas experiencias estéticas que están en todas las parcelas de la vida humana. Un naufragio que se revela irreversible si no recuperamos, con la dignidad que merecen dentro del ámbito del saber, la capacidad imaginativa, intuitiva y perceptiva de la sensibilidad. Al fin y al cabo, el desarrollo de la sensibilidad en todas sus modalidades fortalece la empatía y tiende puentes para ponernos en el lugar del otro. Llegados a este punto, el término empatía bien podría sustituirse por el de la piedad que es el que utiliza Vico. Esa virtud de amor y compasión al prójimo es la que inspira un saber compartido por el que podemos llegar a ser verdaderamente sabios. Ese énfasis en la piedad, gran ausente hoy en los estudios, habría que potenciarse para que el sufrimiento de quienes forman parte de la humanidad no nos sea indiferente. La piedad nos abre no solo a toda la humanidad sino al conjunto de todos los seres vivos que sufren. La piedad pertenece al cuerpo, a la sensibilidad y alimenta un sabiduría universal y necesaria, que se opone a la crueldad y al egoísmo. Carecer de piedad es ser inhumano, de ahí las palabras tan certeras con las que Vico concluía la *Ciencia nueva*:

En suma, de todo lo que en esta obra se ha razonado, se debe concluir que esta Ciencia trae inseparablemente el ejercicio la piedad, y que, si no se es piadoso, no se puede ser verdaderamente sabio. (SN44, § 1112).

Con estas palabras donde se nos recuerda que no se puede ser verdaderamente sabio sino se es piadoso, es donde radica la puesta en valor de aquellas facultades cognitivas corporales con la que salimos del mundo animal y nos convertimos en humanos. Es ahí donde se circunscribe el centro de un saber que habla de nuestra identidad como especie cultural y no zoológica. Un reto que bien podría empezar a perfilarse desde el fundamento corpóreo, sensitivo y simbólico de la estética, tal como aparece en la *Ciencia nueva*, a fin de restaurar la vida en común y de abrir la acción humana a otras posibilidades que no sean ni tan estrechas ni tan reduccionistas como las del panorama actual.

Esa visión antropológica, histórica y prospectiva de sabernos seres *in fieri* desde el momento en que existimos es la que habría que retomar. Y no me cabe duda que quien así lo considere compartirá una afinidad electiva e incluso afectiva con el legado filosófico que Giambattista Vico nos dejó en los albores de la modernidad estética.

BASES PARA UNA INTERPRETACIÓN DE GENTILE A PARTIR DE (SU) VICO

Alfonso Zúñica García
Universidad de Sevilla

RESUMEN: El presente trabajo se propone determinar un criterio con que interpretar de modo global el desarrollo del pensamiento de Giovanni Gentile. Su caracterización como pensador *neohegeliano* no da razón del sentido global de su filosofía ni de sus efectivos puntos de partida ni de los pensadores con los que *directamente* se midió. El trabajo hace ver que, con Donato Jaja, su maestro universitario, la tradición idealista iniciada por Bertrando Spaventa se separa definitivamente de la interpretación de Hegel y se constituye como tradición autónoma. En ese sentido, buscamos precisar los rasgos característicos de la personalidad filosófica de Gentile dentro de dicha tradición y concluimos que Vico ocupó un papel nuclear en ella.

PALABRAS CLAVE: Giovanni Gentile, Giambattista Vico, Donato Jaja, idealismo italiano, neoidealismo, Alfonso Zúñica García.

ABSTRACT: This paper sets out to determine a criterion with which to interpret in a global way the development of Giovanni Gentile's thought. His characterisation as a neo-Hegelian thinker does not give an account of the global meaning of his philosophy, nor of his effective points of departure, nor of the thinkers with whom he *directly* measured himself. The work shows that, with Donato Jaja, his university professor, the idealist tradition initiated by Bertrando Spaventa definitively separates itself from the interpretation of Hegel and constitutes itself as an autonomous tradition. In this sense, we seek to specify the characteristic features of Gentile's philosophical personality within this tradition and we conclude that Vico played a central role in it.

KEYWORDS: Giovanni Gentile, Giambattista Vico, Donato Jaja, Italian idealism, neo-idealism, Alfonso Zúñica García.

El presente trabajo se enmarca en un proyecto de doctorado financiado por la Junta de Andalucía a través de un contrato predoctoral en la Universidad de Sevilla.

Recibido 15/06/2023. Aceptado 06/11/2023.

© *Cuadernos sobre Vico* 37 (2023)

[261]

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

© Alfonso Zúñica García – D.O.I. <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2023.i37.15>

1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA Y MÉTODO DE LA INVESTIGACIÓN

A pesar de la enorme extensión que la literatura secundaria sobre Gentile ha alcanzado en los últimos años, pocos son los estudios que miran a una reconstrucción global de su pensamiento, pues la mayoría se centras en cuestiones parciales o secciones de su filosofía. Así pues, pienso que una tarea de la historia de la filosofía es la de definir claramente la personalidad e individualidad filosófica de Gentile, atendiendo a ella como desarrollo unitario. Por eso, análogamente a lo que hizo Vico en su *Autobiografía*, me he propuesto buscar el «argumento» que guio el ánimo de Gentile a lo largo de toda su trayectoria intelectual hasta su muerte.

En realidad, no se trata de un problema distinto al que nos ponemos cada vez que definimos a Gentile como filósofo *neohegeliano* o *neoidealista*, o cada vez que nos preguntamos cuáles fueron “sus autores” o “fuentes”. Ahora bien, huelga decir que no basta con definirlo como neohegeliano o neoidealista. De hecho, la insuficiencia de esas etiquetas se demuestra cuando lo comparamos con Croce o con cualquier otro idealista. No basta con decir que sus autores fueron, pongamos, Spaventa y Bruno. Para determinar con claridad su individualidad filosófica, es necesario precisar en qué modo fue hegeliano y de qué manera leyó a Spaventa, Bruno o a quienes quieran poner como “sus autores”.

La insuficiencia de ese tipo de afirmaciones deriva precisamente de la ambigüedad, por no decir vacuidad, con que son usados esos nombres. Es frecuente escuchar, por ejemplo, que Vico fue un autor de Croce, pero no de Gentile. Ahora bien, basta una lectura superficial de las obras de Gentile para darse cuenta de que Vico es citado en casi todas ellas de forma constante. Es más, el propio Gentile no duda en incluirlo entre los autores con los que «históricamente el actualismo se conecta»¹. El problema, pues, es la ambigüedad del modo de concebir la filosofía de Vico y, en consecuencia, del significado que se da al adjetivo “viquiano”.

¿Cuál es, entonces, el camino que debemos seguir para resolver el problema? En el caso de una filosofía de carácter sistemático, como es el actualismo, se debe identificar en primer lugar el eje sobre el que se articula el sistema. En nuestro caso, no hay duda de que ese eje es el concepto de dialéctica que se deriva de la reforma de la dialéctica hegeliana. Con la monografía homónima de 1913, Gentile toma explícita conciencia del principio que había

1. G. GENTILE, *Introduzione alla filosofia*, Sansoni, Florencia 1958 cap. II, § 1, p. 18.

guiado ya el primer esbozo del actualismo, publicado un año antes, y que de igual modo guiaría toda su especulación posterior². Según una feliz expresión de uno de sus discípulos, a partir de ese momento, la sucesiva producción intelectual de Gentile miró a la elaboración sistemática del actualismo a través de la «dialectización» de toda realidad³.

Ahora bien, como venimos señalando, nuestra investigación no puede detenerse en la reproducción verbalista de ese principio, sino que debe mostrar el concreto significado que esas palabras adquirieron en la mente de Gentile. Y para ello, el único modo posible de conseguirlo es rehacer en nosotros el mismo camino recorrido por Gentile hasta la concepción de su principio. Solo teniendo presente el recorrido histórico sobre el que se apoya su mente en el momento de profesar el actualismo será posible concretar el sentido de sus afirmaciones e ir más allá de la pura fórmula. Y esto, a su vez, requiere la identificación, por un lado, del *problema* que marca el camino; y, por otro, la *fuerza* de la que Gentile se sirvió para avanzar en el camino, es decir, para dar respuesta a ese problema.

La solución a la primera cuestión ha de ser buscada en los documentos disponibles de su primera formación filosófica, pues ¿desde cuándo las mentes toman su forma y su dirección en edad avanzada? Y si bien es cierto que la clave de la elaboración sistemática puede llegarle a un autor más tardíamente (pensemos, por ejemplo, en Kant), el caso de Gentile no da lugar a dudas: ambas cuestiones se determinaron en su juventud, en su periodo de formación universitaria. La docencia de Jaja, su profesor de filosofía teórica en la Scuola Normale di Pisa, determinó la forma y dirección de su mente y le brindó las fuentes en las que buscar la solución.

Y, naturalmente, el criterio con el que se deben juzgar y cribar esos documentos, donde está contenida la semilla de lo que será el árbol del sistema, es precisamente el resultado final. La semilla se conoce por el árbol, no al revés. O sin recurrir a metáforas, tendremos que purgar los documentos de juventud

2. G. GENTILE, *L'atto del pensare come atto puro*, en *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Florencia, 1954, pp. 183-195. He publicado una traducción de la monografía que da título al volumen: «La reforma de la dialéctica hegeliana y B. Spaventa» de G. Gentile. Estudio introductorio, traducción y notas», *Studia hegeliana*, 8, 2022, pp. 223-264.

3. Cfr. V. FAZIO ALLMAYER, *La riforma della dialettica hegeliana*, en AA.VV, *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. I, Sansoni, Florencia, 1948, p. 179-195: «Con la reforma de la dialéctica no quedan resueltos todos los problemas, pero queda puesto el núcleo central a partir del cual los problemas son iluminados de la nueva luz del *dialectizar*» (p. 194).

de aquellas ideas que no tuvieron desarrollos posteriores o que incluso fueron contradichas por los desarrollos de madurez, para así aislar aquellos elementos sobre los que el Gentile maduro construyó su filosofía. Y no se trata de anticipar la filosofía a su nacimiento, sino de concretar su contenido mostrando el concreto proceso histórico a través del cual se ha actuado y que, por tanto, presupone⁴.

2. STATUS QUAESTIONIS

Se trata de un planteamiento poco frecuente en los estudios gentilianos. Destacan dos tesis fundamentales. Por un lado, algunos intérpretes han sostenido que Gentile concibió la «piedra angular» del actualismo en sus estudios juveniles sobre Marx. Otros, en cambio, han hablado una presunta filiación fichteana del actualismo, es decir, han planteado que, con la reforma de la dialéctica hegeliana, Gentile habría vuelto a un idealismo cercano a Fichte.

Empecemos por esta última tesis. Sobre la relación de Gentile con Fichte existen poquísimos estudios, siendo aún referente común insuperado el artículo de H.S. Harris de 1964⁵. Se repite con frecuencia la idea de que, con la reforma de la dialéctica hegeliana, el actualismo más que a Hegel, vuelve a Fichte. Ahora bien, Gentile nunca hizo estudios especializados sobre Fichte.

4. En este sentido, es quizás oportuno recordar la advertencia de Sasso, que señala como posible riesgo de este método el «contribuir a la confusión de las ideas; y, mirándolo bien, a anticipar la filosofía a su nacimiento, reduciéndola a una fórmula, sin escrutarla desde dentro, en sus dificultades intrínsecas a su específico tejido conceptual» (G. SASSO, «Gli scritti di Gentile su Marx», *La Cultura*, 1997, p. 36). Ciertamente, es un riesgo que se ha de tener presente a la hora de aplicar este método. Pero es oportuno insistir en el interés del que nace, que es justo el contrario. Puesto que queremos encontrar la especificidad de la personalidad filosófica de Gentile, indagamos en su origen para reconstruir paso a paso el camino que recorrió hasta llegar al actualismo. No se trata, por tanto, de «anticipar la filosofía a su nacimiento», sino de tener presente el recorrido histórico sobre el que se apoya su mente en el momento en que profesa el actualismo. Al fin y al cabo la mente no es sino lo que piensa, es decir, la sucesión de sus pensamientos como despliegue progresivo del mismo acto. De hecho, por cuanta fractura se quiera establecer entre un momento y otro del pensamiento gentiliano, cada uno surge del inmediatamente anterior, que desarrolla y corrige, aunque sea de modo radical. En suma, el riesgo denunciado por Sasso no es sino deformación del método (que no hay duda de que puede suceder y ha sucedido).

5. H. SILTON HARRIS, «Fichte e Gentile», *Giornale critico della filosofia italiana*, 1964, pp. 557-578; que nosotros citaremos por su reimpresión en AA.VV, *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. XI, Sansoni, Florencia, 1966, pp. 147-170. El otro principal referente son las páginas dedicadas a Gentile (pp. 156-160) de A. MASULLO, «Il pensiero di Fichte nella cultura italiana», *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli*, 1984, pp. 149-170, donde confirma la tesis de Harris.

Es más, Harris ha documentado ampliamente que la interpretación que Gentile hace de Fichte es idéntica a la que ya había ofrecido Spaventa; y que de Fichte no toma más que la exigencia de concebir la filosofía como una «doctrina del saber» que identifique lógica y metafísica. De esa manera, la presunta semejanza entre sus respectivas respuestas a este problema común es solo aparente. Para Fichte, el objeto es puesto por el sujeto como distinto y *otro* del sujeto, por lo que concibe el conocimiento como la *superación* de esa alteridad... *insuperable*. En cambio, Gentile insiste en la unidad *ya realizada*, actual, de objeto y sujeto. Para Gentile, el objeto es un aspecto del sujeto, por lo que el conocimiento del objeto consiste en una toma de conciencia de sí mismo, es decir, en la autoconciencia. Son planteamientos que nada tienen que ver entre ellos: alteridad insuperable para Fichte; autoconciencia irrealizable en plenitud para Gentile.

Si Gentile no profundizó en Fichte más allá de cuanto había hecho Spaventa ni vio en su idealismo una respuesta adecuada al problema del conocimiento, no es en Fichte donde encontraremos el origen de la individualidad filosófica de Gentile. La *especificidad* de su personalidad filosófica debe ser un elemento *nuevo* respecto a los precedentes miembros de la tradición idealista.

Otra tesis que, en cierto modo, ha intentado responder al problema que nos planteamos es la de quien ha visto en el libro sobre *La filosofía di Marx* y, en especial, en el ensayo *La filosofía de la praxis*, la teorización de la dialéctica actualista, «piedra angular» del actualismo. Tras su primera edición en 1899⁶, el libro cayó en el olvido hasta 1937, cuando por petición de algunos alumnos, Gentile decidió reimprimirlo escribiendo en una nota preliminar:

Releyendo el libro he vuelto a oír aquí y allí voces que nunca se han apagado en mí y alguna cosa fundamental en la que aún me reconozco y en la que otros, quizás mejor que yo, podrán reconocer las primeras semillas de pensamientos madurados más tarde⁷.

6. Componían el libro (Pisa, Spuerri 1899) dos estudios. El primero, *Una crítica del materialismo storico*, había aparecido en 1897 como artículo de revista; el segundo, *La filosofía della prassi*, mucho más largo, era de nueva publicación. El segundo estudio ha sido traducido al español como G. GENTILE, «La filosofía de la praxis» (trad. de Miguel Candiotti), *Políticas de la memoria*, 16, 2015-2016, pp. 179-219. El mismo traductor ha preparado para la editorial Guillermo Escobar una edición española del libro completo, aún en prensa, que incluye varios estudios críticos y la correspondencia de Gentile con Croce, Labriola y Sorel en torno a la obra.

7. G. GENTILE, *La filosofía di Marx*, Le Lettere 2003, Florencia, p. 10.

El primero que emprendió esta tarea fue su discípulo Ugo Spirito⁸. Aun reconociendo que cuanto Gentile acepta de Marx se encuentra ya en Hegel, sostiene que el estudio de Marx dio a Gentile el criterio para reconocer en el Hegel histórico al «verdadero Hegel», que es antecedente del actualismo. La tesis de Spirito fue ampliada por Antimo Negri⁹. En línea con Spirito, Negri sostiene que Gentile tomó de la filosofía marxiana de la praxis «el nervio especulativo indispensable a la reforma de la dialéctica hegeliana, que es la espina dorsal del actualismo»¹⁰; y, comparando el actualismo con el marxismo, encuentra diversos paralelismos entre el sentimiento gentiliano y la praxis sensitiva de Marx, así como huellas marxianas en la obra póstuma de Gentile sobre *La genesi e struttura della società*. De esa manera, concluye que «sin la praxis marxiana, es decir, sin el particular momento de la interpretación de Hegel representado por Marx, no se habría llegado al descubrimiento del acto [puro del actualismo]»¹¹. Por último, cabe destacar la posición de Augusto Del Noce, que llevó la tesis a extremos evidentemente excesivos afirmando que «la reforma de la dialéctica coincide con la filosofía de la praxis disociada del materialismo»¹².

Esta tesis fue duramente combatida por Gennaro Sasso, que incidió sobre el carácter ateorético de los motivos que llevaron a Gentile a escribir sus estudios sobre Marx¹³. Ciertamente, Sasso reconoce que en esta obra de juven-

8. U. SPIRITO, «Gentile e Marx», *Giornale critico della filosofia italiana*, 1947, pp. 145-166, que citamos por su reimpresión en AA.VV., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. I., Sansoni, Florenci, 1948, pp. 311-334.

9. A. NEGRI, *Attualismo e marxismo*, en AA.VV., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. IX, Sansoni, Florencia, 1961, pp. 219-274.

10. *Ibi*, p. 221 nota.

11. *Ibi*, p. 250.

12. A. DEL NOCE, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bolonia, 1990, p. 76.

13. G. SASSO, «Gli scritti di Gentile su Marx», *La Cultura*, 1997, pp. 33-82. De hecho, tras este artículo apenas se ha vuelto a proponer la tesis de Spirito. Una extravagante excepción es el libro de DIEGO FUSARO, recientemente traducido al español como *Giovanni Gentile. El actualismo como filosofía de la acción*, trad. de Michela Ferrante Lavín, Alicante, EAS, 2022. En él se afirma que «el actualismo se configura como una reforma de la praxis de la dialéctica hegeliana realizada retomando el idealismo práctico de Fichte mediado por la comparación con la filosofía de la praxis marxiana» (p. 10). Sin embargo, el libro de Fusaro no aporta ninguna novedad al debate. Su interpretación del Marx de Gentile es una recomposición de los textos ya citados, que mezcla con el supuesto regreso a Fichte. Lo más sorprendente es que se apoya en los trabajos de Harris y Masullo, que —como hemos visto— niegan que el actualismo sea un regreso a Fichte, al que asignan un papel más que secundario en la génesis del actualismo. La restante argumentación de Fusaro no es sino una

tud se encuentra la primera expresión de la concepción idealista que años más tarde dará lugar al actualismo. Sin embargo, se trata de una concepción que Gentile había conquistado redactando su tesina sobre *Rosmini e Gioberti*. Ahora bien, «advirtiendo –añade Sasso– su carácter esotérico, o sea de escuela [de la tesina], tal que, menos a Jaja y a otros pocos, el marco teórico a nadie habría resultado accesible», Gentile sintió la «necesidad de salir al descubierto» y hablar de Hegel a través del «tema de moda», es decir, de Marx¹⁴. De hecho, el marxismo que Gentile conoce es, en realidad, la interpretación de Labriola, un discípulo heterodoxo de Spaventa, y su discusión se desarrolla fundamentalmente en diálogo con él y con Croce.

Por todo ello, Sasso concluye que se trata más bien de un trabajo que más que contribuir al debate marxista, «mira a acotar y marcar distancias, y a establecer fidelidades e infidelidades, a aclarar una vez por todas cuál es el auténtico magisterio hegeliano» transmitido por Spaventa¹⁵. En efecto, quien lee la obra de Gentile queda sorprendido por el amplio espacio que recibe la discusión de problemas ajenos a Marx y completamente internos a la tradición idealista en la que se acababa de iniciar el joven filósofo. Hasta el punto de que la obra se cierra con una invitación no a la difusión de Marx, sino de Hegel: «Si algunas de las más importantes ideas del hegelianismo pueden penetrar en las mentes por el encanto del nombre de Marx: ¡buena suerte también al “marxismo”!»¹⁶. El interés especulativo del joven Gentile no está dirigido a Marx, nacido del «hegelianismo degenerante de la izquierda»¹⁷, sino a la clarificación de la tradición idealista.

