

UNIVERSALISMO ÉTICO Y DIFERENCIA: A PARTIR DE VICO*

Giuseppe Cacciatore



Este estudio analiza el problema de la relación entre metafísica e historia en la filosofía viquiana, y cómo ésta es capaz de reconducir el *certum* al *verum*. Plantea el autor cómo Vico mantiene unidos los modelos racionales, posibilitando un universalismo ético que permite conjugar la normatividad del juicio universal y la diferencia histórico-cultural de lo individual. PALABRAS CLAVE: Vico, ética, universalismo ético, identidad, diferencia, historicidad.

The problematic relationship between metaphysics and history in Vichian philosophy is here analysed –and the way it transforms *certum* into *verum*. The author considers Vico’s attempts to keep rational models together, allowing the appearance of an ethical universalism that combines universal judgment normativity and historical-cultural difference of the individual. Keywords: Vico, ethics, ethical universalism, identity, difference, historicity.

En las investigaciones y análisis que estoy desarrollando en torno a Vico, he ido concentrando mi atención, cada vez más, al menos a partir del último decenio¹, en un problema filosófico que considero decisivo y central y que, como se verá, concierne a la comprensión, a la contextualización y a la interpretación de su pensamiento, pero también a la permanencia de amplio alcance y a la posibilidad de utilizar algunas de sus categorías y conceptos. Me refiero al conjunto de cuestiones que giran en torno al problema de la historia, que, sin embargo, no debe entenderse en el sentido de una mayor o menor posibilidad de reconducir a Vico a esta o a aquella genealogía: idealista, historicista, finalista-trascendente, práxica. Entre

* El presente ensayo constituye una reelaboración de la ponencia presentada al Segundo Seminario Int. “Giambattista Vico”, celebrado en Tepoztlán (México) del 29 al 31 de octubre de 2007. El texto en italiano se publica en el *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, a. XXXVIII, 2/2008.

éstas, el lugar que a mi juicio resulta más relevante es el que ocupa la relación entre *metafísica* e *historia*, entendiendo con estos términos, por un lado, el *orden* de las ideas² que desde la mente divina se refractan en la mente humana y, por otro, la realidad empírica que se articula y particulariza en las *diferencias* espacio-temporales del mundo de las naciones. Se perfila en Vico –y ésta es mi tesis– una idea de filosofía que no renuncia a su originario y renovado reto de buscar la verdad, la cual apunta constantemente a la “raíz” de los problemas que siempre son connaturales a los hechos. La filosofía es capaz de reconducir el *certum* al *verum* en la medida en que se temporaliza, se sitúa en un contexto histórico, deviene un hecho humano-sensible. Pero mi tesis comporta un paso ulterior –que constituye, como se verá, el eje de mis argumentaciones– cual es el de la función de mediación y de síntesis que, en el sistema viquiano, desempeña la *poesía*, entendida en el sentido más amplio de imaginación y actividad creativa, pero también y esencialmente como piedra angular que pone en relación el elemento diacrónico de la historicidad con el elemento sincrónico de los principios. Este pasaje deviene posible a través de un movimiento incesante desde arriba hacia abajo y viceversa, de manera que la capacidad representativa de la mente apunta a la materialidad del sentir imaginativo, que, a su vez, incorpora y transmite a la mente el articulado conjunto de los hechos sensibles e histórico-culturales³. Este movimiento permite extender el ámbito de la representación del pensamiento lógico-racional a la actividad fantástico-imaginativa o, para expresarnos coherentemente con algunas teorías filosóficas contemporáneas, del pensamiento racionante a la razón narrativa. En este contexto puede repensarse la centralidad que, en el conjunto unitario de la obra viquiana, asume el lenguaje, o sea, el lugar (pero también el instrumento para expresarlo y manifestarlo) en el que se “materializa” la génesis y la evolución del mundo civil. Sin embargo, privilegiar el lenguaje, en el sentido amplio de la múltiple variedad de los modos expresivos del ser humano (desde los tiempos primordiales hasta hoy, desde el sonido inarticulado de los primeros bestiones hasta el lenguaje sincopado y críptico de los jóvenes del año 2000) quiere decir, a mi juicio, reforzar esa opción teórica de mediación entre orden de los principios y multilateralidad de los eventos que, con el lenguaje, deviene la necesaria relación entre conciencia genealógica y reconstrucción hermenéutico-filológica de la realidad de los entes. Vico, desde este punto de vista, puede constituir un punto de referencia teórico en la crítica de la modernidad, en la medida en que resulta evidente la finalidad de rehabilitar la actividad fantástica y del hacer poético en oposición a todo exceso de logocentrismo. Por otra parte, el motivo central de la crítica de Vico a la filosofía cartesiana no apunta a la novedad radical que dicha filosofía ha introducido en la modernidad, o sea: la centralidad del sujeto (tema éste sobre el cual Descartes, respecto a Vico, manifiesta una conciencia teórica más explícita), sino, más bien, al hecho de que el “nuevo” sujeto no puede ser solamente epistémico y lógico-racional. No se trata, pues, de un viquiano rechazo

