

XXV Aniversario de *Cuadernos sobre Vico*
(1991-2016)

EL DE RATIONE DE G. VICO: UNA CRÍTICA POLÍTICA DEL CARTESIANISMO*

Josep Martínez Bisbal
(Universidad de Valencia)

RESUMEN: Este trabajo indaga la línea ético-política que anima el pensamiento de Vico desde el principio de sus Oraciones Inaugurales, y se centra en el *De ratione*, el séptimo de estos discursos de apertura del año académico en la Universidad de Nápoles. Este *De ratione* evidencia la denuncia de Vico sobre la dificultad y los inconvenientes de aplicar el método cartesiano a la vida civil. De este modo, la obra de Vico se muestra como una moderna crítica de la “nueva crítica” de Descartes y de la aplicación del método geométrico al conocimiento del mundo humano.

PALABRAS CLAVE: Vico, Descartes, *De ratione*, crítica, mundo civil, modernidad.

ABSTRACT: This paper inquires into the ethical-political line that inspires Vico’s thought since the beginning of his Inaugural Addressess, and is focused on *De ratione*, the seventh of those opening discourses of the academic year in the University of Naples. *De ratione* is an expression of Vico’s denounce of the difficulties and disadvantages of applying the Cartesian method to the civil life. In this way, the work of Vico is presented as some form of modern criticism of Descartes’ “new criticism”, and of his application of the geometrical method to our knowledge of the HUMAN WORLD.

KEYWORDS: Vico, Descartes, *De ratione*, criticism, civil world, modernity.

Son más conocidas y frecuentes las lecturas epistemológicas y metafísicas de la obra de Vico; sin embargo, la lectura política es pertinente y está justificada en afirmaciones contenidas en lugares clave de la versión final de su obra mayor, la *Scienza nuova* de 1744: al establecer las *degnità* o axiomas en el libro primero considera que los “filósofos monásticos o solitarios” están lejos de la escuela de su ciencia y, en cambio, le pertenecen los “filósofos políticos, y principalmente los platónicos” (*Sn*44, § 130); al final de la obra, en la conclusión, considera haber refutado a los monásticos y solitarios, es decir, Epicuro (y con él Hobbes y Maquiavelo) y Zenón (y con él Spinoza), siendo en cambio la obra una prueba “a favor de los

Este artículo responde a una invitación expresa por parte de la Dirección de la Revista para este volumen especial de aniversario, habiendo superado los criterios de valoración y del proceso de aceptación.

*El texto apareció originalmente en valenciano en las Actas de la Societat de Filosofia del País Valencià del XV *Congrés Valencià de Filosofia* “Josep L. Blasco in memoriam”, pp. 7-21. Se publica en castellano con la autorización del autor.

filósofos políticos, de quienes es príncipe el divino Platón” (Sn44, § 1109). Esta voluntad política está expresada gráficamente en la “Dipintura”, el grabado que precede a la obra, por el hecho de que el rayo de luz de la providencia divina (que nace de un ojo inscrito en un triángulo que, a su vez, está inscrito en un Sol) llega al pecho de la figura de mujer que representa la metafísica y, de allí, se refleja en una “joya convexa” para verterse sobre los símbolos que representan el mundo civil. Esto

“significa que el conocimiento de Dios no termine en ella misma, sino que ella privadamente se ilumine de los inteligibles [*intellettualli*] y, por tanto, regule sus solas cosas morales, como así han hecho los filósofos hasta ahora; lo que se habría significado con una joya plana. Pero es convexa, donde el rayo se refleja y se dispersa hacia fuera, para que la Metafísica conozca a Dios Providente en las cosas morales públicas, o sea, en las costumbres civiles, con las cuales han venido al mundo y se conservan las naciones” (Sn44, § 5).

La voluntad de que el saber se obtenga del mundo civil y aproveche para la vida civil –*las cosas morales públicas*– es más evidente aún cuando Vico hace explícita la finalidad “práctica” que le mueve a escribir la *Scienza nuova* en las primeras páginas de la primera versión publicada en 1725 (§ 11): es necesaria una ciencia, dice, que medite sobre los principios de la humanidad de las naciones, para que con ellos se pueda establecer un estado de perfección medido en sus grados y extremos, dentro de los cuales, como cualquier otra cosa perecedera, la humanidad de las naciones ha de discurrir y llegar a su fin. ¿Y esto por qué? Porque “científicamente se aprendieran las prácticas con que la humanidad de una nación, surgiendo pueda llegar a tal estado de perfección y cómo, si decae, pueda volver a levantarse”. Este estado de perfección de una sociedad, precario porque no son garantizadas ni la obtención ni la conservación, consistiría en mantenerse firmes las naciones en ciertas máximas “tan demostradas por razones constantes como practicadas en los usos comunes” y donde se dieron la mano la sabiduría refleja de los filósofos y la sabiduría vulgar de las naciones, es decir, los miembros de las academias y los expertos en la gestión de lo público (es significativa su confesada admiración por F. Bacon, entre otras cosas, porque en su persona se daba al mismo tiempo el filósofo y el político); fuera de estas máximas existiría sólo el error y la divagación salvaje.

La necesidad de aunar sabiduría refleja y sabiduría vulgar constituye un punto firme y central que encontrará diversas expresiones: es la necesidad de unir filosofía y filología (que es tanto historia de las palabras como historia de las cosas), verdad y certeza, tener en cuenta lo que el hombre debería ser y también lo que en realidad es; sin embargo, si no la intención, la referencia explícita que vincula la

meditación de la *Scienza nuova* al problema de la perfección y duración de las formas políticas, el descubrimiento científico de las prácticas para alcanzar y mantener el estado de perfección, desaparece totalmente ya en la versión de 1730. Esta ausencia es significativa porque sí escribió una “Pratica della scienza nuova”, pero no la publicó. El texto, previsto para el final de la obra, comienza reconociendo que ha razonado la *Scienza nuova* como una “ciencia *contemplativa* sobre la naturaleza común de las naciones” y, por tanto, parece

“faltar en su ayuda a la prudencia humana, cuando ella se aplica para que las naciones que van a decaer, o no se arruinen completamente o no se aceleren a su ruina; y, en consecuencia, parece faltar en la práctica, que debe ser de todas las ciencias que se envuelven en torno a materias que dependen del arbitrio humano, las que se llaman ‘activas’ ” (§ 1405).¹

La *práctica* que propone, sin embargo, no va mucho más allá de donde había llegado en la parte contemplativa: los sabios de las repúblicas y los príncipes, advertidos por la contemplación del curso que toman las naciones, deben retornar a los pueblos a su “akmé” o estado perfecto mediante buenas órdenes, leyes y ejemplos. Esta consecuencia práctica parece decepcionante y puede expresarse, como dice Croce, con el viejo dicho de “hombre advertido, medio salvado”. Sin embargo, va seguida de algunas reflexiones que pueden leerse como muestra de un problema teórico más profundo: la dificultad de derivar otra consecuencia práctica de una ciencia, que ya se ha configurado en sí misma como resultado de incorporar la práctica a la reflexión, que no sea el aprendizaje de la ciencia, la transmisión de su saber. Dice Vico, a continuación, que “la práctica, que podemos dar nosotros como filósofos, se puede encerrar dentro de las academias”, porque en estos “tiempos humanos en que hemos nacido”, los filósofos de las academias, en lugar de seguir “la corruptela del espíritu de estos tiempos”, harán bien en seguir los tres principios de la *Scienza nuova* (que hay providencia divina, que para que se pueda hacer deben moderarse las pasiones humanas, y que las almas son inmortales)² y su criterio de verdad: “que se debe respetar el común juicio de los hombres, o sea, el sentido común del género humano”. Con estos principios y criterio, las academias –continúa diciendo Vico– deben adoctrinar a la juventud en que la naturaleza del mundo civil, producto de los hombres, tiene la misma materia y forma que los hombres que lo han hecho, es decir, tiene también cuerpo y alma racional, una mente social que crea y se esfuerza por conservar los estados y un cuerpo social que no se preocupa o los disuelve, y también en lo que “es el espíritu de toda esta obra”: que las naciones “las promuevan las religiones y las leyes asistidas de la fuerza de las armas” y que en las naciones gentiles la sociedad nació con unos pocos fuertes que se suma-

ron a la fuerza de un dios y con muchos débiles forzados a ser cuerpo social. Así, en la educación de los jóvenes, concluye, hay que guiarlos