Eso no quita que se puedan encontrar paralelismos entre algunas tesis de Marx y del actualismo, como pretende encontrar Negri. Pero se trata de un problema ajeno a la búsqueda de la especificidad filosófica de Gentile. Ese tipo de investigaciones pueden quizás, si están fundamentadas en sólidos argumentos filológicos, arrojar luz sobre la génesis de determinadas tesis de una filosofía, pero no sobre el origen de la especificidad de esa filosofía. A lo cual

recopilación de citas de Gentile, donde el autor encuentra paralelismos con Marx. Pero como señalamos a continuación, ese tipo de comparaciones, desligadas de un serio estudio filológico que reconstruya la génesis concreta de las fórmulas usadas, no hacen sino comparar *nomina nuda* y no aportan nada al problema de la influencia de Marx sobre Gentile.

14. G. SASSO, «Gli scritti di Gentile su Marx», *La Cultura*, 1997, p. 78.

15. G. SASSO, «Gli scritti di Gentile su Marx», *La Cultura*, 1997, p. 77.

16. G. GENTILE, *La filosofia de la praxis*, cit. p. 219.

17. G. GENTILE, *La filosofia de la praxis*, cit., p. 181.

se añade la dificultad propia de las comparaciones entre filosofías. Sin perjuicio del estudio de Negri, que no entramos a valorar, cabe recordar que el contenido conceptual de las fórmulas queda determinado por la tradición en la que se insertan, por lo que un acuerdo verbal entre filosofías de tradiciones ajenas corre el riesgo de ser en realidad una correspondencia de *nomina nuda*.

Por último, no se debe pasar por alto el proceso que llevó al joven Gentile a reconocer en Marx ese concepto de praxis que ciertamente es germen del actualismo. No es difícil ver que, antes de enfrentarse al marxismo (que – insistimos – son en realidad fundamentalmente los escritos de Labriola), Gentile ya poseía el concepto de praxis que defiende. Poco después de haber concluido su obra, y discutiendo con Croce sobre ella, Gentile resume eficazmente su tesis afirmando que «el concepto de espíritu humano, tal como se encuentra por primera vez en Vico, luego maduró plenamente en Hegel, y se encuentra claramente en el mismo Marx»¹⁸.

En efecto, la obra de Gentile abría su exposición del concepto de praxis señalando que es un «concepto nuevo para el materialismo, pero para el idealismo es tan viejo como el idealismo mismo»¹⁹. Hasta el punto de verlo afirmado por primera vez en «la mayéutica de Sócrates». Y el joven filósofo precisa que «nuestro Vico, al que se suele ensalzar únicamente como fundador de la filosofía de la historia, vio muy adentro en esta materia. Y en este concepto del conocimiento como praxis reside toda la razón de su crítica inexorable contra Descartes». Y a continuación pasa a exponer el principio del *verum factum* parafraseando partes del *De antiquissima*, para concluir que «en Marx cambia el principio del obrar, y, en vez de las modificaciones de la mente, la raíz de la historia son las necesidades del individuo como ser social. Pero el concepto que invoca de praxis es el mismo». Dejando de lado ahora la referencia a Vico, se confirma que, como ya había señalado Sasso, Gentile se acerca a Marx poseyendo ya una propia concepción de lo que es el idealismo y de cómo se debe interpretar a Hegel; y leyendo a Marx lo único que hace es defender sus posiciones, ensalzando a Marx en los consensos y rechazándolo en los disensos.

Aunque el propio texto no deja lugar a dudas, podemos citar unos apuntes personales de madurez donde Gentile reitera esta misma idea:

18. Carta de G. a C., 30/06/1899, en B. CROCE & G. GENTILE, *Carteggio I (1896-1900)*, Nino Aragno Editore, Turín, 2014, p. 259.

19. G. GENTILE, *La filosofía de la praxis*, pp. 186-189. Todas las citas que siguen son de esas páginas.

La inversión [de la filosofía de Hegel] no es esa de la que Marx presumía (que, aun así, aludía a una verdad oscuramente advertida). [...] Hegel divide la esencia de la existencia. [...] En cambio, el principio del actualismo es la unidad de esencia y existencia, el individuo (no pensado, sino puesto, pensante, autopuesto), cuya esencia no es experiencia o intuición, sino autoconstrucción (*cogito ergo sum, verum ipsum factum*)²⁰.

Una vez más, no en Marx, sino en el *De antiquissima* está –según Gentile– la clave para entender correctamente a Hegel. ¿Qué decir entonces de la nota con la que Gentile presentó la nueva edición de su obra en 1937? Que efectivamente la obra contiene las semillas de pensamientos madurados más tarde, pero el origen de esas semillas no es Marx, aunque las exponga tomando posición en el tema que entonces era de mayor actualidad.

En suma, las indagaciones precedentes no parecen haber contribuido a nuestra investigación más que indicándonos el camino que no se debe seguir. Como ya hemos señalado, la respuesta a nuestro problema no puede encontrarse sino en los problemas internos a la tradición en la que Gentile quiso encauzar su pensamiento.

3. UNA NUEVA TRADICIÓN FILOSÓFICA

Por su particular concepción de la filosofía como historia de la filosofía, el propio Gentile ha sido el primero que ha señalado los antecedentes históricos de su pensamiento. En un primer momento, insistió con mayor énfasis en su dependencia de Spaventa, tanto de su filosofía como de su reconstrucción histórica de la filosofía moderna. Y así queda reflejado en su polémica abierta con Croce de 1913. Sin embargo, con el paso de los años, Gentile fue tomando mayor conciencia de los cambios que el actualismo introducía respecto a la interpretación spaventiana de la historia de la filosofía moderna. Lo cual equivalía a reconfigurar los precedentes históricos del actualismo. Estos ya no eran los filósofos modernos, *tal como los había interpretado Spaventa*, sino la historia de la filosofía *tal como el actualismo la entendía*. Y así, en 1931, declara que

La filosofía actualista se conecta históricamente con la filosofía alemana desde Kant hasta Hegel, directamente y a través de los seguido-

20. G. GENTILE, *Inediti sulla morte e l'immortalità*, Le Lettere, Florencia 2020, p. 124. La fecha exacta es incierta. El editor señala que lo más probable es que sea de 1942, siendo totalmente seguro que es posterior a 1937 (pp. 12-13).

res, expositores y críticos que los pensadores alemanes de ese periodo tuvieron en Italia durante el siglo XIX. Pero se conecta también con la filosofía italiana del Renacimiento (Telesio, Bruno, Campanella), con el gran filósofo napolitano Giambattista Vico, y con los renovadores del pensamiento especulativo italiano de la edad de la Unificación italiana: Galluppi, Rosmini y Gioberti²¹.

En esta reflexión madura que Gentile hace sobre los presupuestos históricos del actualismo, emerge con fuerza la particular insistencia sobre la *italianidad* de los mismos. De hecho, no debe pasarse por alto la insistencia sobre la *mediación* de los intérpretes italianos en su conocimiento del idealismo alemán. Esta misma conciencia de la *italianidad* de su filosofía es la que había motivado el bautizo de su revista como *Giornale critico della filosofia italiana*. «La filosofía –escribía en el proemio–, al igual que la poesía, es personalidad: no construcción sobre la base de una personalidad preexistente, sino actuación de una personalidad libre y original». Y, por eso, «así como, en general, no sabemos concebir filosofía que no sea historia de la filosofía, para nosotros italianos no vemos otra posible filosofía más que la historia de nuestra filosofía»²².

Lejos de ser esto una revisión autobiográfica *a posteriori*, vemos que desde sus más remotos inicios, concibió la «actuación de su personalidad filosófica» como profundización en la historia de la filosofía italiana. Así lo anunciaba en la carta que acompañaba la copia de su tesina que regaló a Labriola: «Es el primero de tres libros histórico-críticos que espero haber publicado durante el próximo año sobre la filosofía italiana desde Vico en adelante, con el fin de mostrarme, con plena conciencia histórica, el camino a seguir en los estudios de filosofía teórica»²³. Nótese: «con el fin de mostrarse a sí mismo el camino a seguir».

En ese sentido, podemos considerar al actualismo como la *italianización del idealismo*, es decir, como la instauración de una escuela o tradición filosófica por sí estante y autónoma respecto al idealismo alemán. Ciertamente Kant, Fichte y Hegel son miembros históricos de esa tradición, pero no en cuanto tales, sino *según fueron interpretados por Spaventa*. Para Spaventa,

21. G. GENTILE, *Introduzione alla filosofia*, Sansoni, Florencia, 1958 cap. II, § 1, p. 18.

22. G. GENTILE, «Proemio al “Giornale critico della filosofia italiana” (1920)», *Giornale critico della filosofia italiana*, 2013/1, p. 172.

23. Carta de Gentile a Labriola del 15/11/1898, en G. GENTILE, *La filosofia di Marx*, cit., p. 270.

los idealistas alemanes fueron autores vivos a cuya comprensión dedicó enormes esfuerzos. En cambio, para Jaja, los filósofos alemanes son la reconstrucción que de ellos había hecho Spaventa. Por eso, coincido en que, con Jaja, «el “hegelianismo” italiano se separa definitivamente de la interpretación de Hegel»²⁴. A diferencia de los “hegelianos napolitanos” de mediados del XIX, a partir de Jaja, más que de “hegelianismo” italiano sería más oportuno hablar de *idealismo italiano*. Donde nótese que, en la primera expresión, la caracterización nacional es más bien extrínseca; mientras que, a partir de Jaja, la italianidad deviene carácter esencial del idealismo.

En un texto contemporáneo al citado proemio del *Giornale critico della filosofia italiana*, Gentile se demuestra consciente de la fractura de esta nueva tradición filosófica respecto al idealismo alemán y, en particular, respecto a Hegel:

Spaventa trabajó siempre por un concepto filosófico de la vida, positivo y que fuese a la vez filosofía y religión. [...] Tal fue la filosofía inmanentista inaugurada por Spaventa, la cual no fue ni panteísmo ni hegelianismo, si con este nombre se designa a la filosofía formulada por Hegel; y es filosofía para la que trabajan hoy en Italia cuantos viven en su tiempo²⁵.

Como hemos visto, en 1899, Gentile auguraba la difusión del «hegelianismo» bajo la veste del «marxismo». En cambio, en 1920, tras haber dado vida al actualismo, Gentile toma conciencia de la novedad de su filosofía y de la tradición en la que se inserta, y rechaza la denominación de hegelianismo para reconocerse como continuación de la filosofía *inaugurada* por Spaventa, no por Hegel.

Ahora bien, este cambio en el modo de remitirse a los autores alemanes ya se encontraba en Jaja desde antes de su encuentro con Gentile, como documenta la conocida carta que Jaja escribió a Croce el 31 de mayo de 1892. En

24. Se trata de una tesis ya afirmada por A. GUZZO-A. PLEBE, *Gli hegeliani d'Italia*, Turín, SEI 1953, p. 76, y largamente desarrollada por C. BONOMO, *La prima formazione del pensiero filosofico di Giovanni Gentile*, Sansoni, Florencia, 1972, pp. 65-111 y, sobre todo, pp. 70-83. La tesis ha sido defendida también por A. MASULLO, «Il pensiero di Fichte nella cultura italiana», *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli*, 1984, pp. 156-157, que de este modo explica el desinterés de Gentile por Fichte. Acertadamente, Masullo señala que la recuperación de Spaventa por parte de Gentile depende de una «precisa elección teórica y político-cultural».

25. G. GENTILE, *Prefazione* a la segunda edición de *Bertrando Spaventa* (1920), en ID., *Bertrando Spaventa*, Le Lettere, Florencia, 2001, p. 9.

ella, la tesis de Spaventa de que, con Rosmini y Gioberti, el pensamiento italiano había llegado a las mismas conclusiones que Kant y Hegel, adquiere un aspecto nuevo:

A mí no me importa Hegel, su persona, su hombre, sus particulares libros. Me importan las grandes líneas de su doctrina [...]. Las grandes líneas de su doctrina me enamoran, me llenan, me las encuentro todos los días bajo el lápiz, sobre la cátedra; [...] Y no es cierto que yo las tome de él o de otros; son mías, las siento como cosa mía, como parte vital de mí mismo. Y sin embargo, están en él, en sus libros, en los libros de mis amados y llorados Spaventa, De Meis, Fiorentino, y antes que en ellos yo las veo palpar y moverse en las geniales y grandes intuiciones de Giordano Bruno, en el pensamiento creador de la *Ciencia nueva* de Vico. Y luego, otra vez, son mías, brotan de la parte más íntima y profunda de mí mismo²⁶.

Para Jaja, ya no importan los nombres concretos, la concreción histórica de los pensadores. Por eso, «la nueva tradición ya no es hegelianismo, si con este nombre se designa a la filosofía formulada por Hegel». Lo sustancial de Bruno, Vico y Hegel, se encuentra de igual manera en los hegelianos italianos del XIX. Ahora bien, si desde el punto de vista historiográfico, se trata ciertamente de una generalización superficial, desde el punto de vista teórico constituye la fundación de una nueva tradición filosófica. Es decir, esta generalización es consecuencia de la concepción de un gran problema filosófico, con su correspondiente solución. Ése es precisamente el problema que Jaja entrega a Gentile encargándole estudiar a Rosmini y Gioberti para su tesina: «La cuestión que te he dado a tratar es suma; no hay otra igual en la vida mental. De este tipo de cuestiones no hay más que una. Ella ha ocupado las mentes más excelsas del pasado, y no dejará de atraer, con ardor destinado siempre a ser ignorado por la multitud, las mejores mentes del futuro»²⁷. Jaja es el verdadero iniciador de esta nueva tradición idealista, que reconoce en Spaventa su primer origen.

Gentile hará propio el problema único y eterno de Jaja, y se servirá de él para juzgar a cada filósofo y colocarlo en la marcha histórica del espíritu que

26. Carta de Jaja a Croce del 31 de mayo de 1892, recogida por E. GARIN en *Introduzione* a G. GENTILE, *Storia della filosofia*, Sansoni, Florencia, 1969, p. XX. Es claro, entonces, que la interpretación que Gentile hace de Spaventa está en línea con el magisterio y la lectura de su maestro.

27. J. a G. 5 de nov. de 1896, G. GENTILE & D. JAJA, *Carteggio*, Sansoni, Florencia, 1969, pp. 17-18.

culmina en el actualismo. La posición asignada a cada pensador dependerá de la conciencia y precisión con la que formuló y resolvió el problema filosófico. Ahora bien, se trata de una tradición *italiana*, pues Jaja y Gentile, filósofos italianos, la continúan según se ha asentado en Italia a través de Rosmini, Gioberti y, sobre todo, Spaventa. A su vez, la italianidad de la tradición obtiene ulterior confirmación en la interpretación spaventiana que pone el origen último del problema en el Humanismo y en el Renacimiento.

En este sentido, afirmamos que las fuentes de Gentile son todas italianas; siendo las principales, según el pasaje citado, Spaventa, Telesio, Bruno, Campanella, Vico, Galluppi, Rosmini y Gioberti. Los idealistas alemanes se encuentran entre sus fuentes solo en la medida en que son elementos de la personalidad filosófica de Spaventa, es decir, no el Hegel histórico, sino el Hegel que vive en la personalidad *italiana* de Spaventa, es decir, un Hegel *italianizado*. Y, por eso, a diferencia de Spaventa, Gentile no dedica ningún trabajo estrictamente historiográfico a los filósofos alemanes. «Salvo pocas excepciones –la mayoría en calidad de editor o comentador [...]–, Gentile fue historiador de la filosofía italiana»²⁸. Para Gentile, la comprensión de los idealistas alemanes está implícita en la comprensión de la filosofía de Spaventa.

Esta fractura con la tradición estrictamente alemana, queda particularmente de manifiesto en las filosofías que derivaron del actualismo. Los problemas que estas filosofías abordaron, manteniéndose más o menos fieles al idealismo, son ya ajenos al Hegel histórico. Ciertamente en la tradición alemana encuentran su origen remoto, pero los problemas que afrontan nacen directamente de la reflexión de Gentile y de su reformulación del idealismo: la relación entre logos abstracto y concreto, relación entre sujeto empírico y sujeto trascendental, inmanencia y trascendencia, trascendentalidad de la unidad de la experiencia, oposición de objeto y sujeto, religiosidad y catolicidad del idealismo, el concepto de arte como forma pura, metodología de la historia de la filosofía, unidad y diferencia de filosofía e historia, etc.²⁹.

28. A. SAVORELLI, *Gentile storico della filosofia italiana*, en ID., *L'aurea catena. Saggi sulla storiografia filosofica dell'idealismo italiano*, Le Lettere, Florencia, 2003, p. 202.

29. Estudio insuperado sobre las filosofías que nacieron a raíz del actualismo sigue siendo la obra de A. NEGRI, *Giovanni Gentile. 2/Sviluppi e incidenza dell'attualismo*, La Nuova Italia Editrice, Florencia, 1975.

4. VICO, ESTANDARTE DEL IDEALISMO ITALIANO

En suma, para Gentile, «filosofar no es colocarse por encima de la historia, sino más bien continuarla, no dejando el pasado detrás de nosotros, sino recogiendo todo, absorbiéndolo y haciéndolo vivir en la propia conciencia. Filosofar es actuar, no rompiendo con el pasado, sino mostrando el valor del pasado y reavivándolo en el presente»³⁰.

¿Y cuál es el pasado que Gentile siente suyo? No hay duda: la continua historia de la filosofía que iniciaron los renacentistas italianos, desarrollaron los filósofos europeos y culminaron los filósofos italianos del s. XIX. O dicho en breve, la tradición filosófica que culmina en Bertrando Spaventa. Desde sus años universitarios hasta su muerte, Gentile estuvo convencido de que «todo el movimiento del pensamiento italiano posterior al autor de la *Ciencia nueva* converge en la especulación y en la crítica de Spaventa»³¹. Ahora bien, no se debe olvidar la mediación de Donato Jaja. Gentile no se insertó en esta tradición *directamente* a través de Spaventa. Su vestíbulo fue el magisterio de Jaja.

Sin entrar ahora en todas las precisiones que requeriría la cuestión, baste señalar que la aportación principal de la mediación de Jaja fue de carácter *formal*. Jaja transmitió a Gentile un determinado modo de interpretar la filosofía spaventiana, es decir, determinó la disposición de Gentile hacia la filosofía en general y hacia la filosofía de Spaventa en particular³². Esta particular orienta-

30. G. GENTILE, «Proemio al “Giornale critico della filosofia italiana” (1920)», *Giornale critico della filosofia italiana*, 2013/1, p. 172.

31. G. GENTILE, *Pel concorso alla cattedra di Storia della filosofia nella R. Università di Palermo*, Trani, Tip. Vecchi 1904, citado por V.A. BELLEZZA, *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. III *Bibliografia degli scritti di Giovanni Gentile*, Florencia, Sansoni, 1950 p. 40 n° 75. Y otra vez, en 1944, afirmaría que Vico, «incluso después de la doble edición de sus obras completas llevada a cabo por Giuseppe Ferrari en vísperas y tras el 1848, debía esperar quien lo descubriese y críticamente desvelase su pensamiento: lo cual hicieron dos insignes historiadores napolitanos, Bertrando Spaventa y Francesco De Sanctis» (*Giambattista Vico nel secondo centenario della morte*, en ID., *Studi vichiani*, Sansoni, Florencia, 1968, p. 408).

32. Por razones de espacio, no nos es posible abordar aquí el problema en toda su extensión, por lo que me permito remitir a mi otro trabajo «Vico en la formación pisana de Gentile», *Cuadernos sobre Vico*, 36 (2022), pp. 169-193. De todas formas, no está de más señalar que se trata de algo generalmente reconocido, aunque no siempre de igual manera ni con la misma fuerza. El primer estudio sistemático sobre la importancia de la docencia de Jaja en la formación intelectual de Gentile fue la ya citada obra de C. BONOMO, *La prima formazione del pensiero filosofico di Giovanni Gentile*, la cual ha quedado fundamentalmente insuperada y sin los desarrollos que él mismo indicaba que era necesario realizar. Otro importante estudio es el de A. SAVORELLI, «Gentile e Jaja», *Giornale critico della filosofia italiana*, 1995, pp. 42-67, que tiende a disminuir la

ción tuvo tres consecuencias fundamentales. En primer lugar, la identificación de la historiografía “oficial” del idealismo italiano en las lecciones de filosofía impartidas por Spaventa en 1861 en la Universidad de Nápoles³³. En concreto, para la interpretación de Vico resultó determinante, pues provocó que Gentile ignorase los estudios que más tarde Spaventa haría de Vico en relación al positivismo³⁴. En segundo lugar, «una inversión de perspectiva», a saber, la italianización del idealismo alemán de la que venimos hablando: «Mientras que Spaventa había invitado a mirar fuera de los confines nacionales, Gentile insiste, desde su juventud, en la necesidad de retomar y fortalecer la tradición nacional volviendo a Gioberti» y a los grandes filósofos italianos³⁵. Para Jaja y Gentile, el valor de la filosofía italiana no está en haber llegado a las mismas conclusiones que la filosofía europea, sino que tiene valor por sí misma.