de la subjetividad con la mirada dirigida hacia el pasado de la tradición retórico-humanística o con la mirada dirigida hacia el futuro del romanticismo irracionalista con veleidades místicas. Como trataré de argumentar más adelante, también en Vico se torna central la cuestión moderna de la racionalidad “mundana”, pero esta racionalidad amplía su radio de acción hasta convertirse en racionalidad plenamente humana, en la cual tienen un papel igualmente importante el sentido, la imaginación y la fantasía. La razón, para Vico, es fundamentalmente “humana” y justamente por ello no es declinable en el sentido de la separación cartesiana entre sensibilidad de la extensión de los cuerpos y racionalidad de la sustancia mental, ya que concentra en sí misma la esencia de lo humano que es, al mismo tiempo, sentido, pasión, voluntad y razón⁴.

No contradice esta lectura de Vico la evidente caracterización en clave de filosofía cristiano-providencialista (con un acentuado rasgo agustiniano) de una relación que probablemente puede traducirse en los términos que indico, pero que también viene esencialmente pensada y argumentada, ante todo, como nexo entre metafísica divina y conocimiento humano. Sin embargo, sigue quedando pendiente el tema del recíproco paso del orden de la historia a la empiricidad del mundo humano y civil. Es justamente este fundamental concepto de *civil*⁵ que, si bien no es extrínseco a un marco católico-providencialista (utilizado de manera funcional para la determinación de la existencia del dato empírico), participa en la configuración del objeto efectual y “diferente” de los “principios” de una filosofía que, en cuanto a su exteriorización, se exterioriza en las formas mundanas y que por ello deviene, al mismo tiempo, antropología, política y ciencia (histórico-filológica) de la cultura. En suma, aún otra vez, el problema vuelve a ser el que hemos puesto en el centro de nuestro análisis: el hallazgo, sobre todo ante las radicales transformaciones provocadas por la crisis profunda del mundo actual, de la necesaria mediación entre un orden del pensamiento (que también puede traducirse en un sensato universalismo ético) y la incontenible variedad de las diferencias fenoménicas de los hechos del mundo y de la historia⁶. Se trata de un *iter* que desde Vico, al menos según mi perspectiva, puede alcanzar la justificación filosófica de una teoría de la interculturalidad y de su ética que no implica la individuación de una cumplida totalidad de principios y valores que se sobrepongan a las instancias de la vida individual, sino que se manifiesta como una continua relación entre particularidades diferenciadas y tendencia hacia un *universalismo compartido* capaz de producir códigos éticos y jurídicos, cuyo carácter es la relacionalidad y la modificabilidad⁷.

Vico constituye por tanto, en mi interpretación, una respuesta plausible a una de las preguntas filosóficas de fondo en nuestra contemporaneidad: *¿es posible un universalismo ético que sepa conjugar la normatividad del principio y la diferencia histórico-cultural?* O, dicho en otros términos, ¿es posible mantener unidos los modelos (ideas o paradigmas) construidos por la inteligencia humana y los proce-

sos empíricos que se articulan en la multiplicidad de lo real y que dan origen a lo que, a la luz de la investigación histórica, analógica, etimológica y filológica, se puede caracterizar como estructura política y civil común? Es ésta la hipótesis que ahora intentaré argumentar, recurriendo a uno de los pasajes más notorios que se hallan al comienzo de la *Scienza Nuova*: «Dentro si mostrerà ch’i primi uomini del gentilesimo, semplici e rozzi, per forte inganno di robustissime fantasie, tutte ingombre da spaventose superstizioni, credettero veramente veder in terra gli dèi; e poscia si troverà ch’ugualmente, per uniformità d’idee, senza saper nulla degli uni degli altri [...] furono da terra innalzati gli dei all’erranti e gli eroi alle stelle fisse»⁸. La uniformidad de las ideas de la cual habla Vico no se sobrepone abstractamente a las diferencias, sino que constituye, por el contrario, el instrumento intelectual y representativo indispensable para explicar las analogías y las distinciones, pero también la estrecha relación entre una visión universalista de las épocas históricas y la efectiva cronología de los eventos del mundo real.