“a la buena política y, con tal disposición de los ánimos, pasen finalmente a la jurisprudencia (la cual, [...], la ponemos por encima de todas las ciencias), para que los jóvenes al instruirse, así dispuestos, aprendan la práctica de esta Ciencia, fundada sobre esta ley eterna, que ha puesto la providencia en el mundo de las naciones: que están libres de peligro, florecen y son felices, cuando en ellas el cuerpo sirve y la mente manda [...]” (§ 1411).³

Estos textos no agotan las perspectivas con que se puede abordar la filosofía política de Vico, sin embargo de todo lo dicho hasta ahora quiero sólo llamar la atención sobre tres aspectos de la “*práctica*” finalmente no publicada, que son: la presentación de su ciencia como alternativa a la “*corruptela*” del pensamiento de su época (es decir, su visión crítica de la modernidad), la preocupación por la finalidad política de la educación de la juventud, y la relación mente/cuerpo en la dirección y conservación de las naciones. Pretendo mostrar su primera articulación como crítica al cartesianismo ya en la primera obra publicada por Vico en 1709, así como, en un segundo momento, presentar unas lecturas contextualizadoras del texto para precisar su intención y su alcance. La obra es el *De nostri temporis studiorum ratione*.⁴

El *De ratione* tiene su origen en la séptima de las oraciones inaugurales que Vico, como profesor de retórica, pronunció en los solemnes actos de apertura del curso universitario napolitano. En todas ellas, como recuerda en la *Autobiografía*, “usó siempre la práctica de proponer argumentos universales, bajados de la metafísica en uso de la civil”,⁵ muestra de la preocupación ético-política que animaba su pensamiento desde el principio. En las seis primeras *oraciones* destaca la presencia de elementos platónicos y de humanismo ciceroniano, con los que argumenta la necesidad de la participación de los sabios en la dirección de la sociedad y confía en que la sabiduría, aplicada a la vida civil, se convertirá en prudencia, sabiduría práctica. Esta confianza en la bondad de la aplicación inmediata del saber a la dirección de la vida asociada entra en crisis precisamente en la séptima oración, en un momento de importante cambio político en Nápoles, cuando se produce la sustitución del poder español por el austriaco. De hecho, la solemne apertura del curso universitario en 1708 fue dedicada al rey Carlos de Habsburgo y presidida por el virrey austriaco, lo que permitió publicar el texto revisado y muy ampliado del discurso de Vico.

El objetivo global de la obra es una comparación entre el método de los estudios de los modernos (el “nuestro”, dice Vico) y el de los antiguos, que le permite adoptar una actitud crítica ante el tipo de sabiduría preconizado por la modernidad representada por el cartesianismo. Abre el discurso apelando a F. Bacon y su

De dignitate et augmentis scientiarum, porque cree que aporta una novedad, pero ya con el término “*ratione*” del título, además de la resonancia de la *ratio studiorum* jesuita, indica lo que es: un diálogo crítico sobre todo con el *Discurso del método* cartesiano. De hecho, la crítica al cartesianismo que aquí tiene inicio tomará vuelo en un ambicioso proyecto inmediato de sistema del que sólo publicará en 1711 el *Liber Metaphysicus*,⁶ sus “meditaciones metafísicas” que, con el *De ratione*, contienen su primera y explícita alternativa epistemológica y metafísica a Descartes. Y si bien es un debate abierto la relación de continuidad o ruptura de estas primeras obras viquianas con la metafísica y epistemología que fundamentan la *Scienza nuova*, quizás en el carácter político que atribuyen a la *scuola* de su ciencia sea más clara la persistencia de la crítica relativa a las consecuencias políticas de la enseñanza *more cartesiano* contenida en el *De ratione*.

La comparación antiguos/modernos, centrada no en los saberes de unos y de otros sino en su método de estudios, sigue el esquema de mostrar en el método moderno las ventajas y las desventajas, para poder corregir éstas últimas con la experiencia de los antiguos o, en su caso, aceptarlas como inevitables recordando que también el método antiguo las tenía. Con este ejercicio confía en obtener un método semejante en proporción de aciertos y errores al de los antiguos, aunque la pregunta que abre la reflexión, a saber, “¿qué método de estudios es más correcto y mejor, el nuestro o aquel de los antiguos?”, es contestada desde el principio con la afirmación: “nuestro método de estudios aparecerá más correcto y mejor, sin duda, que aquel de los antiguos”.⁷ Conviene notar, pues, que Vico se presenta como parte de los modernos y con pretensiones conciliadoras, lejos todavía de considerar la modernidad como *corruptela*.

Del recorrido exhaustivo que hace por el panorama de los estudios, al objeto de este artículo nos interesa el capítulo VII titulado “Desventajas que, dada su finalidad, nuestro método de estudios ocasiona a las ciencias morales y políticas y a la elocuencia”, en el que podemos entrar señalando tres citas que constituyen el nervio de la conclusión crítica:

1^a. “Pero el mayor inconveniente de nuestro método de estudios es el de que, afanándonos intensamente en las doctrinas de la naturaleza, no valoramos tanto la naturaleza moral [...]; y la tan vastísima y eminentísima doctrina sobre el Estado yace inculta y casi abandonada por nosotros”.

2^a. “[...] no obran correctamente, por lo que hemos dicho, aquellos que transfieren a la práctica de la prudencia el método judicial del que se sirve la ciencia [...]”.

3^a. “quien no se educa para la física ni la mecánica, sino que se instruye para la vida pública, sea para el foro, sea para el Senado o la

congregación de los fieles, que no se demore en estos estudios, según el método en que se les enseña, ni de niños ni mucho tiempo [...]”.⁸

Vico denuncia el abandono por parte de los modernos de las ciencias morales y de la filosofía política, señala el error de aplicar a la “praxis de la vida” el mismo método de la ciencia natural y, en consecuencia, rechaza el método cartesiano como inadecuado para la educación destinada a la vida civil.