Por último, la selección y reinterpretación en clave patriota de la historiografía spaventiana operada por Jaja tuvo como consecuencia la exaltación de Vico como fuente privilegiada para la comprensión del idealismo. En sus lecciones, Spaventa había presentado a Vico como el punto de llegada de la especulación iniciada por el humanismo. Según Spaventa, Vico es el primero que concibe el concepto central del idealismo, el concepto de unidad del espíritu como desarrollo: «Es el *nuevo* concepto, que, más o menos expresamente, consciente o inconscientemente, es el alma de toda la *Ciencia nueva*: e el *gran valor* de Vico». La filosofía europea posterior se rige por ese mismo concepto. A Vico solo «le falta la *claridad* del desarrollo». Ahora bien, «la

importancia de la aportación de Jaja. Savorelli muestra, con una exposición difícilmente criticable, las sustanciales y opuestas diferencias de *contenido* entre las filosofías de Jaja y Gentile. Sin embargo, no por ello pienso que se deba relegar, o excluir, a Jaja de los elementos de la formación de la mente de Gentile. La aportación de Jaja a la mente de Gentile fue, como hemos señalado, principalmente de *forma*, es decir, le dejó en herencia un problema y los instrumentos para resolverlo. Un juicio más semejante al nuestro es el de E. GARIN: «Más que una indicación de método, Gentile tomó de Jaja la pasión especulativa y un conjunto de problemas [...]. De él recibió, sobre todo, el sentido vivo del pensamiento que es nosotros mismos y que está vivo en todos los pensadores» (*Introduzione*, en G. GENTILE, *Storia della filosofia italiana*, cit., pp. XX-XXI).

33. Que Gentile editó como B. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, Laterza, Bari, 1908. Desde entonces es el título por el que son conocidas. Para una edición más reciente cfr. B. SPAVENTA, *Opere*, Bompiani, Milán, 2008, pp. 1161-1472.

34. Cfr. A. SAVORELLI, *L'altro Vico di Spaventa*, en ID., *L'aurea catena*, cit., pp. 103-126. Donde se afirma que «el Vico de la lección VI de la *Filosofía italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* y casi solo éste, es el Vico de Spaventa que será recuperado por Gentile» (cfr. pp. 107-108).

35. G. TURI, *Giovanni Gentile. Una biografia*, Giunti, Florencia, 1995, p. 81.

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»³⁶.

Jaja queda fascinado por el puesto histórico-especulativo que Spaventa concede a Vico en la historia de la filosofía moderna, lo cual lo lleva a ensalzar su figura y convertirlo en “estandarte” del nuevo idealismo italiano³⁷. Aun así, no parece que Jaja haya profundizado particularmente en el pensamiento de Vico más allá de los estudios de Spaventa. Y, aparte quizás de su concepto de mente trascendental (del que se podría buscar una filiación en la providencia de Vico), no parece que la filosofía viquiana haya supuesto una aportación particularmente original a su pensamiento.

Gentile acoge este encumbramiento de Vico. Por eso, en la introducción a su tesina, en 1898, escribe que «Vico por sí solo sería suficiente para representar dignamente, en el general progreso del pensamiento especulativo, la actividad del pueblo italiano»³⁸. A partir de ese momento, el encumbramiento de Vico será constante hasta el día de su muerte, como queda reflejado en su conmemoración del segundo centenario de la muerte de Vico, celebrada pocos meses antes de la propia y en la que solemnemente declara que «Vico es el centro de todo el pensamiento italiano. Resume el pasado y, profundizando sus principios, anticipa el futuro»³⁹. Ahora bien, como hemos visto, «el pensamiento italiano» es para Gentile «su historia», es decir, «su filosofía». En suma, Gentile, en línea con su maestro, toma a Vico como estandarte del nuevo idealismo italiano, pero resulta ineludible preguntarse: ¿fue este uso de Vico un mero símbolo o tuvo consecuencias efectivas en su filosofía?

5. VICO Y LAS DOS CARAS DEL ACTUALISMO

Para buscar la efectiva aportación de la lectura de Vico a la personalidad filosófica del joven Gentile, debemos recurrir al método antes señalado: cribar

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

37. Lo cual, como oportunamente ha señalado A. Savorelli (*L'altro Vico di Spaventa*, cit., p. 109), técnicamente es un modo erróneo de leer la teoría spaventiana de la circulación. El error se debe a no haber reconstruido adecuadamente la génesis de dicha teoría ni, por tanto, haber comprendido lo forzada que había sido la inserción de Vico en ella.

38. G. GENTILE, *Rosmini e Gioberti*, Sansoni, Florencia, 1955, p. IX. Por otra parte, las referencias a Vico en la tesina demuestra que había leído las lecciones de Spaventa.

39. GENTILE, *Vico nel secondo centenario della morte* (1944), p. 415. Es una tesis constante de su pensamiento.

sus textos juveniles a través de la expresión genuina de su personalidad filosófica, es decir, a la luz de sus textos de madurez.

Concluyendo el segundo volumen del *Sistema di logica*, en 1923, Gentile distingue dos momentos del filosofar⁴⁰. «La jornada de la filosofía –escribe– no puede comenzar sino conquistando el punto desde el cual el espíritu puede tener conciencia viva de sí mismo y ver la espiritualidad de todo lo real». Es el momento *negativo* del acto cognitivo, que niega toda realidad que sea concebida como presupuesto suyo, es decir, «combate todas las formas de naturalismo». «Esta negatividad originaria» del acto cognitivo es «el principio de la filosofía como *Teoría general del espíritu*», obra que Gentile había publicado en 1916. Ahora bien, ese mismo acto puede ser aprehendido «en su concreto y positivo actuarse, en su ley, en su verdad, mediante la *Lógica*». Por tanto, «Teoría general del espíritu y Lógica son dos caras de la misma filosofía: una mira a lo negativo; la otra, a lo positivo. La primera es como el volver del espíritu del mundo, en el que está inmediatamente distraído, a sí mismo; y la segunda es el proceder del espíritu desde sí mismo a sí mismo», en un proceso que genera e incluye dentro de sí al mundo.

En suma, el actualismo consta de dos momentos. Uno primero *gnoseológico*, que muestra «la subjetividad de toda realidad», es decir, que demuestra que todas las cosas subsisten en Dios (el acto trascendental de conocimiento) como pensados; y un segundo momento *metafísico*, que explica cómo Dios, pensándose a sí mismo, engendra dentro de sí y a partir de sí el mundo⁴¹.

Un año antes de publicar esta obra, en sus lecciones de pedagogía, Gentile había reconstruido la evolución del problema metafísico-gnoseológico desde el Renacimiento hasta Vico, quedando recogida en la publicación escolarística *La pedagogia di Giambattista Vico*. Se trata de un texto que ha pasado inad-

40. G. GENTILE, *Sistema di logica*, Le Lettere, Florencia, 2003, vol. 2, Epilogo, cap. II, § 4. Todas las citas que siguen están tomadas de la p. 369.

41. No es difícil ver las semejanzas con el neoplatonismo renacentista. De hecho, en el pasaje antes citado, el mismo Gentile reconoce su dependencia de Telesio, Bruno y Campanella. Ahora bien, no se debe olvidar que, a diferencia del Dios neoplatónico, el Dios actualista es *sujeto*, es nuestro acto mismo de conocimiento; diferencia sobre la que ha insistido S. HARRIS (*Fichte e Gentile*, cit., pp. 168-169). Por otro lado, la estrecha relación que Gentile establece entre el renacimiento y Vico abre una línea de investigación en la comprensión de la génesis del concepto actualista de Dios y de la influencia de Vico en él, que encuentra fundamentación en el presente trabajo pero que lo trasciende. Puede servir de punto de partida mi otro trabajo *Gentile interprete delle Orazioni inaugurali di Vico* (en prensa).

vertido porque no ha sido reeditado hasta el 2001⁴². En estas lecciones, Gentile sostiene que con el Renacimiento se despierta la conciencia de la grandeza del hombre y, con ella, de la dimensión subjetiva de la realidad. De ahí el concepto de Dios, que es todo en todos y vivifica toda la naturaleza. Ahora bien, la subjetividad que ensalza el Renacimiento es una subjetividad abstracta, que –como en Platón– sigue oponiendo el acto de conocimiento al objeto conocido. En el Renacimiento perdura el *naturalismo*, cuya consecuencia es el *panteísmo*. Ahora bien, Gentile encuentra una puerta de escape:

Solo hay una manera de superar esta posición: dándonos cuenta, con Vico, de que lo hecho, para ser cognoscible, no debe ser opuesto al espíritu que lo conoce, y que la causación debe ser el mismo conocimiento, según la fórmula: *verum et factum convertuntur*⁴³.

De esa manera, podremos elevarnos al punto de vista trascendental y darnos cuenta de que la naturaleza, aparentemente anterior a nuestro acto de conocimiento, es, en realidad, producto del mismo, obra nuestra. Ahora bien, de esta manera estaríamos identificando la mente humana con la divina, y eliminaríamos la libertad de la primera. Y ésta debería ser conclusión de Vico –sostiene Gentile–, si no fuese porque

en la *Ciencia nueva*, el hombre ya es considerado, podríamos decir kantianamente, bajo dos aspectos: el empírico y el trascendental. Según el empírico, el hombre es el bruto que solo piensa en saciar su hambre y satisfacer sus sentidos. [...] Pero visto desde dentro, en sus modificaciones, en su devenir espiritual, este bruto es la Providencia misma; es el creador de esa nueva realidad que, vista desde fuera, parece en contradicción con las pasiones, con la voluntad del bruto⁴⁴.

Y, citando el pasaje de la primera oración inaugural que declara al hombre *expressissimum Dei simulacrum*, Gentile concluye que «el motivo fundamental de Vico es la unidad del pensamiento humano con el divino»⁴⁵.

42. Como tercer volumen de la colección de *Raros e inéditos* de las *Obras completas*: G. GENTILE, *La pedagogia di Giambattista Vico*, en ID., *Lezioni di pedagogia*, a cargo de Hervé Cavallera, Le Lettere, Florencia, 2001, pp. 139-187.

43. G. GENTILE, *La pedagogia di Giambattista Vico*, cit., p. 167.

44. G. GENTILE, *La pedagogia di Giambattista Vico*, cit., p. 175.

45. G. GENTILE, *La pedagogia di Giambattista Vico*, cit., p. 175.

Sin entrar a juzgar correcta o incorrecta esta interpretación de Vico, leídos simultáneamente, los dos escritos gentilianos muestran que la idea de tomar a Vico como estandarte del idealismo perduró con eficacia en la mente de Gentile hasta su madurez. Es más, no es difícil darse cuenta de la profundidad de la referencia viquiana. Vico aquí no es puesto genéricamente como vacío símbolo del idealismo italiano. Gentile asocia muy claramente las dos caras del actualismo con dos aspectos fundamentales de la filosofía viquiana, uniendo idealmente, el *De antiquissima* con la *Teoria generale*, y la *Ciencia nueva* con el *Sistema di logica*. Ciertamente queda por ver cuánto efectivamente aportaron las obras viquianas a la composición de las gentilianas, pero el paralelismo es afirmado por Gentile de forma muy clara⁴⁶.

Se podría quizás pensar que Gentile ha establecido el paralelismo a posteriori. Es decir, que primero ha compuesto sus obras, y luego, artificiosamente, presentó su pensamiento en analogía con Vico para perpetuar el símbolo que había heredado de Jaja. Sin embargo, un texto de 1904 parece sugerir más bien lo contrario. A saber, que el doble aspecto del problema metafísico-gnoseológico del actualismo no solo ya estaba operante de forma consciente en la mente de Gentile desde su juventud, sino que además era pensado *a través de Vico*:

En 1744 murió G.B. Vico. Éste había tenido dos profundas intuiciones fundamentales: una en torno a la potencia constructiva del espíritu, por la que anticipó el principio del subjetivismo kantiano; otra, en torno al concepto de lo absoluto como desarrollo en la naturaleza y en el pensamiento, por la que anticipó el principio de la nueva metafísica demostrada por la *Lógica* de Hegel⁴⁷.

46. Aunque, por razones de espacio, no es posible abordar en esta sede el problema de la interpretación gentiliana de Vico, me parece oportuno señalar cómo estas conclusiones arrojan una luz especial sobre ella. La tesis de que entre el *De antiquissima* y la *Ciencia nueva* «hay un paso análogo al que hay entre la *Crítica de la razón pura* de Kant y el idealismo absoluto de Hegel» (*Studi vichiani*, Sansoni, Florencia, 1968, p. 113) cuestiona la vulgata del Gentile que lee a Vico «en función de Hegel» (P. PIOVANI, *Vico senza Hegel*, en *Omaggio a Vico*, Morano, Nápoles, 1968 p. 554). Más correcto quizás sería afirmar que Gentile tiene un determinado concepto de espíritu a partir del cual lee a Vico, Hegel y a los demás filósofos. Ahora bien, la prioridad lógica de sus respectivas interpretaciones de Vico y Hegel depende del origen especulativo de su concepto de idealismo. Y de esta forma el problema de la guía de su interpretación de Vico se desplaza de Hegel a la génesis de su concepto de espíritu. En suma, el juicio de Piovani necesita importantes matices. Incluso en lo que se refiere a la preeminencia lógica de Hegel en la interpretación que Spaventa hace de Vico, pues el Hegel de Spaventa es un Hegel leído a partir de Gioberti.

47. G. GENTILE, *La filosofía in Italia dopo Giambattista Vico* (1904), en ID., *Frammenti di storia della filosofia*, vol. I, a cura di A.H. Cavallera, Le Lettere, Florencia, 1999, p. 103.

La lectura conjunta de estos textos demuestra, en primer lugar, la continuidad del problema filosófico fundamental en la mente de Gentile desde su juventud hasta la madurez. En segundo lugar, demuestra que Gentile fue consciente de ese doble aspecto de su personal problema filosófico y que, conscientemente, buscó resolverlo desarrollando paralelamente las dos líneas de investigación que planteaba: la línea metafísica y la línea gnoseológica. Y por último, el conjunto de nuestro discurso, parece indicar que Vico, ensalzado por Jaja a estandarte del nuevo idealismo, no fue para Gentile un símbolo vacío ni un motivo retórico, sino una fuente privilegiada para saciar sus inquietudes intelectuales. No era un embellecimiento retórico ni orgullo patriótico su afirmación de que «Vico por sí solo sería suficiente para representar dignamente, en el general progreso del pensamiento especulativo, la actividad del pueblo italiano». Gentile estaba realmente convencido de que «Vico es el centro de todo el pensamiento italiano. Resume el pasado y, profundizando en los principios, anticipa el futuro»⁴⁸.

De Jaja, Gentile aprende que el proceso hacia la toma de conciencia de la subjetividad de la realidad, en que consiste la filosofía moderna, alcanza un punto de no retorno en Vico, el cual encuentra la llave maestra para concebir dialécticamente la realidad. En Vico, por tanto, se afirma por primera vez la exigencia de la nueva metafísica, a la que darán vida los idealistas post-kantianos. Ahora bien, de esta manera Vico no solo resume la filosofía anterior a él, sino que, en virtud de la profunda y «profética» conciencia que tiene del concepto axial del idealismo, es a su vez el faro que ilumina el desarrollo de la filosofía posterior⁴⁹.

CONCLUSIÓN

Llegados a este punto, podemos dar por concluida nuestra investigación, pues hemos encontrado el principal elemento que dio forma al aspecto específico y original de la personalidad filosófica de Gentile respecto a la tradición

48. Cfr. notas 38 y 39.

49. Así lo presenta GENTILE, por ejemplo, en *Il concetto della storia della filosofia* (1907), en ID., *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., pp. 114-117. Cfr. mi traducción «El concepto de historia de la filosofía», *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 39/1 (2022), pp. 235-236. Y en 1936 llega a afirmar que la conciencia que Vico tiene del principio que rige el subjetivismo kantiano es incluso más profunda que la del propio Kant (cfr. GENTILE, «Descartes y Vico», *Cuadernos sobre Vico*, 34 (2020), p. 213).

spaventiana en la que se enmarcaba: su personal lectura de Vico. Naturalmente no es el único. *Bonum ex integra causa*. De hecho, como ha emergido de nuestra exposición, la lectura gentiliana de Vico no es algo aislado, sino que es miembro vivo del *corpus* de la tradición idealista italiana. El interés por Vico nace de la filosofía e historiografía spaventianas, mediadas por Jaja, pero su actuación lo lleva a reformar y corregir ambas.

Así pues, en su lectura de Vico, orgánicamente unida al conjunto de la filosofía e historiografía spaventianas, está la clave para guiarnos en la reconstrucción de la génesis del actualismo. ¿Se quiere afirmar por ello que más que neo-hegeliano, Gentile fue neo-viquiano? Creo que ha quedado suficientemente demostrado que este tipo etiquetas poco ayudan en la comprensión de la historia de la filosofía. Al contrario, sirven más bien para difuminar las individuales personalidades filosóficas de cada pensador. Más útil me parece concluir que la filosofía de Gentile se enmarca, según el concreto modo que hemos mostrado en estas páginas, en una tradición filosófica que podemos llamar *idealismo italiano*, y en la que Vico ocupa un papel central; tradición que es idealismo, por su derivación de la filosofía que culmina en Hegel, y es italiana, por la particular dirección e intención que le dio Donato Jaja.

De esta manera hemos puesto las bases para una interpretación de Gentile a partir de Vico, o expresándonos con mayor precisión, a partir de *su* Vico, es decir, a partir de su comprensión de la filosofía de Vico y de sus continuos y progresivos estudios sobre la historia de la filosofía italiana.

Y, por último, queriendo anticipar los primeros pasos que dar en esa dirección, podemos señalar que sus avances teóricos en diálogo con Vico los dio en las páginas ya citadas de *La filosofía de la praxis* (1899), por lo que se refiere al aspecto gnoseológico de su filosofía, y en *La rinascita dell'idealismo* (1903), por lo que se refiere al aspecto metafísico.

ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS Y RESEÑAS

RICCARDO CAPORALI, G.B. Vico, Società Editrice «Il Ponte Vecchio», Cesena, 2023, 574 pp. ISBN: 979-1259781833

Marco Vanzulli
Universidad de Milán-Bicocca

Recopilando su producción sobre Giambattista Vico, Riccardo Caporali ha hecho un gran servicio a los estudiosos de Vico y a aquellos que podrán, gracias a este volumen, acercarse al pensamiento viquiano. La conspicua recopilación que aquí se presenta, publicada en 2023 por la Società Editrice «Il Ponte Vecchio» de Cesena, comprende la producción de Riccardo Caporali sobre la obra del pensador napolitano desde 1982 hasta hoy. Componen el volumen tres partes: en la primera se reproduce integralmente la principal monografía, *Heroes gentium. Sapienza e politica in Vico*, que marca el inicio de la investigación de Caporali sobre Vico y dicta los temas a los que el autor se ha mantenido fiel a lo largo de su vida. La segunda parte, al igual que la tercera, está compuesta por ensayos, «Interpretaciones y discusiones», que se cierra con el estudio *Vico e Spinoza moderni eccentrici*, ensayo que une a los dos autores de Caporali (el tercero es ciertamente Machiavelli, también presente en el volumen que aquí reseñamos). El lector se dará cuenta de cuán arduo es resumir en las páginas de una reseña todos los temas de un libro tan amplio, que incluye una investigación iniciada en los años 80 del siglo pasado. Se trata, pues, de mostrar cuál es, según la opinión de quien escribe, el valor peculiar de los estudios viquianos de Caporali.

La idea que resume la naturaleza más específica y original de la reflexión de Caporali sobre el pensamiento de Vico se encuentra en el título que el autor da a la *Introducción* del volumen: «La fatiga de lo moderno» (*La fatica del moderno*). A lo largo de su investigación, Caporali toma posición con originalidad y agudeza sobre fundamentales cuestiones exegéticas de los estudios viquianos, entre las que se encuentra la continuidad o ruptura entre el Vico metafísico (ya sea el del *De antiquissima* o el del *Derecho universal*) y la *Ciencia nueva* (véase, por ejemplo *Heroes gentium*, pp. 151 e 226) y la *vexata quaestio* de la modernidad o atraso de su pensamiento. La tesis continuista, generalmente defendida por dos líneas interpretativas del pensamiento viquiano que,

durante el siglo XX, se opusieron, la idealista y la católica, es combatida por el autor. Investigando cómo Vico configura el eje sabiduría-política, Caporali señala varias fracturas, aparte de la que encontramos en el *De rebus gestis Antonii Caraphei* (1716), a partir del cual la política ya no estaría regida por la sabiduría, sino que se originaría dentro de un terreno conflictual que, sobre la base de la lección maquiaveliana, de ahí en adelante será primario en la en la reflexión viquiana¹.