La investigación filosófica de Vico, como intentaremos mostrar a la luz de algunos de sus textos, revela, de esta manera, una de sus esenciales finalidades: la mediación (que se torna posible, por un lado, gracias a la filosofía práctica-civil y, por otro, gracias al valor epistemológico y ético de la sabiduría poética) entre particularidad histórico-antropológico-lingüística y universalidad de los elementos comunes de las religiones y de las mitologías, como también de los caracteres fantásticos y de los diccionarios mentales. Se trata, naturalmente, según esta línea interpretativa, de poner de manifiesto la función, al mismo tiempo lógico-cognitiva, metódica y filosófico-política, del concepto de *sentido común*, pero también de comunidad, entendida ésta como espacio cabal de las necesidades humanas y de las comunes utilidades.

De una verdadera teoría del *sentido común* Vico empieza a hablar ya a partir de las *Orazioni inaugurali* y del *De ratione*⁹. Pues a partir de estos escritos resulta evidente la preocupación viquiana por conectar métodos y contenidos de la formación del hombre “civil” más con los motivos de la clásica “filosofía política” de la tradición aristotélica¹⁰ que con los principios del racionalismo cartesiano. Desde el comienzo, aunque no de manera sistemática y orgánica como en la obra mayor, se va formando en la reflexión viquiana una filosofía capaz de moverse en la doble vertiente de la definición de lo verdadero –o sea, de lo que pueden comprender los “principios” y que pertenece a la ciencia de lo justo– y del hallazgo de lo *cierto* –o sea, de lo que pertenece a la historia y a sus diferencias empíricas, pero también al derecho y a la equidad natural–. A la luz de esta voluntaria duplicidad va delineándose, en el curso de toda la obra viquiana, esa continua y compleja remisión del aristotelismo al platonismo, es decir, de una metafísica de las formas particulares a una metafísica de la idea eterna¹¹. Por otra parte, la dimensión política de la filosofía de Vico se hace visible justo a partir de la duplicidad no solamente de las matrices teórico-filosóficas, sino también –y

sobre todo— por la constitutiva ambivalencia de los objetos de su reflexión: lo *cierto* de la jurisprudencia romana (que es “un’arte di equità insegnata con innumerabili minuti precetti di giusto naturale”) y lo *verdadero* de la ciencia de lo justo (la que enseñan los “morali filosofi”, la cual “procede da poche verità eterne”)¹².