El análisis de los argumentos viquianos debe comenzar por lo que considera la causa y el origen de las desventajas, tal como lo expresa el título del capítulo: son consecuencia de la finalidad atribuida al método moderno. Esta finalidad, descrita en el capítulo I, sólo es una: “tan sólo uno se considera hoy como fin de todos los estudios, uno se cultiva y uno se celebra por todos: la verdad”,⁹ y tan aceptada está esta única finalidad que con humor renuncia a exaltarla para no provocar la pregunta perpleja: “¿Y quién la ha vituperado nunca?”¹⁰ La razón del predominio de la verdad se encuentra en el hecho de que la “nueva crítica” se ha convertido en el instrumento común a todas las ciencias y artes, y esta crítica es el método cartesiano con el que se cree haber vencido el escepticismo: “la crítica nos da esa primera verdad de la que estás cierto incluso cuando dudas; y con ello se entiende que ha derrotado por entero a toda la Academia nueva”.¹¹ Pues bien, es este rasgo característico y central del método cartesiano lo que ocasiona graves perjuicios. En primer lugar, el abandono de las ciencias morales y de la ciencia del Estado se debe a que para buscar únicamente la verdad, la atención investigadora se concentra en la ciencia natural: “investigamos la naturaleza de las cosas, pues parece cierta, y no investigamos la naturaleza humana, porque, debido al libre albedrío, es muy incierta”. Y, en segundo lugar, esto ocasiona el doble inconveniente en la formación de los jóvenes de que “ni se conduzcan en la vida civil con suficiente prudencia, ni sepan de manera suficiente teñir su discurso de moral ni inflamarlo de emociones”;¹² es decir, no los prepara ni para la prudencia ni para la elocuencia.

La dificultad y los inconvenientes de aplicar el método cartesiano a la vida civil, asunto central del capítulo séptimo y que a continuación sistematizaré, hay que verlos en el contexto de su análisis general para definir mejor la posición de Vico ante el método moderno y para poner de relieve que el núcleo principal de su crítica nace de su preocupación por la necesidad de que la adquisición del saber esté orientada a la actuación en la sociedad. Brevemente expondré tanto las desventajas generales de la “crítica”, denominación que, como hemos visto, utiliza para referirse al cartesianismo, como las desventajas particulares de su aplicación incluso a la ciencia de la naturaleza.

En el capítulo III, los “inconvenientes de la nueva crítica”,¹³ provienen de que con ella se inician los estudios de los jóvenes, lo que provoca dos consecuencias de distinto orden. La primera es su tesis general: los prepara mal para la vida práctica; como que sólo se busca la verdad, se impone eliminar de la mente, además

de la falsedad y el error, también “las segundas verdades y lo verosímil”, y esto constituye totalmente un error porque el *sentido común* nace del *verosímil*, es decir, de las cosas que están en el medio entre las verdaderas y las falsas, y, así, con la *nueva crítica* se corre el riesgo de no formar a los adolescentes en el *sentido común* y que, privados de él, “en el transcurso de su vida, reafirmados por los años”, incurran “en lo extraordinario y lo insólito”, como también, que sean ineptos para la elocuencia que, como la prudencia, tiene su norma en el *sentido común*, con lo que al orador se le hace difícil defender la verdad cuando ésta no va acompañada de la verosimilitud. La segunda consecuencia de iniciar los estudios con la crítica es que se violenta el proceso natural de maduración de los jóvenes: poner la *verdad primera* antes, por fuera y por encima de “todas las imágenes corpóreas” significa anular la fantasía y la memoria, facultades prevalentes e importantes en la adolescencia, como el raciocinio lo es en la madurez; así, la pretendida universalidad de la crítica perjudica la inclinación de los jóvenes hacia las artes que precisan de la fantasía y la memoria, es decir, la poesía, la pintura, la elocuencia y la jurisprudencia, y en este caso el ejemplo de los antiguos, que comenzaban la enseñanza con la geometría (sintética), debería servir para corregir el defecto de los modernos.

Además, el cultivo exclusivo de la crítica conlleva el rechazo de la tópica, como hace la lógica de Arnauld (la lógica de Port Royal), y también esto es un error, porque si la invención de los argumentos debe preceder a su evaluación, la tópica debe preceder a la crítica y, por tanto, a Arnauld hay que contraponer Cicerón. El perjuicio más grande del rechazo de la tópica lo sufre la elocuencia y, entre las razones aducidas por Vico, destaca la siguiente: “el hecho entero de la elocuencia está para nosotros en relación con el auditorio, y debemos moderar nuestro discurso según su parecer”, y los oyentes pueden sentirse movidos en su ánimo por cualquier argumento y no necesariamente por el más riguroso y verdadero, “por eso, para que un orador se cerciore de haber tocado los ánimos de todos, es preciso que haya recorrido todos los lugares de los argumentos”. Sin embargo, la tópica tiene el defecto de acoger a veces falsedades, como el método de los críticos tiene el defecto de no admitir ni siquiera lo verosímil; por lo tanto, aquí habría un caso en que, para mejorar el método, habría que aunar en ella ambos, el antiguo y el moderno, en sentido diacrónico, empezando por la tópica y terminando con la crítica. La articulación entre tópica y crítica que aquí se apunta como solución tendrá un largo desarrollo posterior hasta la *Scienza nuova*, pero el relevo ahora lo pone Vico en el fondo de sus críticas, todas las que provienen de los perjuicios que se causan a la formación de los jóvenes: el método moderno los prepara mal para la vida civil, fundamentalmente porque los aleja del sentido común con la persecución única de la verdad, incapacitándolos para la prudencia y la elocuencia.

El método cartesiano aplicado al estudio del mundo natural también tiene desventajas y la crítica de Vico niega la pretensión de que con él se obtenga un conocimiento verdadero y afirma, en cambio, que sólo se obtiene un conocimiento

probable. La característica distintiva de este nuevo conocimiento de la naturaleza, la cifra Vico en la introducción del método geométrico en la física, y en el capítulo IV de su discurso, titulado “inconvenientes del método geométrico importado a la física”,¹⁴ donde expone principalmente tres inconvenientes. El primero es que crea la ilusión de que se obtiene la verdad de la naturaleza con la misma seguridad que tienen las conclusiones de una demostración geométrica, y así, “dicen los hombres doctos que esta misma física, con el método [geométrico] con el que ellos la enseñan, es la propia naturaleza; y que a dondequiera que te vuelvas a contemplar el universo, observas esta física”, lo que –ironiza Vico–, si fuera cierto debería llevarnos a darles las gracias porque nos evitará la fatiga de posteriores estudios de la naturaleza. Pero, si nos tomamos en serio la pretensión de que se trata de un proceso deductivo, tendremos que aceptar que negar alguna parte puede golpear *la proposición base del razonamiento*, y, por tanto, si resulta falsa alguna de las normas del movimiento fijadas por estos doctos, ya no pueden estar tan seguros de su conocimiento de la naturaleza; y como falsas, dice Vico, “no sólo una se ha descubierto ya”.¹⁵ Aún así, su argumento principal no lo saca de descubrimientos de hechos que contradicen axiomas, lo saca de la antigua crítica a los estoicos: la demostración en la geometría concluye verdades, pero cuando “el asunto no permite demostración” produce un razonamiento capcioso, y como en la naturaleza no cabe la demostración, entonces, las cosas de la física moderna que en virtud del método geométrico se presenten como verdaderas, “no son sino verosímiles, y de la geometría toman sin duda el método, mas no la demostración”. Y en este punto aparece la primera apropiación por parte de Vico del *verum ipsum factum*, el principio que será clave de su posterior epistemología: “demostramos las cuestiones geométricas porque las hacemos; si pudiésemos demostrar las físicas las haríamos”. Así pues, si el nuevo método cartesiano quiere dejar fuera lo verosímil, no escapan de su condena las supuestas verdades de la física que sólo pueden ser probables, verosímiles.