Una discontinuidad fundamental es, para Caporali, la que hay entre la estructura teológico-moral-metafísica del *De Uno* y la sistemación de la *Ciencia nueva*, en la que la única ciencia que se configura es la “nueva ciencia”. Se trata de un paso que tiene su propio *incipit* en el mismo *Derecho Universal*. El Vico de Caporali es un pensador *moderno de lo moderno* (ese moderno tan poco tematizado directamente en la *Ciencia nueva*, la obra de la «sabiduría poética», cuyo lexema parece teóricamente irrelevante), que, a partir de un cierto momento, comienza a leer con nuevas categorías políticas también la historia de la Roma arcaica, y por tanto también el mundo bárbaro en cuanto tal. Ninguna nostalgia por el mundo pagano y bárbaro, ningún “simple” humanismo renacentista, «a lo sumo [...] el desencanto, la disociación de la edad de oro, aclarada en su verdadera naturaleza, de civilización robustecida por subordinaciones violentas, por potentes sumisiones personales»².

Es sabido –basta pensar en Machiavelli, que, como se ha dicho, Caporali tiene muy presente–, que, en el pensamiento político moderno, el discurso sobre Roma, más allá de la Roma histórica, se refiere más o menos abiertamente a la contemporaneidad (lo cual se da más explícitamente en Machiavelli que en Vico). La investigación de Caporali ha indicado algo más, a saber, que en Vico es precisamente el paso por la historia romana antigua lo que permite un potente retorno del compromiso civil y de la teoría política en cuanto tal, poniendo «la investigación viquiana al centro de las principales estructuras del mundo moderno»³. Es más, habría sido precisamente la opción romanista lo que permitió a Vico comprender la *superioridad* de las categorías del mundo de la «humanidad desplegada», tesis que Caporali ha desarrollado desde su primera obra, *Heroes gentium*. Por eso, Caporali ha hablado de la emblematicidad de la historia de Roma: *excepcional* en cuanto *regla*, la más cercana al

1. Cfr. *Introducción*, pp. 13-15.

2. *La “moltitudine” e il “moderno”*, p. 269.

3. *Heroes gentium*, p. 24.

modelo ideal y, por eso, a la vez *teoría e historia*⁴. La tesis de Caporali es que, en Vico, la tensión hacia la *ciencia*, que asume su específica y definida configuración solo a partir de 1730, y la interpretación *moderna* de la política forman una unidad. En suma, en la *Ciencia nueva*, lo primitivo y lo heroico ocuparían una posición secundaria, y serían entendidas en la perspectiva de su superación. Esa es la tesis de Caporali, que a alguno podrá parecer audaz, pero que está bien argumentada y, como habíamos señalado, está sostenida por una reconstrucción de todo el recorrido intelectual de Vico.

Reconstruir las líneas de la interpretación viquiana de Roma y de su historia jurídica, a partir del *Derecho Universal*, significa acceder a uno de los principales filones de investigación en el que se constituye la ciencia viquiana de las naciones. La definición del método de la comprensión histórica modifica las primeras interpretaciones romanistas, que, a su vez, constituyen el laboratorio («laboratorio galileano», según la feliz formulación de Pietro Piovani) en el que se produce. Se evita así, a la vez, caer en esos apriorismos filosóficos a los que a menudo ha sido plegada la obra viquiana, y de detenerse en una igualmente común llanura filológica incapaz de comprender los verdaderos nudos problemáticos en torno a los cuales se desarrolla. Sobre esta base se ha tomado partido, a menudo precipitadamente, por el carácter conservador del pensamiento viquiano, tesis que, como toda interpretación, no puede ostentar ninguna inocencia política.

De hecho, junto al Vico *moderno*, Caporali pone en el centro de su lectura al Vico *político*, dos aspectos que no pueden separarse. El Vico de Caporali es un Vico «filósofo político», más que un Vico «filósofo de la historia»⁵. Tras las enormes e ideológicas elisiones de Croce, las cuales impedían un acercamiento a los aspectos más veraces del pensamiento viquiano, surgió también, como el mismo Caporali recuerda en la *Introducción*, la atención por Vico puesto *en su tiempo* y por Vico autor político. Caporali recuerda aquí las lecturas de Giarrizzo, Badaloni y De Giovanni, innovadoras en este sentido. Sin embargo, la obra no se une directamente a ninguna de ellas, pues interpreta de forma distinta la articulación de las fases de la atención de Vico hacia lo político. La razón de esta diferente interpretación está, a su vez, en la distinta lectura general que se ofrece de la politicidad de la obra viquiana. Es útil detenerse aquí en el juicio que Caporali ofrece en la *Introducción* al volumen,

4. *Modernidad de G.B. Vico*, p. 239.

5. *Avvertenza*, p. 9.

donde un párrafo está dedicado a la excentricidad de la modernidad de Vico. Dicha excentricidad estaría dada –contrariamente a lo que se podría pensar a primera vista por el ya recordado espacio concedido al mundo arcaico de la «sabiduría poética»– por la atribución de superioridad a la modernidad, a la «edad de los hombres», la última fase de un “recorrido” de cosas humanas, en el que finalmente se abre, se despliega «la propia naturaleza del hombre», antes solo parcialmente activa. Es en la modernidad que, de hecho, la naturaleza humana se libera de las ataduras de las tutelas teológicas y religiosas. Para Caporali, es fundamental saber leer bien el profundo sentido político que vivifica el cuarto capítulo de la *Ciencia nueva*, que no se limita a describir la marcha del “recorrido”, sino que contiene fundamentales aspectos prescriptivos que se entrelazan en el «máximo nivel de la potencia humana», de la «extraordinaria fuerza de las repúblicas populares», fuerza que se alimenta del «motor del recorrido de las naciones», «el “esfuerzo” de los fámulos»⁶.

¿Se ha de entender, por tanto, la antigüedad en su tensión hacia la *consumación* y el *despliegue* en la modernidad? ¿No es quizás el mundo bárbaro incapaz de *ternura* y *amor*? La misma *virtus* latina, todavía presente en el *De-recho Universal*, se resuelve en la lógica conflictual de las relaciones sociales en la *Ciencia nueva*. Caporali habla de «fuentes materiales de los sentimientos» en Vico, por lo que «la ternura y el amor son un despliegue de *humanitas*, una conquista de la edad de los hombres», que se vincula a razones de utilidad, mientras que en la época del dominio nobiliario sobre los plebeyos está ausente⁷. Todo ello sin que las fases premodernas del desarrollo humano deban ser entendidas en sentido teleológico, como si expresasen una humanidad menor que solo espera ser completada, cometiendo así un error de interpretación, a parecer de quien escribe, igual y contrario al de aquellos que enfatizan la humanidad sensitivo-fantástica premoderna. Aun rechazando hacer de la «sabiduría poética» un mundo inconexo respecto a la edad de los hombres, no podemos olvidar que se trata de una humanidad que, para Vico, está muy lejos del riesgo de recaer en el aislamiento, ya sea el ferino o el *monástico-cartesiano* (la relación entre estos dos *aislamientos*, entre estas dos *soledades*, es descrita por Caporali con gran acierto en *La tenerezza e la barbarie*). Valga el ejemplo del *universal fantástico*, fruto de carencias lógico-lingüísticas, pero que, aun así, sigue siendo un universal que, gracias a la íntima relación que

6. Cfr. *Introducción*, pp. 15-18.

7. *La tenerezza e la barbarie*, p. 354.

consigue establecer entre *imagen* y *cosa*, tiene la ventaja, respecto al de la razón, de la concreción, y que satisface, de forma nueva, la vieja, pero no superada por Vico, polémica de tipo baconiano del *De antiquissima* contra los «*universalium damna*» [daños de los universales], contra los géneros aristotélicos, demasiado abstractos, pues «*quanto magis magnificae evadunt, tanto minus utiles fiunt*» [cuanto más magníficos son, menos útiles resultan].

Sí, para Caporali, el racionalismo historiográfico que Vico alcanza en la *Ciencia nueva*, con la conversión de la *posibilidad* del desarrollo en su *necesidad*, se define junto a la exigencia central histórico-política de la obra, es decir, la que Caporali llama la “oportunidad”, “necesidad” e “inevitabilidad” de la superación de la antigüedad para que se afirme la humanidad totalmente desplegada, no obstante la humanidad de la tercera edad sigue siendo fecunda en la medida en que no pierde la unión entre la componente racional, hecha ya aguda, y la sensitivo-fantástica propia del mundo arcaico. Y, por otra parte, la dialéctica que Vico describe entre sabiduría vulgar y sabiduría reflexiva parece a veces indicar una inferioridad de esta última, que debería limitarse a expresar en términos racionales verdades encontradas espontáneamente por el *sentido común* de los *poetas*. Tanto es así que Franco Amerio, que por primera vez escribió páginas límpidas sobre esta dicotomía, observaba que a Vico se le escapaba la espontaneidad de la reflexión misma, es decir, la capacidad de aumentar la verdad propia de la sabiduría reflexiva, de la que la *Ciencia nueva* subraya sobre todo el riesgo de convertirse en sofística. No obstante, es cierto que el proceso sociocultural se presenta como un civilizarse progresivo: en el derecho, con el paso de la rigidez literal que no comprende a la benignidad de las interpretaciones; en la política, con la tendencia a la democracia, que se apoya en el reconocimiento de la igualdad de naturaleza de todos los hombres; en el plano de las relaciones afectivas, señal –como Caporali muestra en el capítulo V– de la conquista plebeya de una plena universalización de la comunidad civil, gracias a la liberación del miedo hacia el otro, característico de la dividida república oligarca. Y, por tanto, despliegue y realización también de *naturaleza humana*.

Ahora bien, la modernidad como realización, más que un hecho consumado, es una tendencia. Lo cual hace más incierta la medida rectilínea de la superación de lo arcaico y del paso a la modernidad, tanto a nivel estructural –tal como acabamos de indicar–, como a nivel histórico: en efecto, ¿no era ya una superación de lo arcaico la edad de Augusto, primera humanidad desplegada antes del retorno medieval de la barbarie? Si no es más que una mera

repetición de lo idéntico, ¿es realmente un progreso, aun incluso entendido en una teoría del progreso en espiral?

Tenemos, por tanto, que preguntarnos aún: ¿de qué modernidad se trata? En la *Introducción* (p. 18), Caporali señala con gran acierto que la «historia ideal eterna», como ciencia, «no concluye», «es siempre un problema abierto». Por otra parte, a falta de una teoría de la historia universal, no resulta clara la naturaleza del aumento en que consiste el progreso fuera del específico recorrido histórico de una nación, en el nexo intra-histórico entre un recorrido y otro que lo interrumpe, como por ejemplo, el caso de la conquista de América, donde «los *Americanos* recorrerían ese *curso de cosas humanas*, si no hubiesen sido descubiertos por los Europeos: y los *Patacones* llegarán a estas correctas estaturas nuestras y humanas costumbres, si los dejan seguir *su curso natural*». Pero Vico no dice nada sobre la conquista como relación progresiva, como *Weltgeschichte*.

En la naturaleza de la relación que el mundo moderno de la sabiduría reflexiva *debe* mantener con el arcaico de la sabiduría vulgar, y precisamente en virtud de la evolución que ha conducido de uno a otro, reside el carácter específico sobre el que se para y se rompen los temas del pensamiento histórico-político viquiano. De hecho, la posición viquiana no es ni la de un tradicionalista ni la de un progresista. De este último le falta la concepción del tiempo como continua autosuperación, que será propia solo de la ilustración con el motivo del indefinido perfeccionarse del hombre. La tensión entre las barbaries extremas —la de los sentidos y la de la reflexión— gobierna el diseño del recorrido de una nación, el efectivo incremento en que consiste el paso de lo arcaico a lo moderno, y hace inevitablemente precaria la república popular, atravesada por la contradicción de la incesante dinámica parabólica del “recorrido” y por la exigencia política de su conservación. La exigencia de la *conservación* permanece, como en la primera modernidad, todavía central en Vico, determinando el carácter último atribuido, con pesar y en nombre de la «historia ideal eterna», a la monarquía, por su estabilidad, en perjuicio de la “república popular”, «a la vez impotentísima y delicadísima»⁸, la verdadera comunidad viquiana de la igualdad universal.

Traducción del italiano por Alfonso Zúñica García

8. La “*moltitudine*” e il “*moderno*”, p. 279.

BIBLIOTECA VIQUIANA

DESCUBRIMIENTO DEL VERDADERO DANTE O NUEVOS PRINCIPIOS DE CRÍTICA DANTESCA

A propósito del comentario de un anónimo a la *Comedia*

**Giambattista Vico
(entre 1728 y 1730)**

Traducción del italiano por María Rodríguez Lorca

RESUMEN: Traducción del escrito de Vico *Discoverta del vero Dante ovvero nuovi principi di critica dantesca a proposito del commento d'un anonimo alla «Commedia»*, a partir de la edición llevada a cabo por Fausto Nicolini in VICO, *Opere*, Riccardo Ricciardi, Milán-Nápoles, 1953, pp. 950-954. Las notas a pie de página así como la nota final donde se recogen todos los pasajes de Vico sobre Dante son de Nicolini, cuyo modo de citar hemos mantenido inalterado.

PALABRAS CLAVE: Giambattista Vico, Dante Alighieri, *Divina comedia*, *Ciencia nueva*, María Rodríguez Lorca.

ABSTRACT: Translation of Vico's writing *Discoverta del vero Dante ovvero nuovi principi di critica dantesca a proposito del commento d'un anonimo alla «Commedia»*, from the edition carried out by Fausto Nicolini in VICO, *Opere*, Riccardo Ricciardi, Milan-Naples, 1953, pp. 950-954. The footnotes as well as the final note where all of Vico's passages on Dante are collected are by Nicolini, whose way of citing we have kept unchanged.

KEYWORDS: Giambattista Vico, Dante Alighieri, *Divine Comedy*, *Scienza nuova*, María Rodríguez Lorca.

Texto inédito en español, propuesto para su publicación por la traductora y aceptado tras superar la revisión y valoración por especialistas, dentro del programa llevado a cabo desde 1991 por *Cuadernos sobre Vico* de edición de textos de Vico traducidos al español.

La *Comedia* de Dante Alighieri ha de leerse según tres aspectos: como historia de los tiempos bárbaros de Italia, como fuente de los bellísimos modos de hablar toscanos y como ejemplo de poesía sublime.

Por lo que se refiere al primero, ha sido ordenado y dispuesto por la naturaleza que, por una cierta uniformidad de recorrido que realiza la mente común de las naciones al comenzar a humanizarse su barbarie –la cual es, por natural costumbre, abierta y veraz, porque carece de reflexión, la cual aplicándose mal, es la única madre de la mentira–, los poetas le canten historias verdaderas¹. Así en la *Ciencia nueva en torno a la naturaleza de las naciones* hemos [profesado] que Homero fue el primer historiador de la gentilidad²: lo cual todavía más se confirma en las *Anotaciones* escritas por nosotros a esa obra³, en las cuales lo hemos encontrado absolutamente distinto de ese Homero tal y como hasta ahora ha sido interpretado por todo el mundo. Y ciertamente el primer historiador de los romanos conocido por nosotros fue Ennio, que cantó las guerras púnica⁴. Según estos mismos ejemplos, el primero o uno de los primeros historiadores italianos fue nuestro Dante. Lo que en su *Comedia* introdujo de poeta es que narra las historias de los difuntos colocados, según los méritos de cada uno, o en el infierno o en el purgatorio o en el paraíso; de ahí que, como poeta deba *sic veris falsa remiscet*⁵ para ser un Homero o un Ennio adecuado a nuestra religión cristiana, la cual nos enseña que los premios y los castigos de nuestras buenas o malas acciones son, más que los temporales, los eternos. De modo que las alegorías de este poema no son más que aquellas reflexiones que debe hacer por sí mismo un lector de historia: sacar provecho de los ejemplos de los demás.

El segundo aspecto según el cual Dante ha de leerse es que es una fuente pura y vasta de bellísimos modos de hablar toscanos. Respecto a lo cual no se ha conseguido todavía un comentario provechoso, por aquello mismo que se dice comúnmente: que Dante ha reunido los modos de hablar de todos los dialectos de Italia. Esta falsa opinión no ha podido más que proceder de lo siguiente: porque en el siglo XVI –momento en que los doctos se dedicaron a

1. Cfr. *SN44*, §§ 471 y 820.

2. Cfr. *SN44*, § 903.

3. Se refiere al manuscrito, escrito en 1729, ahora perdido, del que habla en la *Autobiografía* (p. 85 de la edición Nicolini).

4. Cfr. *SN44*, § 471.

5. HORACIO, *Ad Pisones*, 151 («mezcla verdad y mentira»).

cultivar la lengua toscana que se había hablado en Florencia en el siglo XIV, que fue el siglo de oro de dicha lengua—, observando estos un gran número de modos de hablar en Dante que no habían en absoluto encontrado en otros escritores toscanos, y además reconociendo por casualidad que muchos de ellos todavía vivían en las bocas de otros pueblos de Italia, creyeron que Dante los había recogido de ahí y llevado a su *Comedia*. Que es la misma suerte que corrió Homero, al cual casi todos los pueblos de Grecia presentaron como ciudadano propio, porque cada pueblo en sus poemas reconocía sus nativos y todavía vivos modos de hablar. Pero esta opinión es falsa por dos razones gravísimas. La primera, porque en aquellos tiempos Florencia debía tener la mayor parte de los modos de hablar en común con todas las otras ciudades de Italia: de lo contrario, la lengua italiana no habría sido común a la florentina. La segunda es que en aquellos siglos infelices, no encontrándose escritores en vulgares idiomas en otras ciudades de Italia, como de hecho no nos han llegado, no bastaba la vida de Dante para aprender las lenguas vulgares de tantos pueblos, de tal manera que, al componer su *Comedia*, pudiese tener preparada una muestra de esos modos de hablar que le eran necesarios para expresarse. De ahí que sería tarea de los académicos de la Crusca que mandaran hacer en Italia un catálogo de esas expresiones y modos de hablar en los órdenes bajos de la ciudad y, sobre todo, en los campesinos, ya que los primeros más que los nobles y los hombres de corte, y los segundos más que los primeros, conservan mejor las costumbres y los lenguajes antiguos. De esa manera, los académicos se informarían de cuántos y cuáles usaban, y con qué significado los usaban, para alcanzar así una verdadera comprensión.

El tercer aspecto según el cual Dante debe leerse es para contemplar un raro ejemplo de un poeta sublime. Pero esta es la naturaleza de la poesía sublime: que no se puede aprender por medio de técnica alguna. Homero es el más sublime poeta de cuántos han llegado después de él, y no tuvo ningún Longino antes que le hubiese dado los preceptos de la sublimidad poética⁶. Y las mismas principales fuentes que señala Longino no pueden ser degustadas sino por aquellos a quienes se les ha concedido y dado en suerte por el cielo. Esas son, las más sacras y las más profundas, no más que dos. En primer lugar, la grandeza de espíritu, que no se preocupa por nada más que por la gloria y la inmortalidad, de ahí que desprecie y considere viles todas aquellas cosas

6. *SN44*, § 897.

que son admiradas por los hombres avaros, ambiciosos, débiles, delicados y de afeminadas costumbres. En segundo lugar, un espíritu informado de virtudes públicas y grandes, destacando entre todas la magnanimidad y la justicia. Como sin técnica alguna y en virtud de la sublime educación de los niños ordenada por Licurgo, los espartanos, que por ley tenían prohibido aprender a través de la escritura⁷, usaban todo el día y coloquialmente expresiones tan sublimes y grandes que los más ilustres poetas heroicos y trágicos se enorgullecerían por usar unas pocas semejantes en sus poemas. Sin embargo, lo más propio de la sublimidad de Dante es haber tenido la fortuna de haber sido un gran ingenio en los tiempos del fin de la barbarie en Italia⁸. Porque los ingenios humanos son parecidos a los terrenos, los cuales, cuando permanecen yermos por largos siglos, si finalmente llegan a ser cultivados de nuevo, dan al principio frutos en perfección y grandeza y en maravillosa abundancia; pero, cansados de ser todavía más y más cultivados, dan pocos frutos, insípidos y pequeños. Esa es la razón por la que, al final de los tiempos bárbaros, aparecieron un Dante en la poesía sublime, un Petrarca en la poesía delicada, un Boccaccio en la prosa ligera y graciosa: todos ellos, ejemplos incomparables, que se deben en todo caso seguir, pero que no se pueden de manera alguna alcanzar. En cambio, en nuestros tiempos cultísimos se trabajan bellas obras de ingenio, en las cuales otros pueden alzarse con esperanza, no solo de alcanzarlos, sino de superarlos.