Independientemente de la orientación interpretativa que se quiera escoger para individuar las fuentes clásicas de la filosofía política de Vico, es posible afirmar que utiliza conjuntamente sus principales referencias (Platón, Aristóteles, Cicerón y Tácito) encauzándolos en una visión general de la política como arte del “ben regolare l’uomo nella civile società”. Justamente por ello Vico rechaza la reducción de la política a “fische meccaniche di Epicuro come di Renato”¹³ y considera que la política debe ser, ante todo, determinación y hallazgo de los principios que regulan la estructura y el funcionamiento de la comunidad. Nos encontramos, indudablemente, ante un explícito paradigma de la política de las cosas y de los mundos empíricos que debe, sin embargo, apuntar a los principios de una ética social universalista (arraigada en la sociedad de los individuos de carne y hueso y, por ende, no en entidades ideales y abstractamente racionales) y comunitaria. La referencia textual que se puede hacer inmediatamente es la famosa *V Dignità* de la *Scienza Nuova* de 1744. Aquí, más que nunca e indiscutiblemente —si las palabras tienen sentido— se afirma la función práctica del filosofar (de una práctica que, sin embargo, no permanece aislada, sino que se integra en el conjunto de las formas del pensamiento articulado en la lógica): “reggere l’uomo caduto e debole” sin que esto signifique amortizar las pasiones “convellergli la natura” o abandonarse a la corrupción¹⁴. Como bien saben los lectores de Vico, en esta afirmación hay una clara intencionalidad polémica hacia las posiciones de aquellas filosofías que apuntan a mermar la actividad sensible (el estoicismo), pero también hacia aquellas teorías que, al contrario, consideran los sentidos como la medida de la acción humana (el epicureísmo). Pero no es precisamente éste el problema en que me propongo profundizar. Lo que aquí emerge con fuerza, al menos en mi interpretación, es una idea de la filosofía humana y civil como necesaria mediación entre un sistema de “principios” universales (que el católico Vico atribuye a la luz de la Providencia) y el desarrollo histórico de una temporalidad que se determina y se representa en primer lugar en el curso de las humanas naciones. Por ello, en esta idea viquiana de la filosofía no puede haber lugar para aquellas posiciones que se encomiendan o bien al azar o bien a la mera corporeidad. La filosofía política de Vico halla, así, su base en la decisiva constatación —en la que luego, como demostración del lazo entre universalismo e historicidad, convergen las legislaciones comunes— “che si dia provvedenza divina, che si debbano moderare l’umane passioni e farne umane virtù, e che l’anime umane sien immortali”¹⁵. Se trata de los tres famosos principios de la nueva ciencia viquiana: religiones, matrimonios, sepulturas¹⁶. Paradójicamente, es justamente el acto de remitir las raíces del proceso humano de socialización a la “principalidad” (según Vico providencialista, pero se podría

decir “universalista”, sin correr el riesgo de equivocarse) lo que bloquea la posibilidad de atribuir las producciones y las manifestaciones del pensar y del actuar humanos a una abstracta ley racional. Por otra parte, es en este contexto teórico donde va progresivamente aclarándose –del *De Uno* a las diversas ediciones de la *Scienza Nuova*– el significado que tiene para Vico el derecho natural de las “gentes”, que seguramente es producto de los hábitos y de las costumbres, pero también está conformado a aquella universal “natura comune delle nazioni” –que, no se olvide lo que se anuncia desde el título del gran libro viquiano, es el objeto de la nueva ciencia– y que tiene como evidente finalidad la conservación de la sociedad humana¹⁷.

Si es éste el sentido –uno de los posibles sentidos– de la dimensión política de la filosofía viquiana, entonces resulta legítimo considerar que ésta última no es ajena al proceso de constitución de la modernidad (sin que por ello quede mermada una lectura de los textos filológicamente correcta e históricamente situada). Como ya he sostenido en otras ocasiones¹⁸, no se trata de alterar un planteamiento teórico que se basa en un planteamiento argumentativo empapado de la tradición cristiano-agustiniana y, en parte, humanístico-renacentista, sino tan sólo de individuar en tal planteamiento una serie de elementos, por así decirlo, estratégicos, que son los mismos que hallamos con evidencia en las fases más agudas del debate ético y político contemporáneo. Considero, por ejemplo, que un discurso de tipo analógico puede dejarnos ver más de una correspondencia entre la viquiana búsqueda de la universalidad de los órdenes naturales y el retorno actualísimo (ante los frutos, en mi opinión, inaceptables y potencialmente catastróficos del relativismo absoluto) a la exigencia de un *universalismo ético* que logre ser el impulso y la base de un nuevo ordenamiento jurídico-político de las comunidades nacionales y supranacionales. Pero también es desde una inspiración viquiana de donde puede proceder el antídoto contra la degeneración dogmática del universalismo: la necesidad, pues, de que la dimensión general no se separe nunca de la historicidad determinada de las naciones civiles y del irreducible patrimonio de las *diferencias histórico-culturales* de cada comunidad. En suma, se equivocaría quien buscara en el texto viquiano categorías y teorías pertenecientes a una época que surge, no se olvide, después de lo que Vico no logró ver: la época de las revoluciones liberales y democráticas. Y, sin embargo, no son para nada secundarios o inutilizables aquellos elementos bien visibles que, a partir del tema viquiano por excelencia de los nexos entre la metafísica de la mente y la historicidad de los ordenamientos sociales y civiles, han propuesto de nuevo y siguen proponiendo, en el plano filosófico, la dialéctica entre razón e historia; en el plano político, la dialéctica entre universalismo y particularismo; y en el plano ético, la dialéctica entre universalidad moral del deber ser y empiricidad político-jurídica de las instituciones sociales¹⁹.