Esta conclusión crítica de Vico para con el método cartesiano nos ofrece un ejemplo paradigmático de la doble interpretación como moderno/arcaico que permite su filosofía y que no me resisto a comentar. La radical distinción epistemológica establecida por Vico entre la geometría –que tiene por objeto un producto de la mente humana– y la física –que estudia un mundo ajeno a la producción humana– y su defensa del carácter de probabilidad del conocimiento científico (que aumenta su grado de probabilidad con la re-producción experimental de un fenómeno), se han leído como muestra de su acercamiento al inductivismo experimental baconiano y de su lucidez “moderna” que anticipa desarrollos posteriores del método científico o fija límites del conocimiento también posteriormente aceptados, es decir: dentro de la corriente de la modernidad iría más allá de sus contemporáneos.¹⁶ Sin embargo, si la atención recae en algunos de sus argumentos y motivaciones, aparece el Vico arcaico: sólo Dios, que hizo el mundo natural, puede conocerlo en verdad, y aceptar como

filósofos la falibilidad de la ciencia física nos ha de llevar a moderar nuestro ánimo y humillar nuestro orgullo: “investiguemos [...] la verdad, de la que somos tan celosos; pero, cuando no la encontremos, que este mismo anhelo de verdad nos conduzca de su mano a Dios Óptimo Máximo, el único que es camino y verdad”.¹⁷ En el fondo, su defensa de los límites del conocimiento humano descansa en la antropología cristiana del “hombre caído”: en el *De ratione* el conocimiento humano será siempre limitado porque el hombre es un ser finito e imperfecto, y la prometeica pretensión baconiana expresada en el *De dignitate et de augmentis scientiarum* violenta la naturaleza humana y es un absurdo tan grande como pretender cubrir el mar de piedras o las montañas de velas.¹⁸

Volvamos ahora a los dos inconvenientes que quedan todavía del moderno método geométrico de la física y ambos son perjuicios para la elocuencia. Uno es que el nuevo método impone un modo de discusión “contenido y severo” y una argumentación *more geometrico*, ambos hábitos nada adecuados a la elocuencia, porque “se apresta sobre todo para una multitud ignorante; y los hombres incultos muy difícilmente retienen esas largas cadenas de razonamientos [...]; y no se trata de fatigarlos con una tensión anímica tan grande como para que las retengan”. El otro es que los físicos comienzan siempre por las *verdades primeras*, mientras los buenos oradores deben partir de las “segundas verdades” y llegar a las “primeras” haciendo que los oyentes creen haberlas descubierto ellos mismos. Así pues, la crítica de Vico al naciente método científico, al limitar sus resultados al saber probable, va más allá de su inadecuación al ámbito práctico-político, pero, incluso cuando lo analiza en su aplicación al mundo natural, nunca pierde de vista esta inadecuación bajo la forma de perjuicios para la elocuencia del nuevo tipo de discurso científico que impone. Podemos volver ya al capítulo séptimo, el específico de las ciencias morales y políticas y de la elocuencia.

Los modernos, dado que buscan sólo la verdad, concentran sus esfuerzos en la ciencia del mundo natural, donde creen (como hemos visto, erróneamente, según Vico) poder obtenerla, y descuidan las ciencias morales, donde no creen poder conseguirlo porque la naturaleza humana es incertísima por efecto del libre arbitrio. El abandono no es sólo consecuencia de un hecho de voluntad, sino que responde a una dificultad real: la incertidumbre que la libertad introduce en “la naturaleza humana”, el hecho de que la vida civil está dominada por “la ocasión y la elección”, y que cuando se actúa en la vida práctica hay que considerar las múltiples y diversas “circunstancias”, todo ello hace que “los hechos humanos no pueden evaluarse según esa inflexible y rígida regla mental” y que, en cambio, haga falta –en una referencia implícita a Aristóteles– una nueva medida similar a la antigua de Lesbos que “no moldea los cuerpos a sí, sino que se amolda a los cuerpos”.¹⁹ La argumentación de Vico no continúa en la dirección de construir la nueva medida que echa de menos, el nuevo método de los “hechos humanos” necesario para investigar la naturaleza humana incierta y cambiante; el dis-

curso dirigido a fundamentar su necesidad mostrando las peculiaridades del mundo civil frente al natural y, sobre todo, mostrando los inconvenientes que se derivan cuando se quiere aplicar los criterios de la ciencia en la actuación práctica, inconvenientes que preanuncia con un ejemplo del fracaso del nuevo método: en cuanto a la prudencia civil, aquellos que cultivan exclusivamente la verdad muy a menudo abandonan sus propósitos fracasados, engañados y desilusionados.²⁰

A la dificultad metodológica que representa la presencia del libre arbitrio en los “hechos humanos”, añado otra: en la ciencia destacan aquellos que buscan una causa única para la multiplicidad de los fenómenos naturales; en cambio, en la prudencia civil destacan aquellos que investigan primero el mayor número posible de causas para un único hecho para, después, conjeturar cuál pueda ser la verdadera; esta diferencia se debe a que la ciencia tiende a “las verdades sumas”, más altas, mientras que la prudencia lo hace “a las verdades ínfimas”. Con esta distinción construye una tipología según cómo los individuos se comportan en la vida práctica en relación a la verdad, y las cuatro categorías que obtiene son: “necio”, “iletrado astuto”, “docto imprudente” y “hombre sabio”. Nos interesan las dos últimas, que llamaré “docto” y “sabio”, porque representan respectivamente el producto del método cartesiano y el ideal preconizado por Vico. El docto juzga “las ínfimas de acuerdo con las sumas”, en cambio el sabio “las sumas de acuerdo con las ínfimas”, y esta diferencia de movimiento tiene graves consecuencias, porque los doctos que quieren ir rectilíneamente desde las verdades universales a las verdades particulares “andan a trompicones por los vericuetos de la vida”, mientras que los hombres sabios, aunque manteniendo su adhesión a la visión de “la verdad eterna” entre las distorsiones y las incertidumbres de la vida práctica, cuando no pueden seguir la vía recta, atienden a deliberaciones y “dan un rodeo; y toman decisiones que serán útiles a lo largo del tiempo, en la medida en que la naturaleza lo permite”.²¹ La diferente actuación de uno y del otro, a pesar de la sencillez con la que la describe Vico, conduce a la conclusión de que no hay sabiduría en querer aplicar a la prudencia civil los criterios de la racionalidad científica: la racionalidad rectilínea de los científicos modernos no sirve para la vida práctica, donde los humanos (“en buena parte necios”) actúan por capricho o por azar y donde las cosas son como son y no como deberían ser. Más aún, quien quiera actuar así, orgulloso de su única verdad, cae en el error de no ponderar “qué opinan de ella comúnmente los hombres, y si también a ellos esas cosas les parecen verdaderas”, es decir, cae en el error de no tener en cuenta ni el “sentido común” ni lo “verosímil”, alejándose así del común de los humanos. En otras palabras, el terreno de la práctica no es el de la verdad y el error, sino aquel de las gradaciones de probabilidad y de las verosimilitudes donde, más que la fría lógica abstracta de la razón y la deducción racional, hace falta la deseada nueva medida de Lesbos que evalúe y se adapte a situaciones concretas tal como son, con lo cual se fundamentaría la acción prudente y se posibilitaría el discurso elocuente eficaz.

Puede parecer que Vico está defendiendo un tipo de sabio dispuesto a renunciar a la defensa revolucionaria de la verdad cuando ésta choca con el sentido común, con el sentir de su época o de su comunidad,²² es decir, un sabio acomodaticio que en términos de la polémica religioso-moral de su tiempo estaría más cerca de la flexibilidad jesuítica que del rigorismo jansenista, o que, en su actuación política, se pliega más a la apariencia y la simulación que no a la verdad y la virtud, y que actúa, por tanto, como cortesano y no como filósofo. Vico es consciente de esta última posible objeción, protesta: “nada de eso”, y precisa su ideal: quiere que sus oyentes se conviertan en “filósofos palaciegos; que se preocupen por la verdad que así parece y persigan lo honesto que todos aprueban”.²³ El filósofo ha de estimar la verdad y la virtud, pero cuando actúa en la vida civil, si traduce su saber en prudencia civil –y debe hacerlo si quiere ser sabio y no sólo docto–, al mismo tiempo debe partir de la verdad y la virtud aceptadas si no quiere fracasar, desilusionarse y abandonar la política o permanecer atrapado en los “vericuetos de la vida”. El sabio viquiano tiene en cuenta las verdades más altas, “sumas”, pero se mueve desde las más bajas, “verdades ínfimas”, y, como los filósofos griegos antiguos llamados políticos, debería adaptar sus doctrinas a la prudencia civil en vez de hacer como los modernos, que parece que han regresado a la época más antigua de los filósofos “físicos” (pre-socráticos).