Habiendo prestado, creo yo, atención a todo esto, N.N.⁹ ha escrito las presentes *Anotaciones a la “Comedia” de Dante*, en las cuales, con ese difícil nexo de claridad y brevedad, hace verosímil la historia de las cosas, hechos o personas que el poeta menciona en su obra; —explica razonablemente los sentimientos del poeta, por lo que se puede alcanzar la comprensión de la belleza

7. Cfr. *SN44*, § 67.

8. Cfr. carta a Gherardo degli Angioli de 26 de diciembre de 1725 en *Opere*, a cargo de Nicolini, pp. 121-126.

9. Probablemente, el jesuita sienés Pompeo Venturi (1693-1753), autor de un comentario titulado: *Dante con una breve y sufficiente dichiarazione del sentido literario, distinta in más lugares de aquella de los comentadores antiguos*: un comentario en el cual —más que hallarse las características aquí indicadas por Vico— Venturi, tanto en la primera edición (Luca, 1732), como en la segunda (Venecia, 1749), ocultó su propio nombre, que comenzó a aparecer solo en la tercera (Venecia, 1751). Parece, por tanto, que el presente escrito viquiano estaría destinado a preceder, casi a modo de presentación (o, quizás, como opinión para la impresión), la susodicha primera edición, salvo que, por razones que se nos escapan, no lo precediera.

y gracia, del ornamento y profundidad de sus modos de hablar (que es la manera más eficaz de comprender la lengua de los buenos escritores, entrando en el espíritu de lo que han sentido y de lo que han querido decir. De ese modo, en el siglo XVI, tuvieron éxito tantos ilustrísimos escritores latinos, tanto en prosa como en verso, antes de que se hiciesen famosos los Calepinos y tantos otros diccionarios); –deja de lado toda moral y aún más toda alegoría intelectual; –no sienta cátedra al explicar el arte poético, sino que hace todos sus esfuerzos para que la juventud lo lea con ese placer del que disfrutaban las mentes humanas cuando, sin peligro de marearse, aprenden mucho en breve tiempo a partir de largos comentarios, en los que los comentadores, a disgusto, suelen reducir todo lo que comentan. Por eso, las estimo utilísimas particularmente en esta edad, en la cual se quiere saber lo propio de las cosas con nitidez y facilidad.

NOTA
[DE FAUSTO NICOLINI]

Para que el lector, más allá de lo que se dice en la *Autobiografía*, en la citada carta a Degli Angioli, en la *Ciencia nueva segunda* (véase más adelante el índice de los nombres, sub. *Dante*) y en el presente escrito, encuentre recogido, en esta antología, todos los otros pasajes viquianos sobre Dante (exceptuando las simples menciones del nombre), transcribo aquí abajo los fragmentos que siguen:

Oraciones inaugurales, IV. En una confutación de cierta escala de valores:

Istae illae ipsissimae mihi videntur scalae, quas Dantes Aligerius in suis Inferis memorat, per quas cum ab imo terrae centro inferius descendere videbatur, tum sursum re vera ascendebat.

Estas me parecen aquellas mismísimas escaleras que Dante Alighieri recuerda en su *Infierno*¹⁰, y por las cuales, cuando desde el bajo centro de la tierra parecía que se descendiese todavía más abajo, precisamente entonces se subía arriba.

10. *Infierno*, XXXIV, 82.

De constantia iurisprudentis, cap. XII, a propósito de Homero:

*Unde factum ut omnibus Graeciae dialectis loquatur, eodem prorsus fato quo Dantes Aligerius, in summa ita-
lorum barbarie, sine ullo exemplo proposito, ex sese primum natus, ex sese quoque poeta factus absolutissimus.*

De ahí que hablara todos los dialectos griegos, por las mismas circunstancias por las que Dante Alighieri, en el fin de la barbarie en Italia, sin tener ante sí ejemplo alguno, como surgió primeramente de sí mismo, así a partir de sí mismo se convirtió también en un poeta perfectísimo.

Notae, 21:

Huius σίζ, quam Homerus, similem Dantes fecit vocem cric, ut sonum exprimeret vitri dum frangitur, quae item ut puerilis videtur.

Análogamente a esta voz σίζ, que se encuentra en Homero¹¹, Dante¹² empleó la expresión «cric» para expresar el sonido del cristal que se rompe: expresión que parece igualmente pueril.

Ciencia nueva primera, § 231:

Dante Alighieri, al comenzarse a mitigar la barbarie, anduvo recogiendo la locución de su *Divina Comedia* de todos los dialectos de Italia¹³. Por lo que, al igual que en Grecia no surgió poeta mayor que Homero, así en Italia no nació poeta más sublime que Dante, ya que tuvieron ambos la fortuna de surgir como incomparables ingenios al terminar la edad poética de ambas naciones¹⁴.

Ciencia nueva primera, § 314. A propósito de la observación (que regresa en la *Ciencia nueva segunda*¹⁵) de que «no hubo jamás un hombre tan valiente, siendo a su vez, un gran metafísico y un gran poeta»:

Y, para que nadie nos objete que Dante fue el padre y príncipe de los poetas toscanos y, al mismo tiempo, doctísimo en divinidad¹⁶, respondemos que, habiendo nacido este en la edad de las lenguas poéticas de Italia, que nacieron en su momento de mayor barbarie en los siglos noveno, décimo, undécimo, duodécimo (lo cual no sucedió a Virgilio), si

11. *Ilíada*, IX, 394.

12. *Infierno*, XXXII, 30.

13. Opinión, como se ha visto, más tarde refutada por el propio Vico.

14. Cfr. *SN44*, § 905.

15. Cfr. *SN44*, § 821.

16. En teología.

no hubiese sabido en absoluto ni de escolástica ni de latín, habría sido aun mayor poeta, y puede que la lengua toscana hubiera podido contraponerlo a Homero, a quien la lengua latina no tuvo¹⁷.

Traducción del italiano por María Rodríguez Lorca

17. El hecho mismo de que esta casi limitación del valor poético de Dante no se retome en la *Ciencia nueva segunda* muestra que esta, a pesar de la genialidad de la observación, terminó con parecerle al propio Vico absolutamente infundada.

COLABORADORES

SUMARIOS ANTERIORES

DIRECTRIZ Y NORMATIVA DE LA
REVISTA

COLABORADORES DE ESTE NÚMERO 37 (2023)

PATRICIO ALARCÓN – Profesor de Filosofía en la Universidad Nacional de La Plata de Argentina.

MARCO CARMELLO – Profesor de Filología italiana en la Universidad Complutense de Madrid.

VLADIMIR CHAVES DOS SANTOS – Profesor de Filosofía en la Univ. Estatal de Maringá de Brasil.

SERTORIO DE AMORIM E SILVA NETO – Profesor de Filosofía en la Universidad Federal de Uberlandia de Brasil.

FABRIZIO LOMONACO – Catedrático de Historia de la Filosofía en la Univ. de Nápoles Federico II.

DAVIDE LUGLIO – Catedrático de Literatura italiana en la Universidad Sorbona-París IV.

CLAUDIA MEGALE – Profesora asociada de Historia de la Filosofía en la Universidad de Nápoles Federico II.

ALESSANDRO MONTEFAMEGLIO – Doctorando en Filosofía en la Universidad Vida-Salud San Rafael de Milán.

JOSÉ M. SEVILLA FERNÁNDEZ – Catedrático de Filosofía en la Universidad de Sevilla.

FRANCESCO VALAGUSSA – Catedrático de Filosofía en la Univ. Vida-Salud San Rafael de Milán.

MARCO VANZULLI – Profesor de Historia de la Filosofía de la Universidad Bicocca de Milán.

AMPARO ZACARÉS PAMBLANCO – Profesora asociada de Estética en la Univ. Jaime I de Castellón.

ALFONSO ZÚNICA GARCÍA – Contratado predoctoral en la Facultad de Filosofía de la Univ. de Sevilla.

COLABORADORES TRADUCTORES: MARCO CARMELLO; GEORGE LEÓN KABARITY; JESÚS NAVARRO REYES; MIGUEL A. PASTOR PÉREZ; MARÍA JOSÉ REBOLLO ESPINOSA; MARÍA RODRÍGUEZ LORCA; JÉSSICA SÁNCHEZ ESPILLAQUE; ALFONSO ZÚNICA GARCÍA.

HAN PARTICIPADO DIECISÉIS DOCENTES E INVESTIGADORES UNIVERSITARIOS EN LA EVALUACIÓN DE LOS ARTÍCULOS RECIBIDOS.

MAQUETACIÓN DEL NÚMERO: ALFONSO ZÚNICA GARCÍA.

REVISIÓN Y CORRECCIÓN DE PRUEBAS DE IMPRENTA: MARCO CARMELLO; MIGUEL A. PASTOR PÉREZ; JOSÉ M. SEVILLA FERNÁNDEZ; ALFONSO ZÚNICA GARCÍA.

VERSIÓN DIGITALIZADA DEL NÚMERO PARA WEB Y CUBIERTAS: JUAN ANTONIO RODRÍGUEZ VÁZQUEZ.



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 postviquismo. Por ejemplo, profundizar en el estudio del humanismo español y en las relaciones entre la tradición humanista italiana y la española.

e) Estudiar la influencia y relevancia del pensamiento viquiano en la historia contemporánea de las ideas, siempre con especial atención a la investigación hispánica.

f) Traducir textos viquianos, o relevantes conforme a lo propuesto en los anteriores apartados (conformando la «Biblioteca»); y realizar estudios bibliográficos.

«Cuadernos sobre Vico» no impone ninguna tendencia hermenéutica ni mantiene apoyo a corriente filosófica alguna; menos aún refugia a ideología política concreta o viene animada por credo religioso; llanamente profesa un ideal de libertad de pensamiento, respeto de opinión, pluralidad de ideas, rigor de investigación y calidad de expresión, atendiendo al enriquecimiento intelectual de los estudios viquianos y en extensión de los filosóficos y los históricos.

Solo la investigación nos obliga. Como se lee en el Proemio del De Antiquissima: «nosotros, en cambio, que no pertenecemos a ninguna secta, hemos de indagar».

(Extracto de la «Presentación», Cuadernos sobre Vico, 1991)

NORMATIVA QUE REGULA LAS PROPUESTAS DE COLABORACIÓN EN CUADERNOS SOBRE VICO

Normas para la presentación y aceptación de originales:

1) Los trabajos propuestos deberán estar escritos en español, **acompañando siempre un breve resumen (abstract) de unas diez líneas** —máximo— en español y también en inglés (en su defecto, **el resumen se realizará al menos en español**, figurando al principio del artículo); y habrán de considerar para su realización lo expresado en las Normas. Los originales presentados serán sometidos a la valoración de un informe científico-técnico (apdo. 4).

Previa invitación, podrán enviarse también originales escritos en inglés, italiano, francés, portugués o alemán. En caso de ser aceptados para publicación quedará a cargo de los editores su traducción. Así cuenta también para el caso referido en la Norma 3. Estos trabajos deberán contener también un breve resumen (abstract).

2) Los trabajos deberán estar relacionados con la temática de *Cuadernos sobre Vico* y sus secciones, indicadas a continuación. Secciones:

a) *Estudios sobre Vico y la cultura hispánica*: estudios (historiográficos, críticos, temáticos, comparativos, etc.) sobre Vico (pensamiento, obras, relaciones, repercusiones, etc.) y elementos (pensadores, aspectos historiográficos, tratamientos, temas, etc.) de la cultura hispana (española y americana).

b) *Estudios viquianos*: colaboraciones en un marco general de tratamiento sobre Vico, sobre temática viquiana o sobre cuestiones y temas que directa o indirectamente ayuden a comprender tanto el pensamiento viquiano en concreto como cuestiones o momentos de la filosofía italiana en general.

c) *Estudios generales de ámbito viquiano*: estudios que, aunque sin tratar expresamente de Vico o su pensamiento, contribuyan desde cualquier contexto problemático al esclarecimiento de cuestiones relacionadas con el entorno cultural, histórico y filosófico.

d) *Estudios bibliográficos, comunicaciones y reseñas*. estudios críticos y bibliográficos; bibliografías razonadas y elencos bibliográficos; recensiones de libros y artículos publicados sobre Vico; breves reseñas o informaciones de libros y artículos recientes (cinco últimos años) sobre Vico; estudios bibliográficos y reseñas de obras en relación con los temas de los apartados b) y c); señalización de la bibliografía viquiana en español; señalización de bibliografía actual sobre Vico.

e) Biblioteca: traducciones críticas en castellano de textos viquianos (con preferencia de aquellos textos clásico que no estén aún traducidos al español) o de textos clásicos sobre Vico (estudios clásicos inéditos en español).

f) Información general de interés en relación con los estudios viquianos.

3) Los trabajos propuestos **habrán de ser originales inéditos, por lo que no se aceptarán trabajos publicados anteriormente o en curso de publicación**. No regirá esta norma en el caso de trabajos solicitados expresamente por la Dirección de *Cuadernos sobre Vico* que, atendiendo al carácter relevante e interés científico de estos, se estime oportuno publicar previa autorización, o de los referidos en anterior apdo. 2.c. Tampoco regirá esta norma para las propuestas de colaboraciones que realicen los componentes de la Dirección, Redacción y Consejo Consultivo, o que vengan avaladas por estos, especialmente en lo que se refiere a trabajos publicados anteriormente en otro idioma pero que aparezcan por primera vez en español (estas propuestas podrían ser consideradas ya aprobadas en cuanto a informe científico-técnico). Cada volumen podrá incluir un máximo de dos trabajos de este tipo (es decir, traducción de trabajos ya publicados en otro idioma pero inéditos en español) salvo en casos excepcionales de homenaje o número especial.

4) Los trabajos serán enviados a través de la plataforma OJS de la Revista. Aquellos que sean admitidos provisionalmente por los editores habrán de ser sometidos a una **evaluación por 'pares ciegos'** y/o un **informe cualificado** de miembros del Consejo Consultivo antes de la definitiva aceptación o no para su publicación. Una vez finalmente aceptado el trabajo, la Dirección se lo comunicará a su autor indicándole el Número previsible en que habrá de ser publicado, así como cualquier variación o cambio que pudiera ocurrir posteriormente.

5) Los trabajos publicados son propiedad intelectual de sus autores, que podrán disponer de ellos para posteriores publicaciones en otros idiomas, siempre haciendo constar el lugar de edición original (título original, *Cuadernos sobre Vico*, volumen, año, páginas, y nombre del traductor si lo hubiere). Igualmente, amparados por la ley, son propiedad de los traductores las traducciones publicadas en esta revista. **Las traducciones realizadas para la revista no podrán ser objeto de otra publicación sin los correspondientes permisos del editor de Cuadernos sobre Vico y del traductor**. Por ello, en el caso de que el trabajo hubiera sido traducido para *Cuadernos sobre Vico* y posteriormente hubiese intención de publicar de nuevo la traducción, deberá requerirse además de la previa y preceptiva autorización de la revista la correspondiente autorización del traductor del texto (ambas pueden ser solicitadas a la Dirección de la revista).

6) Los editores de *Cuadernos sobre Vico* podrán realizar reediciones de los trabajos y traducciones publicados en la revista, bien para la reedición de números agotados de esta o bien para su recopilación en volúmenes extraordinarios. **El autor, al proponer y/o aceptar la publicación de su trabajo, autoriza sin ánimo de lucro a la Revista –igualmente sin ánimo de lucro– para la edición impresa en papel y también para la edición digital (o digitalizada de la edición en papel) en la/s página/s Web de la revista.** La edición digital de los contenidos en la edición electrónica **se distribuyen bajo una licencia de uso y distribución “Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional”**, condición que los autores y traductores aceptan para sus trabajos cuando son presentados y aceptados.

7) Las tesis sostenidas en los escritos publicados reflejarán, obviamente, solo el pensamiento de cada autor; no comprometiéndose con ello a los demás autores ni al propio nombre de la Publicación. **La Dirección, en representación de la Publicación, no apoyará ninguna opinión expuesta; ni mantendrá correspondencia al respecto.** No obstante, en caso de petición de réplica por parte de algún autor cuya obra o tesis haya sido objeto de análisis o crítica publicada en la revista, la Dirección se compromete a publicar la «réplica», dando derecho también a una breve respuesta si la hubiere.

8) El autor recibirá gratuitamente un ejemplar del **volumen impreso en papel**. No se incluyen separatas de los artículos, pues pueden imprimirse copias de la edición digitalizada y publicada en la Web.

9) Los *colaboradores* enviarán junto con sus trabajos, o estar dispuestos para ello si el trabajo propuesto es aceptado y se le solicita a su autor, un curriculum abreviado haciendo constar titulaciones académicas, líneas de investigación y docencia, cargos, y publicaciones más relevantes (especialmente las más cercanas a la temática de *Cuadernos sobre Vico* o al tema objeto de publicación). Se hará constar aparte necesariamente el nombre del Centro (si lo hubiere), la dirección actual, el número telefónico y dirección de e-mail.

10) Para todo lo concerniente a la *actividad redaccional*, se recomienda dirigir la correspondencia a: Prof. Jose M. Sevilla, *Cuadernos sobre Vico*, Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política. Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla, c/ Camilo José Cela s/n, 41018-Sevilla (ESPAÑA). [Email: sevilla@us.es y mpastor@us.es]

11) De cada trabajo se remitirá a la Redacción **original impreso en papel (o en PDF) y una copia en soporte informático en Word en un disco o como archivo adjunto por correo electrónico**, y corregido por el autor como primera prueba, listo para corregir en compaginadas por los editores. Por tanto: papel/PDF + archivo texto Word.

12) Los manuscritos enviados para su lectura **no serán devueltos**. No se mantendrá necesariamente correspondencia con los autores de originales no solicitados previamente por la Dirección. Sin embargo, estos recibirán un acuse de recibo que les asegure la recepción de sus trabajos y su aceptación o denegación.

La disposición para publicar en la revista supone la aceptación de estas Normas, las cuales se hacen públicas actualizadas en cada uno de los volúmenes de *Cuadernos sobre Vico*.

Normas para la realización y composición de los originales:

A) Para la **extensión**, en el caso de los artículos y estudios bibliográficos, se recomienda un máximo entre 25-30 folios a doble espacio y por una cara, en cuerpo de letra 12 (y cuerpo 10 para las Notas). Para los estudios bibliográficos la extensión recomendada es entre 10-12 folios, y para las recensiones no se sobrepasarán los 5 folios en idénticas condiciones. Las esquelas bibliográficas informativas no sobrepasarán un folio a doble espacio y cuerpo 12. La extensión, no obstante, no deberá ir en detrimento de la calidad del trabajo, por lo que se considerará siempre positivamente la viabilidad –en función de criterios de calidad, interés y espacio disponible– de publicar aquellos trabajos que excedan esta extensión; con el mismo criterio, que, a la inversa, un trabajo de extensión considerada menor (v.g. un artículo de 10 folios o una recensión de 2 folios) no implicará nunca discriminación en su publicación por tales motivos.

B) Normas de estilo: las **referencias bibliográficas** se redactarán del siguiente modo y orden de citación:

– Para citar libros: Nombre o inicial del autor y Apellido/s [en versalitas], Título del libro subrayado o cursiva, lugar de edición, Editorial, año de la edición, número de la edición [opcional], página o páginas citadas [abreviadamente «p.» y «pp.»].

– Para citar artículos de revistas o de obras colectivas: Nombre o inicial del autor y Apellido/s [en versalitas], «Título del artículo entre comillas», *Nombre de la Revista* u obra colectiva subrayado o cursiva, número del volumen, año [si se pone entre paréntesis suprimir la coma precedente], lugar de edición [opcional en caso de Revistas], números primero y último de las páginas del artículo, números de las páginas citadas [abreviadamente «p.» y «pp.»].

– Para elencos bibliográficos o repertorios breves, así como para bibliografías sumarias se citará de igual modo.

C) Para citar y destacar en el texto:

– Los textos citados, independientemente del idioma en que figuren, se entrecomillarán «al comienzo y al final del texto» con comillas tipográficas (« »). Citaciones dentro de las citas irán entre comillas inglesas (“ ”). Las citas que contengan un texto largo (más de tres líneas) habrán de ir sangradas dejando una línea en blanco antes y otra después de la cita. No habrá de ser así cuando el texto largo venga citado como Nota o dentro de ella.