Lo incuestionable, como se ha dicho, es la existencia de un sustrato metafísico-teológico que constituye la premisa fundamental de toda la filosofía viquiana. Lo

cual contribuye a explicar y a justificar una tendencia genealógica y arqueológica de la indagación viquiana que apunta a hallar casi exclusivamente las “huellas” y las “ruinas” del pasado, sin por ello eliminar del cuadro general del método y de las problemáticas de la ciencia nueva un paradigma “científico” que guía el método genético hacia la determinación de las estructuras histórico-antropológicas de los institutos civiles y de las articulaciones sociales. Estas estructuras, en efecto, se median y se diferencian en una continua dialéctica con los principios, por así decirlo trascendentales, elaborados por la mente humana. Aunque el filósofo napolitano nunca ponga en discusión la verdad básica de la preeminencia de las pruebas divinas respecto a las de la certeza humana, ello no quita importancia ni centralidad a un proyecto científico y ético-político que apunta, con plena conciencia mundana, a la consideración del “immenso numero degli effetti civili” que se manifiestan, ante todo, en sus diferencias históricas y en la dialéctica que los liga, como sabemos, a aquellos elementos que representan los principios naturales (“cioé religione, matrimoni, asili e la prima legge agraria”²⁰). Adviértase que aquí interviene otro aspecto que refuerza el argumento de la “modernidad” de Vico. Me refiero al empleo plenamente consciente de un método sin lugar a dudas nuevo, como es el método de una ciencia histórica que elabora esencialmente una indagación genealógica, pero también utilizando máximamente un procedimiento comparativo que funda y justifica la *diferencia*, que hay que buscar “tra tutti i possibili umani”, de manera tal que sea posible remontarse a los “incominciamenti più semplici e più naturali” de “tante, sì varie e diverse cose”. Se delinea así el definitivo abandono de todo presupuesto abstractamente racionalista, ya que, aun en el marco de la subordinación al superior orden providencial, se teje la trama de un discurso sobre el origen antropológico del mundo, sobre la genealogía de una comunión ética y política que se articula en formas que no son sólo las que se constituyen en la mente humana y antes de la historia, sino que tiene en cuenta (con una implícita crítica al idealismo platónico y al racionalismo cartesiano) lo que se da y se forma en el orden natural. Y esto porque “nel punto nel qual esse repubbliche dovevano nascere, già si erano innanzi apparecchiate ed erano tutte preste le materie a ricever forma, e n’uscì il formato delle repubbliche, composto di mente e di corpo”²¹, la neta confirmación de que ahora el problema fundamental de Vico es el de la búsqueda de la definitiva mediación entre orden de los principios y movilidad y multilateralidad de las experiencias históricas. Es, pues, una visión histórica y, al mismo tiempo, crítico-genealógica la que puede conducir a la fundación de una ciencia que dé forma a la particularidad determinada de las lenguas, de las estructuras sociales, de los sentimientos religiosos, de las instituciones jurídicas. Pero tal visión perdería valor tanto en el plano de los procesos cognoscitivos como en el de los contenidos ético-prácticos de la experiencia del mundo humano, sin la estrella polar de la relación entre el principio metafísico del orden lógico y natural de las cosas y las diferencias

que se determinan y se manifiestan en el curso histórico. Por otra parte, el evidente espacio de autonomía del orden metafísico-ontológico y del orden empírico-histórico vuelve problemática, en la perspectiva viquiana, la idea de una necesaria deducción de la acción humana del diseño de la providencia. Los contenidos particulares de la acción humana no son, desde este punto de vista, nada más que determinados y *diferentes*, sino también actos autónomos que históricamente contribuyen a la formación de las naciones civiles y de las comunidades. Puesto que los contenidos de la materia histórica de la humanidad son particulares y diferentes, éstos son también absolutamente libres y, puesto que son libres, pueden constituir el fundamento de las comunidades. “Le materie apparecchiate –escribe Vico– furono proprie religioni, proprie lingue, proprie terre, proprie nozze, propri nomi (ovvero genti o sieno case), proprie armi, e quindi propri maestrati e per ultimo proprie leggi; e, perché propri, perciò dello ‘n tutto liberi, e, perché dello ‘n’ tutto liberi, perciò costituti vi di vere repubbliche”²².