Esta actuación prudente del sabio, que le permite “rodear” los obstáculos sin perder el norte de la verdad y la honestidad entre los avatares de la vida, no sólo tiene que mirar su perfección individual y no sólo es adaptación a lo que el “sentido común” considera verosímil y correcto, antes bien conlleva una responsabilidad social, porque tiene que dirigir a los demás hacia el ideal que es su norte. Para hacer esto, sin embargo, debe convencer y, entonces, tiene a la elocuencia como instrumento. Los antiguos (Demóstenes, Cicerón) también nos dan aquí ejemplo, porque adaptaban su filosofía a la elocuencia, mientras que el método moderno, a pesar de querer favorecer la retórica, fracasa y lo que hace es reseca “las fuentes de toda oración verosímil, copiosa, aguda, adornada, explícita, amplia, pausada e inflamada”.²⁴ Ya hemos visto cómo Vico ha señalado los perjuicios para la elocuencia efectos del rechazo de la verosimilitud, del estilo lacónico y austero y de la argumentación *more geometrico* de los científicos cartesianos. Ahora la crítica es más profunda: el fracaso proviene de que quieren servirse de argumentos inspirados en la verdad para influir en las mentes y la razón, y no en el voluble ánimo; pero, exclama y pregunta Vico, ¿qué vamos a hacer si la elocuencia “tiene que ver, no con la mente, sino con el ánimo”? Para conquistar los ánimos sólo valen las “corpulentísimas máquinas” oratorias, porque la elocuencia es la facultad “de persuadir al deber” y eso sólo lo consigue quien “induce en el oyente el ánimo que quiere”. Los sabios pueden determinar este estado de ánimo en sí mismo desde el momento en que reconocen reflexivamente el deber, pero “la multitud y el vulgo se dejan arrastrar y arrebatarse por el deseo, y éste es tumultuoso y turbulento; en efecto, al ser una degeneración del ánimo contraída por contagio del cuerpo, siguiendo la naturaleza de éste, no se

mueve sino a través del cuerpo” y no, como quieren los cartesianos, sólo mediante argumentos racionales. Lo mismo ocurre con las pasiones: la filosofía sirve a los sabios para moderarse en virtud, pero el “*vulgo*” necesita la elocuencia.

Además, ante una posible objeción, Vico defiende que la elocuencia no tiene por qué desaparecer en los estados modernos de los pueblos libres dado que: “[...] en estos Estados los oradores eximios por la amplitud, versatilidad y fogosidad de su oratoria han resplandecido tanto en el foro como en el senado y en los sermones, con suma utilidad para el Estado y la mayor gloria para su lengua”,²⁵ es decir, existen de hecho oradores en tres ámbitos: los tribunales de justicia, el senado y la iglesia. La respuesta a la objeción es decepcionante porque parece dejar sin justificación la simplemente afirmada existencia de oradores. Aún así, la respuesta está implícita en la argumentación precedente, la lógica la cual llevaría a la superfluidad de la elocuencia sólo en el hipotético caso de un estado formado sólo por sabios o doctos. En efecto, si la elocuencia sirve para persuadir al deber y llevar a la virtud actuando sobre los ánimos, sólo sabios y doctos (“mente” social) pueden prescindir de ellos porque pueden llegar por reflexión y análisis racional, pero mientras haya *vulgo*, *multitud* (“cuerpo” social), sea el tipo de estado que sea, serán necesarias “máquinas oratorias” que muevan las voluntades poco sensibles a frías y secas argumentaciones lógicas, es decir, existirá la elocuencia como instrumento político para persuadir y lograr el consenso social. Y mientras haya *vulgo*, los sabios tienen la función política de ayudar a persuadirlo hacia el deber, la virtud y la verdad.

Resumiendo, la argumentación viquiana sería la siguiente: si el método moderno de los estudios, la “*nueva crítica*”, tiene como único fin la verdad rechazando lo probable y lo verosímil, si descuida las ciencias morales y políticas, si no pueden aplicarse sus criterios a los hechos humanos, morales y políticos, si no prepara a los jóvenes para la prudencia civil ni para la elocuencia, al contrario, los perjudica, la conclusión es tajante: salvo la física y la mecánica, para el resto de cosas más vale mantener a la juventud lejos del método cartesiano y que, en cambio, estudie

“la geometría mediante las formas, según su método natural; que cultive la tópica y debata en un sentido y otro sobre la naturaleza, el hombre y el Estado con un género de disertación libre y más espléndido, para que abrace lo más probable y verosímil que haya en las cosas [...]”.

Sin este cambio y complementación del método, los modernos serán más cultos y más doctos defensores de la verdad que los antiguos, pero éstos serán más sabios y elocuentes; la propuesta viquiana mira, en cambio, poder igualarlos “en sabiduría y elocuencia del mismo modo en que los superamos en ciencia”.²⁶

Al fin la voz del Vico de 1709 nos llega, *prima facie*, con el tono prudente y conciliador de quien sin nostalgia del pasado se resiste a aceptar apresuradamente

novedades rupturistas, sobre todo cuando afectan a los comportamientos ético-políticos de los individuos y el papel y la responsabilidad de quien posee el saber para con la sociedad. Coherente con su preocupación continuamente manifestada por el “mundo civil”, y coherente también con su oficio de profesor de retórica, el *De ratione* es, en el aspecto visto aquí, un discurso elocuente para mover mentes y ánimos hacia una acogida prudente del método moderno que evite las nefastas consecuencias de descuidar la moral y la política y de no preparar a los jóvenes para que no queden atrapados en los “vericuetos de la vida” y que puedan actuar con eficacia en la comunidad socio-política donde viven. El discurso, piensa y dice Vico, es una contribución al perfeccionamiento de la modernidad. Como recuerda en la *Autobiografía* cuando reseña esta obra, la novedad que quería aportar era una nueva unidad del saber que con un mismo espíritu concordará antiguos y modernos y las ciencias entre ellas.²⁷

Esta posición viquiana ha sido leída recientemente como una continuación de la tradición de la filosofía aristotélica que se enfrenta a la modernidad negando tanto la degradación de la filosofía práctica hacia una *philosophia minor* como su asimilación al método científico-técnico; es decir, habría aquí una reivindicación de la especificidad del ámbito práctico-político y de su correspondiente metodología, lo que incluso colocó el *De ratione* en el centro de atención de una parte de la filosofía política alemana de los últimos decenios.²⁸ La presencia de motivos aristotélicos en el texto viquiano es evidente y permite releerlo desde la óptica del debate sobre la filosofía práctica.²⁹ No obstante, convendría evitar lecturas apresuradas y excesivamente sesgadas que hagan de Vico un miembro de una tradición filosófica, como puede ser la tradición aristotélica, de la que puede participar porque hay elementos que forman parte viva de la cultura de su tiempo y más aún de la materia de retórica que enseña el napolitano; no es evidente, sin embargo, en absoluto, que quien considera a Platón príncipe de los filósofos políticos considerara como tarea de su filosofía la defensa de la posición teórica del aristotelismo relativa a la filosofía práctica. En cambio, la interpretación de la obra viquiana puede sacar provecho a estas alturas de las búsquedas contextualizadoras del texto que han resultado del intento de leer a Vico “en su tiempo”, empeño característico del llamado *nuovo corso* del viquismo italiano de la segunda mitad del siglo pasado. Presentaré ahora sólo dos de estas lecturas referidas al *De ratione*, la primera de un filósofo, la segunda de un historiador.