– Se usarán comillas inglesas para términos inusuales, transnificados o con intencionalidad especial. El tipo de letra cursiva se usará tanto en la indicación de títulos de publicaciones, como también para destacar palabras o partes del texto; igualmente, se usará cursiva para las expresiones latinas y los vocablos extranjeros, las voces intencionadamente mal escritas, las fórmulas y expresiones matemáticas y los sobrenombres. No se habrá de usar el tipo **negrilla** salvo para los títulos de párrafos y apartados o para destacar los números de llamadas a las citas dentro del texto (número sin paréntesis). Se recomienda que los términos en griego se presenten transcritos.

– Para llamadas a notas aclaratorias que sean de aspectos formales del trabajo y vayan excepcionalmente a pie de página, se usará un símbolo convencional (por ejemplo: *).

– Las abreviaturas no convencionales o infrecuentes habrán de figurar al menos una vez indicando la expresión completa.

* * *



Los artículos solicitados por invitación serán examinados por un Comité de Lectura de miembros del Consejo Directivo y del Consejo Consultivo de *Cuadernos sobre Vico*.

Los artículos enviados a la Revista por los Autores como propuesta de publicación se remitirán a través de la plataforma de OJS de la Revista y serán sometidos a un procedimiento de «peer review». La Dirección de la Revista comunicará a los Autores el resultado de la valoración. En cualquier caso, la Revista no mantendrá correspondencia por motivos de la decisión de publicar o no un trabajo.

* * *

PÁGINA WEB DEL CIV: <http://institucional.us.es/civico/>

PÁGINA WEB DE LA REVISTA (edición digitalizada en PDF):
<https://revistascientificas.us.es/index.php/Vico/>

ISSN 1130-7498 ISSN-e 2697-0732

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



Evolutivo histórico

SUMARIOS DE CUADERNOS SOBRE VICO

CUADERNOS SOBRE VICO, 1 (1991). 202 págs. ISSN 1130-7498.

Presentación. I. ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPANA *Presentación* [pp. 7-8]. Jose M. Sevilla: *La presencia de Giambattista Vico en la cultura española. (I. Reseña sobre su tratamiento y estudio en los siglos XVIII y XIX)* [pp. 11-42]. Miguel A. Pastor Pérez: *Arteaga y Vico. Génesis del Arte total: la Opera* [pp. 43-54]. José Villalobos: *El hacha niveladora: Donoso Cortés y Vico* [pp. 55-67]. M^a Isabel Ramírez Luque: *La reivindicación de la «Sabiduría Poética» en G. Vico y A. Machado. De los universales fantásticos a los universales del sentimiento* [pp. 69-80]. José Antonio Marín: *La recepción de Vico en Ortega* [pp. 81-96]. Jose M. Sevilla: *La presencia de Giambattista Vico en la cultura española. (II. Notas sobre su tratamiento y estudio durante el siglo XX hasta la década de los '70)* [pp. 97-132]. **II. ESTUDIOS VIQUIANOS** José M. Bermudo: *Vico y Hobbes: el «verumfactum»* [pp. 135-153]. Rais Busom: *Ciencia nueva y escritura. Nota sobre una nota de Derrida en torno a Vico* [pp. 155-164]. Amparo Zacarés Pamblanco: *Vico y la poética de la modernidad* [pp. 165-176]. **III. ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS** *Bibliografía viquiana en español* (por Jose M. Sevilla) [pp. 179-196]. Colaboradores de este número [pp. 197-198]. Normativa que regula las propuestas de colaboración [pp. 199-202].

CUADERNOS SOBRE VICO, 2 (1992). 268 págs. ISSN 1130-7498.

Nota necrológica. Ernesto Grassi [pp. 3-5]. **I. ESTUDIOS VIQUIANOS** Gustavo Costa: *«Sali nitri» de Vico y los orígenes de la civilización pagana: la dimensión alquímica de la «Ciencia nueva»* [pp. 11-19]. Ernesto Grassi: *La rehabilitación del humanismo retórico. Considerando el antihumanismo de Heidegger* [pp. 21-34]. José Antonio Marín: *Ilustración y Romanticismo en la «Scienza Nuova»: la racionalidad del mito y el mito de la racionalidad* [pp. 35-50]. Gemma Muñoz-Alonso López: *La crítica de Vico a Descartes* [pp. 51-63]. **II. ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPANA** José M. Bermudo: *La «fortuna» de Vico en España* [pp. 67-73]. Emilio Hidalgo-Serna: *Vives, Calderón y Vico. Lenguaje metafórico y filosofar ingenioso* [pp. 75-88]. Jose M. Sevilla: *Vico en la cultura española: estudio y tratamiento en la década de los ochenta* [pp. 77-170 – Bibliografía: 164-170 –]. **III. ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS Y COMUNICACIONES** *Veinte años de actividad del Centro di Studi Vichiani de Nápoles* (por Fulvio Tessitore) [pp. 175-181]. *El Institute for Vico Studies de Nueva York*. (Boletín Inf. del Institute) [185-189]. *Nota sobre Vico en Valencia*. (por Josep Martínez Bisbal) [p. 191]. *** *Vico o la metafísica como método de fundamentación de la naturaleza humana* (por Miguel A. Pastor) [pp. 193-206]. *Consolidación mediante la historia. Cuatro «visiones» de la historia universal* (por Jose M. Sevilla) [pp. 207-212]. *Verdad acritica y verdad critica: viquianismo diádico*. (por Jose M. Sevilla) [pp. 213-218]. *Giner de los Ríos, pensador liberalista* (por José Villalobos) [pp. 231-238]. *Ciencia, fe y praxis: los orígenes del mundo moderno* (por Miguel A. Pastor) [pp. 239-250]. *** *G. Vico: Oración I* (1699) (trad. del latín por M. Rodríguez) [pp. 253-259]. Colaboradores [pp. 261-264]. Directriz de Cuadernos sobre Vico y Normativa que regula las propuestas de colaboración [pp. 265-268].

CUADERNOS SOBRE VICO, 3 (1993). 248 págs. ISSN 1130-7498.

I. ESTUDIOS VIQUIANOS Gustavo Costa: *En busca de la lógica viquiana* [pp. 7-52]. Alberto Damiani: *Teoría y praxis en «De nostri temporis studiorum ratione»* [pp. 53-66]. Jose M. Sevilla: *Universales poéticos, fantasía y racionalidad* [pp. 67-113]. Giorgio Tagliacozzo: *Giambattista Vico: Olvido y resurrección* [pp. 115-130]. Jorge Uscatescu: *Actualidad y perennidad de Vico* [pp. 131-140]. **II. ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPANA** Celina A. Lértora Mendoza: *Vico y Sarmiento: un caso para el tema de las influencias* [pp. 143-155]. José I. Szabón: *De Angelis difusor de Vico: examen de un paradigma indiciario* [pp. 157-186]. **III. ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS Y COMUNICACIONES** *¿Un Vico atlántico de condición postmoderna?* (por J. Antonio Marín) [pp. 189-194]. Pietro Piovani: *Introducción al pensamiento de Vico* (por Fulvio Tessitore) [pp. 195-196]. Ernesto Grassi: *Vico and Humanism: Essays on Vico, Heidegger, and Rhetoric* (por Donald P. Verene) [pp. 197-198]. *Añadido a la «Bibliografía Viquiana en español»* (por Jose M. Sevilla) [pp. 199-205]. **IV. BIBLIOTECA** G. Vico: *Oración II pronunciada el 18 de octubre de 1700* (trad. del latín por Francisco Navarro Gómez) [pp. 211-218]. Colaboradores [pp. 221-222]. Normativa que regula las propuestas de colaboración. Recepción de libros y revistas [pp. 223-226]. Información [p. 227]. Recepción de libros y revistas [pp. 229-235].

CUADERNOS SOBRE VICO, 4 (1994). 244 págs. ISSN 1130-7498.

I. ESTUDIOS VIQUIANOS José M. Bermudo: *Vico '1994* [pp. 9-26]. Enrique Bocado Crespo: *Las dificultades de la noción de acción* [pp. 27-38]. Stephan Otto: *Semiótica y metafísica. El subtexto trascendental de los textos sónicos 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 HISPANA** Giuseppe Cacciari: *Observaciones al margen a la investigación viquiana en España* [pp. 75-81]. José Faur: *La teoría del conocimiento de Francisco Sánchez y el verumfactum de Vico* [pp. 83-99]. **III. ESTUDIOS GENERALES** Eduardo Bello: *Libertad soñada y libertad concreta en la época ilustrada* [pp. 103-122]. Miguel A. Granada: *¿Qué es el Renacimiento? Algunas consideraciones sobre el concepto y el 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. ISSN 1130-7498.

I. ESTUDIOS VIQUIANOS Andrea Battistini: *Un poeta «doctísimo de las antigüedades heroicas». El rol de Virgilio en el pensamiento de G.B. Vico* [pp. 11-25]. Francesco Botturi: *El tiempo histórico en Giambattista Vico* [pp. 27-49]. Alberto M. Damiani: *Hermenéutica y metafísica en la «Scienza Nuova»* [pp. 51-65]. Fernando H. Llano Alonso: *Guido Fassò: Estudios en torno a Giambattista Vico* [pp. 67-82]. José A. Marin: *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 «Repreñión de la metafísica de Renato Descartes, Benito Espinosa y Juan Locke»*. *Un añadido a la «Ciencia nueva»* [pp. 155-167]. Vincenzo Vitiello: *Vico: entre historia y naturaleza* [pp. 169-200]. Amparo Zacarés: *El universo de la precisión: Galileo vs. Vico. Del confuso conocimiento de la representación al transmundo antivital de la ciencia* [pp. 201-213]. **II. ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPÁNICA** Jose M. Sevilla: *Nuevos aportes (históricos y filosóficos) para la fortuna de Vico en el siglo XIX español* [pp. 217-236]. **III. ESTUDIOS GENERALES** José Villalobos: *«Mathesis Universalis» cartesiana* [pp. 239-250]. **IV. ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS Y COMUNICACIONES** A propósito de «Giusnaturalismo ed etica moderna»: *Notas sobre Grocio y Vico en la «Orazione Inaugurale V»* (por Fabrizio Lomonaco) [pp. 253-260]. *La Via Vico como pretexto en I. Berlin: contracorriente, antimonismo y pluralismo* (por José M. Sevilla) [pp. 261-282]. *¿Vico político antimoderno?* (por Franco Ratto) [pp. 283-292]. *El recurso a la providencia* (por Enrique Bocardo) [pp. 293-312]. *La providencia y la ubicación de Vico en la historia del pensamiento* (por Enrico Pascucci) [pp. 313-321]. **** La insoportable liviandad del ser (político)* (por Miguel A. Pastor) [pp. 325-337]. *Botero y la «Razón de Estado»* (por Antonio Sánchez) [pp. 339-343]. *Maquiavelo y la episteme política* (por José M. Sevilla) [pp. 345-350]. *Grocio por derecho* (por Miguel A. Pastor) [pp. 351-355]. *Vico en Italia y en Alemania* (por J.M. Sevilla) [pp. 357-366]. *Igualdad no es fraternidad* (por M.A. Pastor) [pp. 367-373]. *Un maestro de lectura viquiano* (por J. Marin) [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: *Repreñión de la metafísica de Renato Descartes, de Benito Espinosa y de Juan Locke* (trad. del italiano por José A. Marin) [pp. 449-450]. G. Vico: *Práctica de la Ciencia nueva* (trad. del italiano y notas por Jose M. Sevilla) [pp. 451-455]. Manuel Durán y Bas: *La teoría del derecho en la Ciencia nueva de Vico* (1861) (edición del texto a cargo de Jose M. Sevilla & Miguel A. Pastor) [pp. 459-470]. Ceferino González y Díaz de Tuñón: *La filosofía de la historia, cap. II* (1873) (edición del texto a cargo de Jose M. Sevilla & Miguel A. Pastor) [pp. 471-475]. Ceferino González y Díaz de Tuñón: *Vico* [Historia de la Filosofía, III, & 84] (1886) (edición del texto a cargo de Jose M. Sevilla & Miguel A. Pastor) [pp. 479-481]. Colaboradores [pp. 483-484]. Normativa que regula las propuestas de colaboración [485-487]. Información: Jorge Uscatescu (†) [p.489]. Información [pp. 490-493]. Sumarios de números anteriores [pp. 494-498].

CUADERNOS SOBRE VICO, 7-8 (1997). 495 págs. ISSN 1130-7498.

[Volumen In Memoriam Giorgio Tagliacozzo.] Giorgio A. Pinton: *Giorgio Tagliacozzo [8 de agosto de 1909 - 21 de noviembre de 1996]. (Una memoria)* [pp. 11-20]. **I. ESTUDIOS VIQUIANOS** Nicola Badaloni: *Una polémica entre historiadores de la filosofía* [pp. 23-47]. Pablo Badillo O'Farrell: *«Scienza Nuova» y «The New Science of Politics». Proyección del pensamiento viquiano en la obra de Eric Voegelin* [pp. 49-58]. Paolo Fabiani: *La persuasión desde la «Institutiones Oratoriae» a la «Scienza Nuova»* [pp. 59-73]. José Antonio Marin: *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 «Dendrogno-seología») [pp. 207-235] – Presentación, por J.M. Sevilla [pp. 209-217] – *La unidad del conocimiento desde la «especulación» a la «ciencia»* (Introducción a la Dendrogno-seología), por G. Tagliacozzo [pp. 219-231] – *Anotaciones*, por F. Ratto [pp. 232-236]. **II. ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPÁNICA** Pablo Badillo O'Farrell: *Suárez y Vico, veinte años después* [pp. 239-252]. José Faur: *Dos estudios sobre Vico y la tradición hebrea* [pp. 253-278]. *«Vico, el humanismo religioso y la tradición sefardita»*, pp. 255-263 y *«La ruptura del 'logos': algunas observaciones sobre Vico y la tradición rabínica»*, pp. 265-278]. Jose M. Sevilla: *Algo donoso pero no cortés. Una lectura diferencial del bifronte Marqués de Valdegamas a tenor de la modernidad de Vico* [pp. 281-296]. **III. ESTUDIOS GENERALES** Juan Bosco Diaz-Urmeneta: *Voces mezcladas. Una reflexión sobre tradición y modernidad* [pp. 299-322]. Attilio Manzi: *Las parábolas ficinianas del bosque y el jardín en las «Stanze per la Giostra» de Angelo Poliziano* [pp. 323-331]. Miguel A. Pastor Pérez: *Post-reflexiones arteaguianas: análisis de «La Belleza Ideal»* [pp. 333-352]. **IV. ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS Y COMUNICACIONES** Alberto M. Damiani: *Vico y Dilthey. La comprensión del mundo histórico* [pp. 357-375]. Jorge López Lloret: *Más allá del bosque. (Reflexiones 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. Marin: *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]. Fermin Gonzalo Morón: *Curso de Historia de la Civilización de España* (1841) (Selección y edición del texto a cargo de J.M. Sevilla & M.A. Pastor) [pp. 481-485]. Colaboradores [pp. 487-488]. Directriz y Normativa que regula las propuestas de colaboración [pp. 489-491]. Sumarios de números anteriores [pp. 492-494].

CUADERNOS SOBRE VICO, 9-10 (1998). 498 págs. ISSN 1130-7498.

I. ESTUDIOS VIQUIANOS Isaiah Berlin: *Uno de los más audaces innovadores en la historia del pensamiento humano* (pp. 11-22). José M. Bermudo: *Vico y Descartes* (pp. 23-41). Francesco Botturi: *Hermenéutica del evento. La filosofía de la interpretación de Giambattista Vico* (pp. 43-56). Gianfranco Cantelli: *De la lengua heroica del Diritto Universale 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: *Hipóstasis y acción* (pp. 217-242). Miguel Hernández: *El legado morfológico de Descartes y Vico* (pp. 243-258). H.C.F. Mansilla: *La controversia entre universalismo y particularismo y la posibilidad de una síntesis fructífera* (pp. 259-270). José Villalobos: *La razón poética en Zambrano como razón radical* (pp. 271-279). IV. COMUNICACIONES, ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS Y RESEÑAS. Comunicaciones Andrea Battistini: *Vico, filósofo del alba: la teoría antropológica de los orígenes* (pp. 283-292). Franco Ratto: *Discutiendo sobre Hobbes y Vico (entre deductivismo, metáforas y realismo histórico)* (pp. 293-308). Estudios bibliográficos Pablo Badillo O'Farrell: *Una lectura complementaria en torno a la incidencia del pensamiento viquiano en la obra de Voegelin* (pp. 309-317). Manuel Barrios Casares: *El orden de la fábula* (pp. 319-323). Giuseppe Patella: *Lazos viquianos* (pp. 325-327). León Pompa: *Vico: política, moral y ciencia* (pp. 329-332). Franco Ratto: *Centro di Studi Vichiani: edición crítica de las obras de Vico e Istituto italiano per gli studi filosofici: actividad editorial* (pp. 333-339). José M. Sevilla: *Vico, historiadores y retóricos* (pp. 341-360). Franco Voltaggio: *Naturaleza e historia. Ensayos de filosofía* (pp. 361-365). Alberto M. Damiani: *Del Sprach-Humanismus a la pragmática trascendental* (pp. 367-368). José M. Sevilla: *Ensayos de Historicismo crítico-problemático* (pp. 369-373). Miguel A. Pastor Pérez: *Riesgo y aventura de la razón ilustrada* (pp. 375-377). RESEÑAS (pp. 379-384): *Símbolo, Metáfora y Lenguaje* (Congr. Intr. de Estudios) (G.P.); *Estudios italo-germanos* (FR); F. Lomonaco: *Le Oraciones* de G. Gravina: *Scienza, sapienza e diritto* (JDM); 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. ISSN 1130-7498.

I. ESTUDIOS VIQUIANOS Isaiah Berlin: *Giambattista Vico* (pp. 17-32). Alessandro Giuliani: *La retórica de Vico y la nueva retórica* (pp. 33-46). Giorgio Tagliacozzo: *Vico ayer y hoy* (pp. 47-49). Antonio Verri: *Berlin y Vico* (pp. 51-62). *** Enrique 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 Ciencia 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 Lengua* (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. ISSN 1130-7498.

Centenario de Ernesto Grassi (1902-2002) A propósito del centenario de Ernesto Grassi (1902-2002) (pp. 15-18). Ernesto Grassi, *El comienzo del pensamiento moderno. De la pasión y la experiencia de lo originario* (1940) (pp. 19-46). Alain Pons, *Vico y la tradición del humanismo retórico en la interpretación de Grassi* (pp. 47-53). Massimo Marassi, *Ernesto Grassi y su asidua lectura de Vico* (pp. 55-69). **I. ESTUDIOS VIQUIANOS** Alberto M. Damiani, *La mitología como hermenéutica política: Horkheimer lector de Vico* (pp. 73-93). Antonio Delgado, *La demostración viquiana: afinidades y contrastes con el modelo lockeano de demostración* (pp. 95-126). Pierre Girard, *Las condiciones y los límites de la racionalidad en la Ciencia nueva. Las metamorfosis de la razón* (pp. 127-137). Fabrizio Lomonaco, *Pietro Piovani y el Centro di Studi Vichiani* (pp. 139-153). Enrico Nuzzo, *La humanidad de Vico entre las selvas, los campos y las ciudades. Los inicios de la historia de la civilización en el Diritto Universale* (pp. 155-193). Stephan Otto, *Convertibilidad de signos y significados. La «representación figurada» de la historia en Vico* (pp. 195-203). Franco Ratto, *¿Un filósofo «cartesiano» precursor de Giambattista Vico?* Gregorio Caloprese entre Hobbes y Vico (pp. 205-231). Amadeu Viana, *Fisuras retóricas. Ironía, analogía y conocimiento lingüístico* (pp. 233-251). Amparo Zacarés, *La Scienza Nuova y el gusto estético* (pp. 253-274). **II. ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPÁNICA** AA. VV., Presentación de las Actas del Congreso Inter. *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea* (Sevilla, 4-9 octubre 1999). Presentaciones en Sevilla (2-10-2001), París (24-11-2001) y Nápoles (24-1-2002) (pp. 277-286; pres. de J.M. Sevilla, P. Girard, y G. Cacciatore). Giuseppe Mazzotta, *La Ciencia nueva. Etnografía del nuevo mundo y escolástica* (pp. 287-294). **III. ESTUDIOS GENERALES DE ÁMBITO VIQUIANO** Gaetano Calabrò, *Cómo orientarnos en la ética contemporánea: 'el hombre sin naturaleza'* (pp. 297-304). Angeles J. Perona, *Individuo y resignación. Figuras de la subjetividad moderna* (pp. 305-318). **IV. COMUNICACIONES, ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS Y RESEÑAS.** Comunicaciones Giuliano Crifó, *Lectura mínima de Grocio* (pp. 321-326). Francisco Navarro Gómez, *Las Oraciones Inaugurales y La sabiduría primitiva de los Italianos* (pp. 327-334). Josep Martínez Bisbal, *Globalización sin Dios providente* (pp. 335-340). David Calvo 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** Reivindicaciones de Vico (1729), trad. del latín y notas por F. Navarro Gómez (pp. 437-459). Colaboradores. Normativa. Sumarios anteriores.