Del orden mismo del universo –que sea metafísico o teológico es irrelevante, al menos en mi lectura de Vico– desciende la regla, totalmente humana y mundana, de la “sabiduría vulgar”²³, o sea, aquella que da vida al “sentido común”, que es posible hallar en cada pueblo y que está en la base de “nostra vita socievole in tutte le nostre umane azioni”²⁴. En términos aún más explícitos y desde un punto de vista teórico –al punto tal que constituye el verdadero argumento central de la crítica al racionalismo cartesiano– Vico escribirá que el sentido común es “un giudizio senz’alcuna riflessione”²⁵ (sin que con ello se entienda un juicio de orden inferior respecto al del conocimiento teórico), justamente porque es “comunemente sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo, da tutta una nazione o da tutto il genere umano”²⁶. Mucho se ha escrito y dicho sobre la importancia que tiene la teoría del sentido común en Vico y no es necesario que repita aquí interpretaciones bien notorias²⁷. Solamente quiero afirmar que más allá de su valor epistemológico y ético-político y más allá de su función, por así decirlo, heurística respecto al mundo de lo verosímil y de lo práctico, el sentido común representa ese ulterior importante paso de la especulación viquiana empeñada en hallar un terreno posible de mediación entre universalidad y verdad del principio ordenador y particularidad y certeza histórico-determinada de los diferentes modos de ser y de manifestarse de las comunidades humanas. Pero el sentido común –justamente porque es un juicio “senza riflessione” y por ende no abstracto o preconstituido– deviene para Vico uno de los instrumentos esenciales de la nueva ciencia histórica, puesto que permite remontarse a los orígenes de las naciones y de la humanidad, a partir de la individuación de los elementos comunes. La ciencia nueva viquiana asume la tarea de analizar los efectos históricos y las diferencias antropológicas y culturales relacionadas con los principios naturales y fundativos de la civilización humana: religión, matrimonios, derecho (éste último considerado especialmente a la luz de las instituciones jurídi-

cas romanas del asilo y de la ley agraria). No es fruto de una interpretación forzada, entonces, subrayar la “modernidad” del método histórico que sugiere Vico: la búsqueda de las *diferencias*, individuadas comparativamente entre los muchos “posibles humanos”. Vico, en suma, teoriza explícitamente la relación entre universalidad y particularidad, entre el principio metafísico del orden natural y las diferencias específicas del curso histórico de las naciones civiles. Sólo de esta manera puede adquirir plausibilidad la continua transposición de los motivos ordenadores (los principios de lo verdadero) del mundo humano civil en los datos histórico-diferenciales (los hechos de lo cierto)²⁸. La doctrina del sentido común, entonces, se manifiesta en todo su valor filosófico de fundamento de una ciencia de lo verosímil [*verosimile*] como espacio no inferior u originario, sino simplemente otro respecto a toda teoría lógica o teológica de lo verdadero, como espacio no abstractamente ontológico sino concretamente representativo y simbólico. Mediante el sentido común deviene posible formular la plausibilidad de una ciencia que no se limite a la búsqueda racional de la verdad absoluta, sino que extienda su radio de acción a la comprensión del mundo de lo verosímil, de la realidad que se expresa en la fuerza inventiva de la fantasía y de la representación simbólica y metafórica. Se fundan aquí, justamente gracias al sentido común, los dos niveles fundamentales de la filosofía viquiana: el de la metafísica de la mente que reflexiona sobre los principios ordenadores, y el de la política, puesto que el hallazgo de lo cierto que el sentido común hace posible se realiza precisamente en la individuación de los ordenamientos civiles comunes de la humanidad. Si es cierto, entonces, que la política se realiza en un mundo histórico determinado y se objetiva en “diferentes” modelos jurídicos y culturales, es también cierto que ésta –como cualquier otra actividad humana– es conmensurable con una estructura general de la mente y con las categorías que ella misma elabora para conocer el mundo: la idea de *conatus*, la idea de lo justo, la de autoridad, de tutela, de dominio, etc. La nueva ciencia de la historia, entonces, no solamente plantea la posibilidad de un abordamiento metodológico totalmente inédito de comprensión de la realidad, sino que también sienta los presupuestos de una teoría filosófica y gnoseológica de comprensión de lo humano, justamente porque esta comprensión deviene posible gracias a la relación entre la serie constante y uniforme de los principios y la serie múltiple de la manifestación de éstos en la diversidad de las naciones civiles. Los principios naturales de la socialidad y de la politicidad no permanecen inmóviles en la perfección de la razón universal, puesto que nunca hay que dejar de buscarlos y reconocerlos en la diferencia histórica del sentido común, en lo que comúnmente recurre históricamente en la diversidad antropológica, mental y lingüística de los hombres. La razón –en el sentido viquiano de la metafísica de la mente– es ciertamente medida universal de los particulares movimientos de la humanidad civilizada, pero también es el lugar genético, históricamente reconstruible, de los principios del dominio y de la liber-