Como la argumentación viquiana descansa en gran parte sobre las consecuencias prácticas del nuevo método, entonces es pertinente preguntarse qué realidad político-social tenía presente y quiénes eran los cartesianos objeto de su crítica. La respuesta más directamente ajustada a esta pregunta la ofrece B. De Giovanni cuando analiza el *De ratione* como una obra fundamentalmente política y de intervención en la política napolitana.³⁰ Siguiendo a De Giovanni, en líneas generales el contexto es el siguiente. A finales del XVII, durante los últimos años del vice-reinado español en Nápoles, se establece un nuevo vínculo entre cultura y política por

la decidida participación de la clase civil (*ceto civile*), en especial de los intelectuales, en la formación de los cuadros de la justicia y la administración que articulaban el poder público. Hay un cierto predominio, sobre todo de la clase forense, sobre la nobleza en la ocupación de cargos de gobierno y un correlativo intento de teorizar la nueva situación que se reforzará durante el primer decenio del vice-reino austríaco.³¹ En estos intelectuales, hay junto a un verdadero sentido de Estado, también una lógica de grupo de poder, y en función de esta lógica hay que interpretar la relación entre cultura y poder que se intenta establecer mediante el retorno de motivos cartesianos y platónicos. Es un retorno del cartesianismo metafísico, distinto del cartesianismo científico de los *investiganti*,³² porque Descartes es leído ahora “en una clave entre platónica y jansenista”, cosa que significaba, “sobre todo, una reivindicación mentalista capaz, entre otras cosas, de absorber y subordinar en sí los fermentos neoexperimentales de cualquier tardo-investigante”, alejando el pensamiento napolitano de la discusión europea e impidiendo sacar de la nueva ciencia “investigante” las consecuencias espinocianas.³³ El corrimiento hacia un dogmatismo mentalista, con una “degradación del *corpo*” y una “exaltación más tardo-humanista que pre-ilustrada de la divinidad de la mente”, expresa una visión de las tareas ético-políticas de la cultura que pretende una justificación sistemática ideal de los “togados” como sabios y de su función dirigente. La integración de los intelectuales de formación jurídica en el poder los lleva a una conciencia más burocrática que liberal, y la defensa que ahora hacen del Estado es en gran medida una defensa de su articulación como clase en el poder. La prioridad de la “mente”, del intelectual, se hace valer contra la nobleza pero también contra el inicio de toma de conciencia de la plebe campesina: el poder mismo de la clase forense depende de no poner en cuestión la ‘estructura de la sociedad vice-real’ y, por tanto, de no poner en cuestión el modo de producción feudal. En este contexto, el *De ratione* es una intervención polémica contra este cartesianismo napolitano dogmático y pretende una nueva educación política de los jóvenes napolitanos. En el momento de incertidumbre del fin de la dominación española representa una toma de conciencia política de Vico y un conjunto “de indicaciones políticas a quien se preparaba a recoger la herencia española del vice-reino”.³⁴ La crítica cartesiana de Vico significa un retorno a la misma crítica de los *investiganti* a la vieja ciencia y su dogmatismo,³⁵ y como aquella, es una operación político-cultural que reivindica lo verosímil y la probabilidad contra una *veritas* y una mente absolutas, con una revalorización del cuerpo y una relectura de la sensibilidad. El anticartesianismo de Vico, pues, lo es a un específico cartesianismo napolitano, metafísico y atrasado, de finales del siglo XVII y principios del XVIII, y con él critica la ciencia dogmática en un intento de pedagogía política que conlleva una rotura de su viejo humanismo de las anteriores Oraciones Inaugurales –que representan su momento de sintonía con el humanismo metafísico y el platonismo de Plotino de su entorno– con la aparición “de una naturaleza

móvil [...] que se convierte en *corpo, volgo, moltitudine*, y destroza con una radicalidad sin precedentes el círculo inamovible de una *societas literaria*” efectuando una crítica política de la *cultura* y la *sapientia* abstractas y aisladas de la vida civil.³⁶

Con esta lectura, el *De ratione* deja de ser un episodio más de la *querelle* entre antiguos y modernos para convertirse en una crítica a la validez política y pedagógica del cartesianismo extremo napolitano y en una reivindicación de la necesidad de las ciencias morales, de la ciencia política. Esta visión puede complementarse con la lectura de G. Giarrizzo que, a diferencia de De Giovanni, no ve la crítica viquiana ligada tan estrechamente a las concretas relaciones de los grupos de poder del vice-reino, sino a un problema más general y de mayor alcance, el “problema del *vulgus* y de su obediencia a la ley, esto es, reproponer el problema de la *auctoritas* en sus términos más modernos de obligación política”, porque el sabio, conocida la virtud, puede seguirla sin resistencia, pero la plebe, grosera y estulta, debería purificar primero la mente y el ánimo antes de preferir el interés general al privado, y “¿cómo puede una comunidad civil aguardar (o incluso esperar) una operación tan grandiosa y profunda de pedagogía política? el problema, como se ve, es aquel con el que el gran movimiento de la ilustración reformista se enfrentará y no sabrá resolver”.³⁷ La función del sabio-prudente será llevar el *vulgo* hacia el sentido del interés general a través de la elocuencia como instrumento político de persuasión y consenso. La elocuencia intenta fundar la autoridad y la ley en el *sentido común* que, más que una alternativa lógica a la racionalidad, es un planteamiento metodológico: el sentido común es histórico con grados diversos de desarrollo, es una plataforma en y sobre la que se construye incesantemente. Más aún: con el *sentido común*, Vico, según Giarrizzo, reivindica

“la capacidad y el derecho de los *rudis* a progresar por vías naturales en la vida civil y en las invenciones mecánicas. La “*ratio* del filósofo” debe ayudar a la conconsolidación progresiva del sentido común en lugar de “vaciarlo proclamándolo fruto de falsas opiniones”.³⁸

Son dos lecturas que ligan la obra a un problema político concreto y a un particular cartesianismo del entorno más inmediato, Nápoles, o a un problema político general de la modernidad ilustrada; que hacen así del *De ratione* más expresión de una toma de posición en el debate político-cultural que de una reflexión especulativa; y que ponen de relieve la vinculación de Vico con su ciudad y su tiempo, todavía lejos de sentirse extranjero en su patria. Además de la precisa contextualización que aportan, llama la atención el hecho de que en ambos casos se hace énfasis en la visibilidad que Vico da al “cuerpo social” y al problema político de su dirección y transformación, lo cual le trae aquí a dignificar el “sentido común” y replantear la función y la responsabilidad social del sabio moderno y su relación con el vulgo, el pueblo. Son asuntos todos ellos que tendrán una profunda revisión y redefinición y una importancia capital en la *Scienza nuova*.³⁹

La reflexión especulativa inmediata, sin embargo, se encuentra en el *Liber Metaphysicus* donde Vico abandona la crítica política del cartesianismo por una crítica epistemológica y metafísica, inicio, como he dicho antes, de un proyecto de sistema filosófico alternativo. Sin embargo, después del abandono del proyecto y la deriva de su interés hacia el problema de la fundamentación de un sistema del derecho natural donde se gestará la *Scienza nuova*, Descartes y su método prácticamente no aparecen en la obra viquiana como objeto explícito de crítica sacado de la *Autobiografía* (que toma también el carácter autobiográfico del *Discurso del método* como referente, y donde destaca, entre otras cosas, que el método cartesiano no da lugar a una moral y que su sistema presenta la incoherencia de una física cercana al epicureísmo con una metafísica platónica). En cambio, la *Scienza nuova* recupera la centralidad de las preocupaciones políticas avanzadas en *De ratione* y en cierto modo podría decirse que como ciencia del “mundo civil” pretende suplir con creces las carencias metodológicas que había señalado, haciendo realidad la nueva medida de Lesbos para los “hechos humanos” que echaba de menos.