CUADERNOS SOBRE VICO, 15-16 (2003). 441 págs. ISSN 1130-7498.

I. ESTUDIOS VIQUIANOS Gustavo Costa, *Fantasia y magia diabólica en Vico* (pp. 15-30) – Alberto M. Damiani, *Humanismo civil y hermenéutica filosófica. Gadamer lector de Vico* (pp. 31-47) – Marcel Danesi, *Acertijos matemáticos e imaginación: una visión viquiana de la enigmatología* (pp. 49-64) – Gabriel Livov, *Corporalidad y poder en la Scienza nuova de 1744* (pp. 65-100) – Josep Martínez Bisbal, *El De Mente Heroica: el nuevo fin de los estudios y sus recompensas* (pp. 101-119) – Francisco J. Navarro Gómez, *Discurso lógico y discurso retórico. Historia de un problema, ¿o problema de una historia?* (pp. 121-150) – Enrico Nuzzo, *Figuras de la barbarie. Lugares y tiempo de la barbarie en Vico* (151-162) – Stephan Otto, *«Contextualidad» científica y «convertibilidad» filosófica. La respuesta de la Scienza nuova a la crisis epistemológica de la primera modernidad* (pp. 163-177) – Giuseppe Patella, *Tiempo y relato en la Autobiografía de Giambattista Vico* (pp. 179-188) – José M. Sevilla, *«La 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 lusobrasileña* – Armando Savignano, *La recepción de Vico en Unamuno* (209-223) – José M. Sevilla, *Vico en Eugenio Imaz* (pp. 225-252) **III. ESTUDIOS GENERALES DE ÁMBITO VIQUIANO** Francisco J. Contreras, *Las raíces del Verstehen en Vico y Herder* (pp. 255-270) – Jesús Navarro Reyes, *Lo propio y lo ajeno: génesis de los Ensayos de Montaigne* (271-290) – Jorge Velázquez Delgado, *Filosofía de la protesta radical y filosofía de la protesta reflexiva en Baruch Spinoza* (291-297) – José Villalobos, *Memoria de la música. (La 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** Maria José Rebollo Espinosa, *Revitalizando el humanismo viquiano* (pp. 325-329) – Manuel Barrios Casares, *Hacia el núcleo problemático de la razón* (pp. 330-332) – Pablo Badillo O'Farrell, *Vico, iurisprudencia y derecho romano* (pp. 333-344) – José M. Sevilla, *Cuarto añadido a la Bibliografía Viquiana en español* (pp. 345-358) **Reseñas** (pp. 359-390) *La versión auerbachiana de la Scienza nuova en una reciente 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 de Ferrari* (F. Ratto) – *Vico y Malebranche* (M.A. Pastor) – *Reflexiones sobre Vico* (F. Voltaggio) – *En palabras de Vico* (M.J. Rebollo) – *A propósito de dos recientes ediciones en inglés: el Diritto Universale y la Scienza nuova* (1725) (J.M. Sevilla) – *New Vico Studies* 17 (1999) y 18 (2000) (P. Badillo) – *Pluralismo y multiculturalismo* (M.A. Pastor). Información (pp. 391-406). *In memoriam Franco Ratto* (pp. 407-412). **V. BIBLIOTECA Retórica (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. ISSN 1130-7498.

I. ESTUDIOS VIQUIANOS Nota Editorial (p. 13) – *II Seminario Internacional de Filosofía Política. Giambattista Vico y el mundo moderno*. – Presentación (pp. 15-16) – *Palabras del Dr. Luis Mier y Terán, Rector General de la Universidad Autónoma Metropolitana, en la ceremonia de inauguración* (pp. 17-19) – Giuseppe Cacciatore, *Leer a Vico hoy* (pp. 21-36) – Giuseppe Cacciatore, *La ingeniosa ratio de Vico entre sabiduría y prudencia* (pp. 37-45) – Paolo Cristofolini, *Vico y la naturaleza de las religiones de las naciones* (pp. 47-50) – Evodio Escalante, *El largo camino de Vico hacia Kant. Del «sentir sin advertencia» al sentir como «fundamento subjetivo de distinción»* (51-57) – Julieta Espinosa, *Vico. Pensar lo humano, pensamientos humanos* (pp. 59-69) – Dora Elvira García G., *Vico y la apuesta por el pluralismo cultural* (pp. 71-81) – Carlos David García Mancilla, *La Ciencia nueva de Vico. De la metafísica al hombre* (pp. 83-87) – Catalina González, *Vico y Bacon: la historia de una reconciliación entre los antiguos y los modernos* (pp. 89-98) – Alejandro Gutiérrez, *Verum et factum cum verbo convertuntur. La historicidad como discurso en Giambattista Vico* (pp. 99-104) – Silvestre Manuel Hernández, *La cuestión de la ciencia en la filosofía de Vico* (pp. 105-115) – Josep Martínez Bisbal, *El timón. La 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 einoia o de la amistad. Aristóteles en Vico* (pp. 147-154) – Gabriela Mendoza Vigueiras, *Fortuna y Providencia en la filosofía de Nicolás Maquiavelo y Giambattista Vico* (pp. 155-161) – Luis Alberto Montea-gudo Ochoa, *Consideraciones acerca de los orígenes de la imaginación y sus consecuencias según Giambattista Vico* (pp. 163-170) – Fabiola Moreno, *La providencia en el curso y conocimiento históricos* (pp. 171-175) – Enrico Nuzzo, *Vico, tácito y el tacitismo* (pp. 177-214) – Francisco Piñón, G.B. Vico: de la «ciencia» de Dios al «conocimiento» del hombre (pp. 215-221) – Jorge Rendón Alarcón, *La historia y el derecho en Vico y Hegel* (pp. 223-228) – María del Carmen Rovira Gaspar, *La idea del derecho natural en la Ciencia nueva de Giambattista Vico* (pp. 229-232) – Ruy E. Sánchez Rodríguez, *La alteridad como eje explicativo del proyecto viquiano* (pp. 233-242) – Roberto Sánchez Benítez, *Cultura y lenguaje en Vico* (pp. 243-249) – Daniel Vargas Parra, *Espacio en la utopía. Providencia y panóptismo* (pp. 251-257) – Jorge Velázquez Delgado, *Estrategias de sentido común e ingenio* (pp. 259-270) – Eduardo Villegas Megías, *La sabiduría infinita. La actitud de Vico ante los clásicos* (pp. 271-287) **II. ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPÁNICA** Pio Colonnello, *Eduardo Nicol, intérprete de Vico* (pp. 279-287) – José M. Sevilla, *La modernidad problemática de Vico recepcionada en tres filósofos hispánicos* (pp. 289-314) – José M. Sevilla, *Nuevos aportes sobre la recepción de Vico en el s. XIX español* (pp. 315-342) **III. ESTUDIOS GENERALES DE ÁMBITO VIQUIANO** Joaquín Barceló, *Ernesto Grassi y el concepto de humanismo* (pp. 345-370) – Alfonso Castro Sáenz, *Vico y el derecho romano. Una aproximación desde la Scienza nuova* (pp. 371-382) – Juan Bosco Díaz Urmeneta, *El potencial liberador de la imagen. (Fantasía e imaginación en Marsilio Ficino)* (pp. 383-411) – Luisa Montaña Montero & Jéssica Sánchez Espillaque, *Humanismo retórico, viquismo y 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. ISSN 1130-7498

Nota Editorial (p. 11) – Anuncio (p. 12) **I. ESTUDIOS VIQUIANOS** Paolo Cristofolini, *De Dante a Homero, de Gravina a Vico* (pp. 15-21) – Sara Fortuna, *Aspectualidad y lenguaje en la filosofía de Vico* (pp. 23-46) – Francesco La Nave, *Hebreos, Egiptios 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 Anti-quissima 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 viqueanas* (J. Villalobos) – *In memoriam. Nicola Badaloni* (pp. 225-226) – *Aviso (edición en la Web) Índice de nombres de los volúmenes 1 (1991) al 17/18 (204-2005)* [a cargo de Esther Aguilar de la Torre, María Luisa Montaña Montero, Mónica Morcillo González, Jéssica Sánchez Espillaque (Coord.)] (pp. 229-312) **IV. INFORMACIÓN BIBLIOGRÁFICA** Información Bibliográfica (pp. 315-326) **V. BIBLIOTECA** Nota – Antonio Pérez de la Mata, *Tratado de Metafísica* (1877) (pp. 329-347) – Zeferino González, *Philosophia Elementaria* (sexta ed., 1889) (pp. 349-351) – Colaboradores (p. 353) – Normativa. Sumarios anteriores.

Con el número de la revista se entrega un CD-ROM con la edición digitalizada (a cargo de Juan A. Rodríguez Vázquez) de los volúmenes de *Cuadernos sobre Vico* desde el 1 (1991) hasta el 19-20 (2006-2007).

CUADERNOS SOBRE VICO, 21-22 (2008). 367 págs. ISSN 1130-7498

Anuncio **I. ESTUDIOS VQUIANOS** Víctor Alonso Rocafort, *Giambattista Vico, mimbres para una ciudadanía retórica y democrática* (pp. 15-40) – Pablo Badillo O'Farrell, *El Vico de Collingwood. Boceto de la receptio viqueana* en R. G. Collingwood (pp. 41-56) – Giuseppe Cacciatore, *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 viqueana del uso de la fuerza pública externa. (La expiación de la injuria o el restablecimiento del orden quebrantado)* (pp. 91-108) – Fulvio Tessitore, *Sentido común, teología de la historia e historicismo en Giambattista Vico* (pp. 111-136) – Gianfrancesco Zanetti, *El rojo y el blanco: Notas acerca del papel de las emociones en la Scienza Nuova* (pp. 137-149) **II. ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPÁNICA** Miguel A. Pastor Pérez, *Veinte números de Cuadernos sobre Vico* (1991-2007) (pp. 153-166) – Giuseppe Patella, *Gracián y Vico: creatividad como ingenio* (pp. 167-175) – Fulvio Tessitore, *Acerca de un libro sobre Vico y la cultura hispánica* (pp. 177-180) **III. ESTUDIOS GENERALES DE ÁMBITO VIQUEANO** 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 Covarsi 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), *veigésimoquinto 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 viqueanas* (T. Gilbard) – Cesare Vasoli, *La dialettica e la retorica dell'umanesimo* (J. Sánchez Espillaque) – *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XXXVI, 2006 (J.M. Sevilla) **V. INFORMACIÓN BIBLIOGRÁFICA** Información Bibliográfica (pp. 317-328) – *Índice de imágenes de obras en Cuadernos sobre Vico* (pp. 329-340) – *Añadido a la «Bibliografía viqueana en español (1737-2005)»* (pp. 341-345) **VI. BIBLIOTECA** Eduardo Benot, *Errores en materia de educación y de instrucción pública* (1863, 2ª ed., libro I, cap. II, § XIII) (pp. 349-354) – Colaboradores de este número (p. 355) – Directriz y Normativa que regula las propuestas de colaboración (pp. 357-360) – Sumarios de números anteriores (pp. 361-367).

CUADERNOS SOBRE VICO, 23-24 (2009-2010). 446 págs. ISSN 1130-7498

Anuncio **I. ESTUDIOS VQUIANOS** Giuseppe Cacciatore, *Vico: narración histórica y narración fantástica* (pp. 15-31) – Francesco Campagnola, *Breve historia de la recepción de Vico en Japón* (pp. 33-41) – Enrico Nuzzo, Bruno, *Vico y el Barroco* (pp. 43-64) – Fulvio Tessitore, *Vico, la decadencia y el ricorso* (pp. 67-85) **II. ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPÁNICA CINCO ESTUDIOS DESDE ARGENTINA** Patricio Alarcón, *El temor reverencial: un principio político en Hobbes y Vico* (pp. 91-111) – Luciano Córscico, *Vico y Fichte: la validez universal del Derecho* (pp. 113-132) – Alberto M. Damiani, *Nosce te ipsum. Reflexión y política en Vico* (pp. 133-150) – José Luis Fliguer, *La Scienza nuova como sabiduría evolutiva* (pp. 151-175) – Gustavo Salerno, *La creación y modificación de las instituciones según la Scienza nuova* (pp. 177-184) – Presentación, a cargo de G. Cacciatore, e *Introducción*, a cargo de J. M. Sevilla, a *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico en la cultura hispánica (1737-2005)*: Giuseppe Cacciatore, *Presentación* (pp. 189-192) – José M. Sevilla, *Introducción, Presencia y ausencia de Vico* (pp. 193-197) **III. ESTUDIOS GENERALES DE ÁMBITO VIQUEANO** Angel 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 viqueanas 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 Covarsi 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 Sazbón (†) – María Isabel Ramírez Luque (†). Colaboradores de este número (p. 435) – Directriz y Normativa que regula las propuestas de colaboración (pp. 437-440) – Sumarios de números anteriores (pp. 441-446).

CUADERNOS SOBRE VICO, 25-26 (2011-2012). 297 págs. ISSN 1130-7498

Anuncio **I. ESTUDIOS VIQUIANOS** Mariana Imaz Sheinbaum, *Puente entre la vivencia y la comprensión humana. La autobiografía de Giambattista Vico a través de Wilhelm Dilthey* (pp. 15-30) – Fabrizio Lomonaco, *Anastáticas de textos filosóficos del Setecientos italiano: Vico y Gravina* (pp. 31-63) – Amadeu Viana, *Historia, evolución, semiótica. El orden ternario de Vico y Peirce* (pp. 65-90) **II. ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPÁNICA** Luis Durán Guerra, *Hércules rebasado. Montano y Vico ante el Nuevo Mundo* (pp. 95-124) **III. ESTUDIOS GENERALES DE ÁMBITO VIQUIANO** Giuseppe Ballacci, *La concepción político-retórica de Isócrates, Cicerón y Quintiliano* (pp. 129-144) **IV. COMUNICACIONES, ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS Y RESEÑAS. Estudios Bibliográficos** Fabrizio Lomonaco, *El Bollettino del Centro di Studi Vichiani: Una revista y un «nuevo curso» de estudios a cuarenta años de su nacimiento* (pp. 149-201) **Comunicaciones** María José Rebollo Espinosa, *El «árbol del conocimiento» viquiano como base para una propuesta actual de currículum universitario* (pp. 203-214) – Susana Inés Herrero Jaime, *Algunas nociones en torno a la idea de Nación en el pensamiento de Vico y Herder, y sus proyecciones en el pensamiento alberdiano* (pp. 217-229) **Reseñas** (pp. 233-251) *Una edición anastática del De Uno* (F. J. Navarro Gómez) – *Una reedición desafortunada* (J. Martínez Bisbal) – *Paradigmas del humanismo español* (L. Durán Guerra) – *Nota sobre Vico en Zeitschrift 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. ISSN 1130-7498

Anuncio **I. ESTUDIOS VIQUIANOS** En recuerdo de los profesores Eduardo Bello Reguera († 2010), Gustavo Costa († 2012) y Stephan Otto († 2010), miembros del Consejo Consultivo de *Cuadernos sobre Vico*. Eduardo Bello, *Dos concepciones de la filosofía de la historia: Vico y Voltaire* (pp. 15-33) – Gustavo Costa, *Vico y la Sagrada Escritura a la luz de un fascículo de la Inquisición* (pp. 35-49) – Stephan Otto, *Un axioma (Grund-satz) de la Scienza Nuova como principio-guía (Leitsatz) para la «Crítica de la razón histórica»* (pp. 51-64) **II. ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPÁNICA** En torno al libro de José M. Sevilla, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega* (2011). – Giuseppe Cacciari: «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 Principe de Macchia* (pp. 137-149) – Virginia Guichot Reina, *Miradas múltiples sobre el pensamiento berliniano* (pp. 151-162) – Miguel A. Pastor Pérez, *Ontología del europeísmo y metodología histórica en Luis Díez del Corral* (pp. 165-175) – **Reseñas** (pp. 177-202) *Bollettino del Centro di Studi Vichiani* XL (2/2010) y XL (1/2011) (J.S.E.) – *Historia del pensamiento iberoamericano: Revista de Hispanismo Filosófico*, números 16, 17 y 18 (M.R.G.) – *La experiencia artística del mito* (J.S.E.) – *Archivio di storia della cultura*, XXIV (2011) y XXV (2012) (J.S.E.) – *Crisis de la modernidad y filosofías ibéricas. Jornadas de hispanismo filosófico* (M.R.G.) – *Pasiones filosóficas. Nápoles y Europa* (P.R.B.) – Savonarola, *profecía y filosofía en el Renacimiento italiano* (M.N.P.) – *En retrospectiva: Unamuno ante el nacionalismo vasco* (B.C.) **V. INFORMACIÓN BIBLIOGRÁFICA** Información Bibliográfica (pp. 205-215) **VI. BIBLIOTECA** [s.a.], *Consideraciones sobre la historia y filosofía de la historia* (1846) (pp. 219-238) – Antonio María Fabié, *Exámen del materialismo moderno* (1875) (pp. 239-244) **VII. ARCHIVO ACADÉMICO** Necrológicas (pp. 249-251) – *Adiós a New Vico Studies* (José M. Sevilla) (pp. 252-253) – Colaboradores de este número (p. 255) – Directriz y Normativa que regula las propuestas de colaboración (pp. 256-259) – Sumarios de números anteriores (pp. 260-266).