tad. La “teologia civile ragionata della provvidenza”, que, en los albores de la humanidad, se traducía en el nexo inmediato y fantástico entre la divinidad y los fundadores de las naciones, se transforma en el paso de la sapiencia vulgar a la de los filósofos en la traducibilidad de la teología natural a razones argumentativas y demostrativas²⁹. Todas las categorías filosófico-políticas³⁰ empleadas por Vico (que considera la “filosofía dell’*autorità*” como uno de los aspectos principales de su ciencia³¹ y como caso ejemplar del acertar lo verdadero basado en el criterio del sentido común³²), el *conatus* como fuerza, lo justo, la tutela, el dominio, se presentan evidentemente como formas que están arraigadas y prefiguradas en la estructura del ánimo humano, pero tales categorías también son elementos históricamente verificables, si bien en el ámbito de la multiplicidad y diversidad de los pueblos. La política, pues, se realiza indudablemente en particulares y diferentes modelos histórico-sociales, pero siempre con referencia a una estructura general. El concepto de autoridad expresa entonces al mismo tiempo la permanencia estructural de la tendencia del hombre a encontrarse en una comunidad y la conciencia de que dicha tendencia es verificable dentro de las diversas formas históricas de organización jurídica y política. Vico está tan convencido de que debe existir un nexo distintivo entre el orden natural de la comunidad y la diferencia histórica de las organizaciones sociales y políticas del mundo civil, que articula la sucesión de la autoridad divina a la humana con base en lo que define como la “*proprietà dell’umana natura*”, o sea, el elemento propio de la libre voluntad humana “*che non può esser tolta all’uomo nemmeno da Dio senza distruggerlo*”³³.

De ahí que la filosofía de Vico no pueda ser reducida –si bien la historia y la filología, entendidas en el sentido amplio de lo que es cultura, sigan caracterizando el objeto privilegiado de la nueva ciencia– a una teoría y a una metodología de la historia. O, por lo menos, no se trata solamente de esto. Pues la filosofía de Vico busca conscientemente una respuesta al perenne problema de la génesis del mundo humano y de sus formas de expresión tanto en la lógica del pensamiento como en la práctica de lo real, y la busca basándose en una renovada estrategia que conjuga lo verdadero y lo hecho, la estructura *universalista* de los principios del orden natural y su recobrar-se-verificación en la serie de las *diferencias* étnicas y culturales, políticas y religiosas de las comunidades humanas. Ya he empleado un argumento que retomo aquí porque me parece eficaz y filosóficamente fundado. Si, como observa Vico, la ciencia de la cual él intenta delinear los métodos y los contenidos individúa sus objetos en los principios naturales que están en la base de todo proceso de civilidad, entonces el criterio usado para definirlos filosóficamente y reconstruirlos históricamente consiste ante todo en reconocer que lo que la mayor parte de los hombres siente como “justo” puede convertirse en regla de vida social. “*Questi deon essere i confini dell’umana ragione. E chiunque se ne voglia trar fuori, egli veda di non trarsi fuori da tutta l’umanità*”³⁴.