Es decir, desde el 1711 no se ocupa más de rebatir polémicamente las tesis cartesianas, sino que se preocupa en hacer una ciencia de lo que, según los cartesianos, no podía serlo. Pero, justo, cuando parece alejado de la polémica anticartesiana es cuando hace la obra más profundamente anticartesiana: la nueva metafísica que también quiere ser la *Scienza nuova* –dicho sea ahora de forma un poco abrupta– tiene por objeto una cierta mente colectiva, aquella que nace y se expresa en la nación con religión, lengua y costumbres nativas, y presenta el desarrollo de principio a fin de la nación como el modelo canónico de desarrollo de la naturaleza humana. Nada más anticartesiano.

[Trad. del valenciano por Miguel A. Pastor Pérez]

Notas

1. VICO, G., *Opere*, edición de F. NICOLINI, Ricciardi, Milán-Nápoles, 1953, pp. 875-877 (trad. cast. de J.M. Sevilla en *Cuadernos sobre Vico*, vol. 5/6, 1995-96, pp. 451-455, p. 451).

2. Denominaciones filosóficas de los tres principios inaugurales de la humanidad: la creación poética de un ser corporal superior –a primera palabra, la primera metáfora–, el matrimonio con hijos ciertos –el primer acto de libertad sobre el cuerpo– y el soterramiento de los muertos –memoria del linaje y propiedad de la tierra–.

3. *Opere*, ed. Nicolini cit., p. 877; trad. cast. cit., p. 455 (vid. pp. 452 y 454. N.T.).

4. Seguiré y citaré la versión de A. Battistini en su edición de las *Opere de Vico* (Mondadori, Milán, 1990, pp. 87-215; trad. cast. en VICO, G., *Obras. Oraciones inaugurales. La antiquísima sabiduría de los italianos*, ed. y trad. de F.J. NAVARRO, Anthropos, Barcelona, 2002, pp. 73-126). Como es habitual mencionaré la obra como *De ratione*. En rigor y como es sabido, no es la primera obra que edita, porque en 1693 publicó *Affetti di un Disperato*, poema de inspiración lucreciana que testimonia su proximidad de joven al grupo de los “ateístas” napolitanos de finales del XVII, del que tres jóvenes fueron condenados en un sonado proceso de la Inquisición.

[Para la presente versión en castellano del texto, todas las citas del *De ratione* han sido tomadas de la traducción del latín a cargo de Francisco J. Navarro en la edición antes citada. N.T.]

5. *Opere*, ed. Battistini, p. 30.

6. El proyecto constaba de una metafísica (con un apéndice de lógica), una física (con un apéndice de medici-

na) y una moral. El título completo del único libro publicado es *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae Latinae originibus eruenda, Liber Metaphysicus*, inspirado, según confiesa, en el *De sapientia veterum* de Bacon y el *Crátilo* de Platón.

7. *Opere*, ed. Battistini, pp. 95, 97.

8. *Ibid.*, pp. 131, 133 y 143. [Trad. esp. de F.J. Navarro, en ed. esp. cit., pp. 92, 94 y 98].

9. *Ibid.*, p. 97. [Trad. esp. cit., p. 79].

10. *Ibid.*, p. 103. [Trad. esp. cit., p. 81].

11. *Ibid.*, p. 99. [Trad. esp. cit., p. 79]. La *Accademia nuova*, la de Carnéades, es la expresión tradicional a menudo usada también por Vico para referirse al escepticismo.

12. *Ibid.*, p. 131. [Trad. esp. cit., pp. 92-93].

13. *Ibid.*, pp. 105-113. [Trad. esp. cit., pp. 81-86].

14. *Ibid.*, pp. 115-119. [Trad. esp. cit., pp. 86-88].

15. Probable alusión a la demostración hecha por Leibniz en 1699 de la falsedad de la segunda y tercera norma del choque de los cuerpos enunciadas por Descartes en los *Principia philosophiae*.

16. Mientras que los modernos contemporáneos de la Italia del sur habrían caído en una concepción dogmática de la ciencia, porque a finales del XVII se había reprimido y perdido la concepción probabilística y experimental de la ciencia que defendía la *Accademia degli Investiganti* (versión meridional de las academias de los *Lincei* en Roma y del *Cimento* en Florencia, que introdujo en Nápoles las teorías galileanas y un cartesianismo científico), en cambio, Vico, en la lectura que lo liga a la corriente de la moderna metodología científica, habría conservado la memoria de los *investiganti* y habría rehecho así la tradición científica meridional; véase al respecto BADALONI, N., *Introduzione a G. B. Vico*, Feltrinelli, Milán, 1961.

17. *Opere*, ed. Battistini, p. 117. [Trad. esp. cit., p. 87].

18. *Ibid.*, p. 93. Este es uno de los puntos sobre el que Paolo Rossi fundamenta la arcaicidad de la filosofía viquiana: Vico critica a Bacon porque su fe en la aplicación de la ciencia a la naturaleza le parece impía y, entonces, si como católico condena la actitud prometeica y agresiva hacia la naturaleza y si, como anticartesiano, rechaza el platonismo matemático, “este doble rechazo lo coloca en realidad fuera de los horizontes mismos de la ciencia moderna” (P. ROSSI, *Le sterminate Antichità. Studi vichiani*, Nistri-Listri, Pisa, 1969, p. 31, reeditado como *Le sterminate Antichità y nuovi Saggi vichiani*, La Nuova Italia, Florencia, 1999). Sin embargo, hay que observar que en la oración inaugural *De mente heroica*, inmediatamente posterior a la *Scienza nuova* de 1730, Vico comparete con optimismo las pretensiones prometeicas baconianas.

19. *Opere*, ed. Battistini, pp. 131-133. [Trad. esp. cit., pp. 92-93]. Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, V, 10, 1137b 30-32

20. *Ibid.*, p. 131. [Trad. esp. cit., p. 92; cfr. p. 93].

21. *Ibid.*, p. 133. [Trad. esp. cit., p. 94].

22. G. Semerari, en la estela interpretativa de Gramsci, ve en el anticartesiano de Vico y su reivindicación del *senso comune* una sutil estrategia reaccionaria de una cultura atrasada contra las novedades revolucionarias de la nueva filosofía; califica a Vico como el último gran filósofo de la Contrarreforma y el sentido de su anticartesiano sería “acoger la nueva ciencia hasta donde no sea comprometida la validez de aquella visión del hombre, del mundo y de la costumbre, cuyo fundamento es aquello sobre lo que el hombre no tiene poder (Dios) y aquello a lo que debe remitirse bajo pena de su exclusión de la humanidad (el *senso comune*)”, (G. SEMERARI, “Intorno all’anticartesiano de Vico”, en AA. VV., *Omaggio a Vico*, Morano, Nápoles, 1968, pp. 195-232, la citación en la p. 232).