CUADERNOS SOBRE VICO, 28-29 (2014-2015). 308 págs. ISSN 1130-7498

Anuncio **I. ESTUDIOS VIQUIANOS.** Alberto M. Damiani, *Instituciones artificiales, sociabilidad natural en Vico* (pp. 15-30) – Stefano Gensini, *La metáfora viquiiana y la ciencia cognitiva: un problema de filosofía del lenguaje* (pp. 33-51) – Caterina Marrone, *Giambattista Vico: un mundo de imágenes* (pp. 53-71) – Giuseppe Patella, *Giambattista Vico, padre de los estudios culturales* (pp. 73-90) – Giuseppe Saccarò Del Buffa, *Argumentación y ampliación 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 viquiiano* (pp. 213-219) – Miguel A. Pastor Pérez, *El gobierno del tiempo* (pp. 221-227) – Jorge Velázquez Delgado, *Teoría del desfase utópico latinoamericano* (pp. 229-234) **Reseñas** (pp. 235-257) *Vico, metafísica e historia* (L. Montaña Montero) – *Obra completa de Mateo Alemán* (M. Barrios Casares) – *Ocaso del neomarcoliberalconservadurismo* (H. Cerutti-Guldberg) – *Tacitismo español* (L. Montaña Montero) – *Ensayos de filosofía intercultural* (Giorgia dello Russo) – *Filosofías del Sur* (M. Rodríguez García) – *Filosofías en el mundo* (J. Sánchez Espillaque) – *Modernidad de Gerardo Noodt* (M. Rodríguez García) – *Zubiri y lo real* (L. Montaña Montero) – *Idea de la política y la sociedad en la obra de M.*

García Pelayo (Miguel A. Pastor Pérez) **IV. INFORMACIÓN BIBLIOGRÁFICA** Información Bibliográfica (pp. 259-268) **V. BIBLIOTECA VIQUIANA** Antonio Benavides, *Reflexiones sobre las diferentes escuelas históricas, desde la antigüedad hasta nuestros días* (1846) (pp. 271-289) **VI. ARCHIVO ACADÉMICO** *In memoriam Ramón J. Querato 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. ISSN 1130-7498

Volumen especial por el XXV Aniversario de la Revista. MIGUEL A. PASTOR PÉREZ Y JOSÉ M. SEVILLA (Eds.) Anuncio (p. 12) – Nota de los Editores, *XXV Aniversario de Cuadernos sobre Vico* (1991-2016) (pp. 13-18) – Leonardo Amoroso, *De Heidegger a Vico con Grassi y Gadamer* (pp. 19-30) – Pablo Badillo O'Farrell, *El Vico perdido de Leo Strauss* (pp. 31-46) – Manuel Barrios, "Filiación viquiana". *Reflejos de Vico y la tradición del humanismo retórico en Walter Benjamin* (pp. 47-70) – Andrea Battistini, *Vico y los héroes fundadores de las naciones* (pp. 71-86) – Giuseppe Cacciatore, *Acerca de la génesis de los conceptos viquianos de ingenio y fantasía* (pp. 87-94) – Pio Colonnello, *Croce y la teoría viquiana de la risa. Del "yo grave" al "yo melancólico"* (pp. 95-104) – Alberto Mario Damiani, *El futuro de la humanidad en la filosofía política de Giambattista Vico* (pp. 105-120) – Marcel Danesi, *Estudiando la mente: una perspectiva desde Vico* (pp. 121-142) – Alfonso García Marqués, *El verumfactum en la génesis de las obras de Vico* (pp. 143-162) – Pierre Girard, *La enciclopedia de las ciencias poéticas en Giambattista Vico* (pp. 163-178) – Fabrizio Lomonaco, *Derecho, ética e historia en el De Uno* (pp. 179-192) – Massimo Marassi, *El recurso de las cosas humanas y la anáfora del "retornaron"* (pp. 193-202) – Josep Martínez Bisbal, *El De Ratione de Vico: una crítica política del cartesianismo* (pp. 203-220) – Francisco J. Navarro Gómez, *Problemática práctica de la traducción a través del De rebus gestis Antoj Caraphaei de G. Vico* (pp. 221-258) – Enrico Nuzzo, *Las "Vías simplísimas" de la Providencia. Vico y el "Principio de Simplicidad" en la Filosofía Cristiana entre los siglos XVII y XVII* (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 definitiois et nominis latinis idem. Lenguaje y conocimiento en el De antiquissima de Vico* (pp. 385-400) – Fulvio Tessitore, *La edición crítica de Vico y, en especial, de la Scienza nuova 1730 y de la Scienza nuova 1744* (pp. 401-409) – Jürgen Trabant, *Las tres caídas del Señor Vico. (La relación entre la Vita y la Scienza Nuova)* (pp. 410-424) – Jorge Velázquez Delgado, *La crisis de la educación y la edificante filosofía del humanismo retórico de Giambattista Vico* (pp. 425-448) – Donald Phillip Verene, *La estructura retórica de la Scienza nuova* (pp. 449-458) – Amadeu Viana, *Vico, Nietzsche y el lenguaje como vieja mentirosa* (pp. 459-472) – José Villalobos, *Vico ensayador* (pp. 473-480) – Amparo Zacarés, *La poética viquiana y su conexión con el arte participativo contemporáneo* (pp. 481-498) – Colaboradores (p. 499) – Directriz y Normativa (p. 500).

CUADERNOS SOBRE VICO, 32 (2018). 402 págs. ISSN 1130-7498.

D.O.I. <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2018.i32>

Volumen especial por el 350º Aniversario de Vico. Perspectivas viquianas, MIGUEL A. PASTOR Y JOSÉ M. SEVILLA (Eds.) Anuncio (p. 12) – Nota de los Editores, *350º Aniversario del nacimiento de Vico (1668-2018). Perspectivas viquianas* (pp. 13-17) – Leonardo Amoroso, *Mi Vico hermenéutico* (pp. 17-23) – Pablo Badillo O'Farrell, *Mis tres Vico* (pp. 25-31) – Andrea Battistini, *De la retórica a la antropología* (pp. 33-40) – Thora I. Bayer, *La mente heroica de Vico* (pp. 41-44) – Francesco Botturi, *Mi perspectiva viquiana* (pp. 45-52) – Giuseppe Cacciatore, "Mis" Vico (pp. 53-59) – Riccardo Caporali, *La fatiga del moderno* (pp. 61-68) – Gennaro Carillo, *«In corpore Vici»* (pp. 69-73) – Pio Colonnello, *De Croce a Vico: Mi proceso de lectura* (pp. 75-79) – Paolo Cristofolini, *«Fabula narratur»* (pp. 81-86) – Alberto M. Damiani, *Un moderno muy actual* (pp. 87-91) – Marcel Danesi, *Vico desde una perspectiva personal* (pp. 93-97) – Rosario Diana, *Pensar con Vico* (pp. 99-105) – James Engell, *Aprendiendo de Vico. Reflexiones de cuarenta años* (pp. 107-110) – Paolo Fabiani, *Algunas consideraciones sobre la importancia formativa del pensamiento de Vico para los estudiantes que se acercan por primera vez al estudio de su filosofía* (pp. 111-119) – Ferdinand Fellmann, *Giambattista Vico en una nueva clave* (pp. 121-126) – Alfonso García Marqués, *Vico y yo* (pp. 127-133) – Pierre Girard, *Giambattista Vico y la política de la razón* (pp. 135-141) – Moisés González García, *Mi deuda filosófica con Vico* (pp. 143-146) – Humberto Guido, *Mis encuentros con Vico: el historicismo, la epistemología y el paradigma estético de las ciencias humanas* (pp. 147-153) – Bruce Haddock, *Pensar a través de Vico* (pp. 155-161) – Fernando H. Llano Alonso, *Vico y los albores de la experiencia jurídica* (pp. 163-167) – Fabrizio Lomonaco, *Mis lecturas viquianas* (pp. 169-177) – Massimo Marassi, *Vico o la monumental memoria de las tinieblas* (pp. 179-184) – David L. Marshall, *Presuposiciones viquianas y su pervivencia en «Los orígenes de la investigación retórica durante el periodo de Weimar»* (pp. 185-192) – Josep Martínez Bisbal, *Mi Vico* (pp. 193-197) – Maurizio Martirano, *Itinerario de estudios viquianos* (pp. 199-208) – Francisco J. Navarro Gómez, *Un Vico personal* (pp. 209-216) – Enrico Nuzzo, *Mi Vico* (pp. 210-224) – Miguel A. Pastor Pérez, *Vico a mi manera* (pp. 225-231) – Giuseppe Patella, *Último barroco, padre de la estética y de los estudios culturales* (pp. 233-240) – Bruno Pinchard, *Vico ciego en su centenario* (pp. 241-244) – Giorgio A. Pinton, *De los diez a los veinte años (1678-1688)* (pp. 245-254) – Leon Pompa - J.M. Sevilla, *Un homenaje a nuestro héroe. Lectura de Leon Pompa* (pp. 255-266) – Alain Pons, *Evocación por el 350º Aniversario de Vico* (pp. 267-272) – María José Rebollo Espinosa, *Maestro Vico* (pp. 273-277) – Monica Riccio, *Vico, o de las aguas profundas* (pp. 279-282) – Antonio Sabetta, *Modernidad, historia, libertad y gracia. Lo que me ha enseñado (hasta ahora) Vico* (pp. 283-290) – Jéssica Sánchez Espillaque, *El humanista Vico* (pp. 291-294) – Manuela Sanna, *El hechizo viquiano* (pp. 295-298) – Alessia Scognamiglio, *Mi idea de la filosofía de Vico. Mi experiencia de su estudio* (pp. 299-306) – José M. Sevilla, *«Mobilis in mobili». Viquianamente viquiano* (pp. 307-316) – Sertório de Amorim e Silva Neto, *Vico filósofo de la poesía* (pp. 317-322) – Alessandro Stile, *En diálogo con Vico* (pp. 323-328) – Fulvio Tessitore, *Vico trescientos cincuenta años después* (pp. 329-335) – Jürgen Trabant, *A la búsqueda del "método accertato" de una ciencia de los signos del hombre* (pp. 337-342) – Marco Vanzulli, "Mi" Vico. *El héroe del saber* (pp. 343-350) – Jorge Velázquez Delgado, *Giambattista Vico en el Tepozteco* (pp. 351-352) – Donald Phillip Verene, *Los dos axiomas*

de Vico (pp. 353-357) – Amadeu Viana, «Ordovico viricordo» (pp. 359-365) – José Villalobos, *Mis citas con Vico* (pp. 367-370) – Vincenzo Vitiello, *Vico, filósofo de nuestro tiempo* (pp. 371-377) – Amparo Zacarés, *Poética, estética y crítica* (pp. 379-386) – Colaboradores (389-390) – Directriz de la revista y Normativa que regula las propuestas de colaboración (pp. 391-394) – Sumarios de números anteriores (pp. 395-402)

CUADERNOS SOBRE VICO, 33 (2019). 319 págs. ISSN 1130-7498 e-ISSN 2697-0732

D.O.I. <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2019.i33>

Anuncio (p. 12) – Ferdinand Fellmann (U. Münster y U.T. Chemnitz) 14 de diciembre de 1939 – 28 de octubre de 2019. José M. Sevilla, Ferdinand Fellmann, de filósofo a erósofo. (Nota de adiós al meditador sensualista) (pp. 15-31) – **I. ESTUDIOS VIQUIANOS.** Manuel Barrios Casares, *Mito sin ideología: Fellmann, Vico y Sorel* (pp. 35-42) – Giuseppe Cacciatore, *Contra las vanidades «retornantes»*. Por un sano uso de la crítica (pp. 43-54) – Ferdinand Fellmann, *El mito en las instituciones: Vico y Sorel* (pp. 55-70) – Arturo Silva-Rodríguez & Esperanza 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 VIQUANA.** Georges Sorel, *Lo que se aprende de Vico (1889)*. Traducción y Presentación por M. Barrios Casares (pp. 293-302) – Colaboradores (p. 305) – Directriz de la revista y Normativa que regula las propuestas de colaboración (pp. 307-310) – Sumarios de números anteriores (pp. 311-319)

CUADERNOS SOBRE VICO, 34 (2020). 397 págs. ISSN 1130-7498 e-ISSN 2697-0732

D.O.I. <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2020.i34>

Monográfico de Estudios Clásicos (I)

In Memoriam. Andrea Battistini (1947-2020) – Paolo Cristofolini (1937-2020) (pp. 13-14) – J.M. Sevilla, *Monográfico de Textos Clásicos (I). Una Presentación* (pp. 15-18) – ERICH AUERBACH (1892-1957), *Vico y el historicismo estético* (1949) (pp. 35-47), trad. y pres. de Manuel Barrios Casares (pp. 25-34) – JAIME L. BALMES (1810-1848), *Criterio de Vico* (1846) (pp. 57-75), ed. y nota prel. de José Manuel Sevilla Fernández (pp. 49-56) – JOHN BAGNEL BURY (1861-1927), [Algunas páginas sobre Vico en *La Idea de Progreso* (1920)] (pp. 83-88), trad. y nota prel. de José Manuel Sevilla Fernández (pp. 77-81) – BENEDETTO CROCE (1866-1952), *Tres estudios sobre Vico. Extraídos y traducidos de La filosofía de G.B. Vico* (1911) (pp. 106-132), trad. y nota prel. de José Manuel Sevilla Fernández (pp. 89-105) – FRANCESCO DE SANCTIS (1817-1883), *La nueva Ciencia. Páginas selectas traducidas de la Historia de la Literatura Italiana* (1870) (pp. 141-161), trad. y nota prel. de José Manuel Sevilla Fernández (pp. 133-139) – ROBERT FLINT (1883-1910), *La transición a la Ciencia nueva. (Capítulo VIII de Vico, 1884, de R. Flint)* (pp. 169-183), trad. de Dani Pino y nota prel. de José Manuel Sevilla Fernández (pp. 163-167) – GIOVANNI GENTILE (1875-1944), *Dos estudios viquianos. El pensamiento italiano en la época de Vico* (1915) y *Descartes y Vico* (1938) (pp. 193-206 y 207-213), trad. y nota prel. de Alfonso Zúñica García (pp. 185-192) – *Correspondencia: Seis cartas sobre Vico entre Croce y Gentile (1911-1914)* (pp. 223-230), trad. y nota prel. de Alfonso Zúñica García (pp. 215-221) – BALDASSARE LABANCA (1829-1913), «*Del Autor al Autor*» y «*Ocasión de este escrito*» (Prefacio y Cap. I de G.B. Vico e i suoi critici cattolici, 1898) (pp. 237-246), trad. y nota prel. de José Manuel Sevilla Fernández (pp. 231-235) – *Correspondencia: Carta de M. Menéndez Pelayo a B. Croce, de 12 de agosto de 1903, sobre Vico en España* (p. 249), ed. y nota prel. de José Manuel Sevilla Fernández (pp. 247-248) – JULES MICHELET (1798-1874), *Introducción sobre su vida y sus obras y Discurso sobre el sistema y la vida de Vico* (1835) (pp. 257-260 y 261-285), trad. de Emmanuel Chamorro Sánchez y Miguel A. Pastor Pérez y nota prel. de José Manuel Sevilla Fernández (pp. 251-255) – BERTRANDO SPAVENTA (1817-1883), *La filosofía italiana en sus relaciones con la filosofía europea* (1862). *Lecciones II, VI y VII y «Prólogo a la primera edición»*, por G. GENTILE (pp. 297-308 y 309-344), trad. y nota prel. de Alfonso Zúñica García (pp. 287-296) – MIGUEL DE UNAMUNO (1864-1936), *Prólogo a la versión castellana de la Estética de Benedetto Croce* (1912) (pp. 363-380), ed. y nota prel. de José Manuel Sevilla Fernández (pp. 347-361) – Colaboradores (p. 383) – Directriz de la revista y Normativa que regula las propuestas de colaboración (pp. 385-388) – Sumarios de números anteriores (pp. 389-397) – Anuncio 2007 (p. 388).

CUADERNOS SOBRE VICO, 35 (2021). 247 págs. ISSN 1130-7498 e-ISSN 2697-0732

D.O.I. <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2021.i35>

In Memoriam. L. Amoroso – J.B. Díaz Urmeneta Muñoz – J. Martínez Bisbal. – J.M. Sevilla, *Leonardo Amoroso (1952-2021)* (pp. 15-18) – Pablo Badillo O'Farrell, *Juan Bosco Díaz-Urmeneta Muñoz (1944-2021)* (pp. 19-22) – Josep Martínez Bisbal (1950-2021), J.M. Sevilla (pp. 23-27) **I. ESTUDIOS VIQUIANOS.** Alfonso García Marqués, *Una relectura de la historia de Europa en dos ciclos viquianos* (pp. 31-63) – Maurizio Martirano, *Reflexiones en torno a la primera edición milanese (1801) de la Ciencia nueva de Giambattista Vico* (pp. 65-88) – Alfonso Zúñica García, *La objetividad de la interpretación en G. Gentile a propósito de su lectura de Vico* (pp. 111-139) **II. ESTUDIOS SOBRE VICO Y LA CULTURA HISPÁNICA** Alberto M. Damiani, *Instituciones, poder y lenguaje. Sobre la reciente recepción de Vico en Argentina (2003-2018)* (pp. 143-152) – J.M. Sevilla, *Ráfagas de Vico en la prensa diaria española del siglo XIX. Desde el final de la primera Guerra Carlista (1840) hasta el final del Sexenio Democrático (1874)* (pp. 153-199) – **III. COMUNICACIONES Y ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS** George León Kabority, *Reflexiones sobre cosmopolitismo e hispanismo. A propósito de un libro con 27 perspectivas* (pp. 203-214) **IV. BIBLIOTECA VIQUANA** Giambattista Vico, *Idea de una gramática filosófica* (174) (trad. del italiano de A. Zúñica García) (pp. 217-220) – Giambattista Vico, *Carta al abate Esperi en Roma* (1726) (trad. del italiano de J.M. Sevilla) (pp. 221-226) – Colaboradores (p. 229) – Directriz de la revista y Normativa que regula las propuestas de colaboración (pp. 231-234) – Sumarios de números anteriores (pp. 235-243) – Anuncio 2007 (p. 244) – *Errata corrige* (p. 245).

CUADERNOS SOBRE VICO, 36 (2022). 297 págs. ISSN 1130-7498 e-ISSN 2697-0732

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

Monográfico de Estudios Clásicos (II)

Alain Pons (1929-2022). In memoriam – Maurizio Torrini (1942-2019). In memoriam – MONOGRÁFICO DE ESTUDIOS CLÁSICOS (II): Presentación del Monográfico de estudios clásicos (II) por JOSÉ M. SEVILLA – CENTENARIO DEL NACIMIENTO DE PIETRO PIOVANI (1922-1980): MANUELA SANNA, *Nota a dos estudios de Pietro Piovani* – FULVIO TESSITORE, *Prólogo a «La scuola napoletana di Pietro Piovani»* – PIETRO PIOVANI, *El pensamiento filosófico meridional entre la nueva ciencia y la «Ciencia nueva»* (1959) – PIETRO PIOVANI, *Ejemplaridad de Vico* (1969) – CXX ANIVERSARIO DEL NACIMIENTO DE ERNESTO GRASSI (1902-1991): JESSICA SÁNCHEZ ESPILLAQUE, *Contra el racionalismo: una filosofía retórica* – ERNESTO GRASSI, *¿Filosofía crítica o filosofía tópica? Meditaciones sobre «De nostri temporis studiorum ratione»* (1969) – ERNESTO GRASSI, *Vico contra Freud: la creatividad y el inconsciente* (1981) – DOS ESTUDIOS MÁS SOBRE VICO EXTRAÍDOS Y TRADUCIDOS DE «LA FILOSOFÍA DE GIAMBATTISTA VICO» (1911) DE BENEDETTO CROCE (1866-1952): JOSÉ M. SEVILLA FERNÁNDEZ, *Nota del traductor* – BENEDETTO CROCE, *La estructura interna de la Ciencia nueva* (1911) – BENEDETTO CROCE, *La forma semifantástica de conocer (La poesía y el lenguaje)* (1911) – DOS ESTUDIOS VIQUIANOS JUVENILES DE G. GENTILE (1875-1944): ALFONSO ZÚNICA GARCÍA, *Vico en la formación pisaná de Gentile* – GIOVANNI GENTILE, *Los primeros estudios sobre la estética de Vico* (1901) – GIOVANNI GENTILE, *Perfil bio-bibliográfico de Giambattista Vico* (1903) – APUNTES DE LA LECCIÓN «EXPOSICIÓN CRÍTICA DE LA DOCTRINA DE VICO» (1871) DE ANTONIO LABRIOLA (1843-1904): MIGUEL PASTOR PÉREZ, *La influencia del pensamiento de Vico en A. Labriola* – ANTONIO LABRIOLA, *Apuntes de la lección Exposición crítica de la doctrina de Vico* (1871) – CENTENARIO DE LA MUERTE DE CHARLES E. VAUGHAN (1854-1922): GEORGE LEÓN KABARITY, *La incompletitud de lo claro* – CHARLES E. VAUGHAN, *Giambattista Vico: un pionero del siglo XVIII* (1903) – Colaboradores – Directriz de la Revista y Normativa de propuestas de colaboración – Sumarios de los números anteriores – Anuncio (2007).

ANUNCIO 2007

Dada su disponibilidad en edición digital abierta, la edición impresa en papel no se hallará ya a la venta. Aquellas Bibliotecas e Instituciones o Centros, así como aquellos investigadores suscritos a la revista, podrán continuar recibéndola en papel sin coste económico por la revista salvo el pago de los gastos de envío.

Igualmente se servirá a Bibliotecas, Instituciones, Centros y estudiosos vichianos, con cargo al solicitante solo de los gastos de envío, los volúmenes anteriores en fondo que sean solicitados, hasta agotar existencias.

Solicitudes a la dirección (postal o electrónica) de la revista.

ANNOUNCEMENT 2007

Given its opened digital editing availability, the editing printed in paper will not be already on sale. Those Libraries and Institutions or Centers, as well as those investigators subscribed to the magazine, will be able to continue receiving it in paper without economic cost by the magazine except for the payment of the expenses of shipment. Also Libraries, Institutions, Centers and vichians scholarships will use, with position to the applicant only of the expenses of shipment exclusively, the previous volumes in bottom that are asked for, until exhausting existences.

Requests to the address (postal or electronic) of the magazine.

AVVISO 2007

Vista la sua disponibilità in edizione digitale aperta, l'edizione stampata in carta non si troverà più in vendita. Le biblioteche ed istituzioni o i centri di studio, come pure i ricercatori abbonati alla rivista, potranno continuare a ricevere la edizione stampata senza spese per la rivista, eccetto il pagamento delle spese di spedizione.

Analogamente biblioteche, istituzioni, centri e studiosi vichiani potranno richiedere i volumi arretrati, fino ad esaurimento, pagando solamente le spese di spedizione.

Richieste alla direzione (postale o elettronica) della rivista.

Sevilla, 2007

[Anuncio publicado originalmente en *Cuadernos sobre Vico*, 19-20 (2006-2007) p. 12]