23. *Opere*, ed. Battistini, p. 137. [Trad. esp. cit., p. 95].

24. *Ibid.*, p. 135. [Trad. esp. cit., p. 95].

25. *Ibid.*, p. 139. [Trad. esp. cit., p. 96]. Afirmación seguida de unas consideraciones sobre por qué la lengua francesa es adecuada para la “nueva crítica” mientras que no lo son ni la italiana ni la española.

26. *Ibid.*, p. 143. [Trad. esp. cit., p. 98].

27. *Ibid.*, p. 36-37. De nuevo recordará el *De ratione* en las últimas páginas del posterior añadido a la autobiografía y también por su propósito de lograr unidad y coherencia del saber (*Opere*, cit., p. 84).

28. Sobre las lecturas alemanas de Vico, véase CACCIATORE G. - CANTILLO, G., “Materiali su Vico in Germania”, *Bollettino del Centro di Studi Vichicani (BCSV)*, XI, 1981, pp. 13-32. También ZANETTI, G., “Ambigue persistenze aristoteliche nel *De nostri temporis studiorum ratione*”, *BCSV*, XXI, 1991, pp. 79-92, que sintetiza el análisis que del *De Ratione* hacen los autores alemanes que agrupa bajo la expresión *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*.

29. Una investigación sobre las raíces de Vico en la tradición aristotélica y en la filosofía política clásico-humanista, en NUZZO, E., “Vico e l’Aristotele pratico”: la meditazione sulle forme ‘civili’ nelle ‘pratiche’ della *Scienza Nuova prima*”, *BCSV*, XIV-XV, 1984-1985, pp. 63-129. También véase el artículo citado de G. ZANETTI.

30. DE GIOVANNI, B., “Il *De nostri temporis studiorum ratione* nella cultura napoletana del primo settecento”, en *Omaggio a Vico*, Morano, Nápoles, 1968, pp. 141-191.

31. Esto es una de las consecuencias de la quiebra de la revuelta popular napolitana del 1647, la “revuelta de Masaniello”: se hizo patente la necesidad que la nobleza tenía de la monarquía para mantener su poder feudal, lo que dejaba el gobierno más libre para encontrar otras alianzas alternativas y para desplazar hacia la burocracia el centro de su política, lo que da paso a “un grupo social, cuyo origen era prevalentemente la clase media”, y que inicia así el “período áureo de la ‘clase forense’ como un elemento de la vida pública napolitana “en ausencia de una verdadera burguesía (GALASSO, G., “Napoli ai tempi del Vico”, en AA. VV., *Giambattista Vico nel terzo centenario della Nascita*, ESI, Nápoles, pp. 13-35, citaciones a las pp. 26-27). Cfr. también GALASSO, G., *Il mezzogiorno nella storia de Italia*, Le Monnier, Florencia, 1984, 2ª ed., pp. 219-220, 228 y 257, donde el papel de esta burguesía forense, a pesar de reconocer su carácter corporativo y su dependencia del poder del virrey, es evaluado más positivamente, es decir, más como elemento modernizador de lo que lo considera De Giovanni. El debilitamiento de la nobleza se acentúa cuando, en 1701, una parte de ella organiza una conspiración (la conjura del príncipe de Macchia) contra el poder español y a favor de los austriacos que fue abortada por el duque de Medinaceli y sobre la que Vico, miembro de la Academia fundada por el duque, escribió un informe, a petición del gobierno, en el que destaca su carácter aristocrático y la ausencia de participación —a diferencia de la del 164— de los sectores populares y productivos. En este predominio de los intelectuales queda fuera la universidad que, atrasada, permanece como el lugar de compromiso con el poder eclesiástico y la vieja clase forense.

32. Se refiere a la *Accademia degli investiganti*, v. nota 16.

33. DE GIOVANNI, B., *op. cit.*, pp. 156-157.

34. *Ibid.*, p. 163. Los herederos son, como es obvio, los austriacos que sustituyen a los españoles en 1707.

35. De Giovanni, como Badaloni, en la defensa de un Vico moderno o, cuando menos, pre-ilustrado, lo liga con la corriente científica moderna meridional que representaron los *investiganti* en la segunda mitad del s. XVII.

36. *Ibid.*, p. 177. Entonces, la crítica anticartesiana de Vico a finales del primer decenio del siglo XVIII lo coloca en una posición heterodoxa respecto a la ideología dominante de la clase intelectual dirigente napolitana, lo que da lugar a un real aislamiento político. Desde esta posición de ruptura que indica un momento de cambio en el pensamiento viquiano, explica De Giovanni en otro artículo (“‘Face’ y ‘factum’ nel *De Antiquissima*”, *Quaderni contemporani*, II, 1969, pp. 11-35) el intento de Vico de elaborar en el *De antiquissima* una fundamentación del saber científico y del saber humano, en diálogo y contraste con P.M. Doria, desplazándose hacia una gnoseología más ligada al *face-re*, al *factum*: el *De Antiquissima* sería así el complemento especulativo de la crítica política del *De ratione*.

37. GIARRIZZO, G., “La política di Vico”, en AA.VV., *Giambattista Vico nel terzo...*, pp. 63-134 (también en *Il pensiero politico*, I, 1968, 3, pp. 321-385, y vuelto a publicar ahora en el libro del mismo autor *Vico la política y la storia*, Guida, Nápoles, 1981, pp. 53-122, que es el que cito), las citaciones a las pp. 80-81. Giarrizzo sitúa como marco histórico europeo de Vico la crisis de la conciencia europea con que P. Hazard define la segunda mitad del s. XVII, con la correlativa necesidad política general de abastecer una amplia base social de consenso, lo que conlleva dos exigencias a veces contrapuestas: aumentar la tolerancia adjudicando una función civil en el estado, y salir de la crisis mediante nuevos valores útiles para llevar al consenso de la ley a un pueblo ignorante y fanatizado, porque la multitud ignorante no puede llevarse “al respeto de la autoridad y de la ley mediante una cultura que se agota aristocráticamente en la duda y la erudición” (vid. GIARRIZZO, G., “Del ‘senso comune’ en GB Vico. Note vichiane”, *De Homine*, 27-28, dic. 1968, pp. 89-104, también vuelto a publicar en *Vico la política...*, pp. 123-141; la citación, según esta última edición, en la p. 133).

38. “Del ‘senso comune’...”, pp. 135-136 y 140-141.

39. El alejamiento político entre intelectuales modernos y pueblo que denuncia Vico tuvo un resultado trágico en la fallida revolución de 1799 que durante unos meses instauró, con la ayuda del ejército francés, la República Napolitana y que acabó en una represión feroz contra el grupo de ilustrados que la había inspirado y dirigido. Uno de ellos, que consiguió huir de la horca y de Nápoles, Vincenzo Cuoco, publicó inmediatamente (en 1801) sus reflexiones en un *Saggio storico sulla rivoluzione napolitana*, donde utiliza precisamente los textos viquianos para entender el porqué del fracaso. La obra de Vico no era, pues, desconocida en Nápoles ni dejó de tener eficacia a los poco más de cincuenta años de su muerte, y la difusión del *Saggio* de Cuoco extendió el interés por Vico en el resto de Italia. En la novela *Nada de nada* (Parténope, Orihuela, 2004) se encuentra una entretenida narración del proceso que condujo a la República Napolitana y a su fin a través de la vida de Leonor Pimentel Fonseca, la ilustrada que dirigió el periódico de la breve revolución y que lo pagó con su vida.

* * *