Soy, como dije desde el principio, uno de los que afirman la posibilidad de utilizar (lo que no es ni mecánica ni filológicamente infundada actualización) algunos conceptos-clave de la filosofía viquiana en el debate contemporáneo. Me parece que la vía que Vico escoge para enfrentarse al problema de la relación entre metafísica e historia, entre orden y diferencia, puede ofrecer una aportación no secundaria a una idea distinta, más amplia y comprensiva de racionalidad, capaz de contener en sí misma un nuevo universalismo ético libre de fundamentalismos étnicos y doctrinales y, al mismo tiempo, la riqueza infinita de las subjetividades autónomas que se organizan en la articulación de las comunidades políticas y de las identidades culturales. El mundo se halla hoy ante los mismos adversarios teóricos (y no sólo teóricos) de Vico: el escepticismo relativista y el dogmatismo fundamentalista. Vico intentó oponerse a ellos elaborando una extraordinaria idea de síntesis conceptual y cultural que no es solamente la de la racionalidad de la mente (que de todos modos pertenece a la decisiva fase de la humanidad evolucionada), sino también y sobre todo la de la sensibilidad y la corporeidad, la idea de la imaginación fantástica, capaz de reelaborar y organizar caracteres, mitos, símbolos. En esta actividad sintética, que puede ser de la razón y de la imaginación contemporáneamente, o, mejor dicho, en su dialéctica mesurada, como también en la doctrina del sentido común, anida el sentido general de esa originaria conexión recíproca, que Vico piensa, entre *tópica* y *crítica*, entre formas de la comunidad intersubjetiva que se expresan *tópicamente* en su histórica temporalidad, en los lenguajes, las religiones, las relaciones de parentela, los símbolos, por un lado, y los principios comunes del humano vivir y convivir, *críticamente* elaborados con las ideas de la mente, por otro lado.

Concluyendo, creo que es posible afirmar, justamente ante los “dilemas” que derivan de la posibilidad de conjugar el universalismo ético con las diferencias –las cuales atraviesan nuestro horizonte de filósofos y de hombres y mujeres empeñados en medirnos con los retos de la globalización y de sus dramáticas contradicciones–, que Vico nos ofrece, aún hoy, no infundados motivos de reflexión. Me refiero a lo que considero el plexo central de su filosofía: una crítica del racionalismo calculador y uniformador que apunta al retorno a las cosas del hombre, a la ineludible dimensión “humanológica”³⁵, que fue revolucionaria en la época de la modernidad naciente y que hoy parece disolverse en el espejo deformante de viejos y nuevos absolutismos morales y materiales. En nuestro atormentado presente, de modo fuerte y prepotente se ha asomado de nuevo en la historia y en la vida del hombre la “vanidad de las naciones”, reconocible en las formas de aniquilación del otro, de asimilación forzada de identidades históricas individuales, en la supuesta unicidad de un pensamiento falsamente universalizador. El mantenimiento de un necesario equilibrio entre universalismo y particularismo necesita fundarse, en cada momento, en una crítica humanística del etnocentrismo y de toda manifestación de desprecio de las otras culturas, necesita desarrollar una comparación continua no sólo des-

criptiva sino, sobre todo, “comprensiva” y dialógica de sistemas políticos y jurídicos distintos, de religiones y sensibilidades culturales diferentes, necesita, en fin, liberarse de toda ilusión de dominio de los pueblos.

Un gran historiador y antropólogo francés que ha dedicado su vida al estudio de México y al tema de la “colonización del imaginario”³⁶ –Serge Gruzinski– ha abordado justamente el tema del peligro del etnocentrismo, utilizando ideas que pueden, a mi juicio, ser remitidas a una general inspiración viquiana. El problema, por ejemplo, del reconocimiento de las identidades de pueblos y culturas no puede plantearse en los términos de una irresoluble contraposición. Se trata, más bien –pasando del análisis histórico a la dimensión ético-política–, de individuar las diferencias y las interferencias, los elementos de permanencia y los dinámicos. Para seguir con el discurso de la conquista y de la colonización, un análisis que quiera individuar nada más que el dato de la superioridad de la cultura occidental respecto a la cultura india, terminaría por no entender mucho, por ejemplo, de las sofisticadas concepciones del tiempo en las sociedades amerindias. “Con su mera presencia, o con los numerosos rastros que han dejado, estos edificios conceptuales ponen en duda la pretendida universalidad de nuestra visión de las cosas, pues dan lugar a formas de temporalidad y de historicidad que no se pueden reducir a las nuestras. Esta confrontación descubre la parte de etnocentrismo y de facticidad que implica la noción de cultura y, a menudo, su escasa adecuación a las realidades no europeas”³⁷. De Vico a la contemporánea antropología histórica pasa un hilo rojo, constituido por la conciencia de que hay que oponerse con decisión a “las amalgamas planetarias que invaden nuestra vida”, y ello se hace posible si se rechaza la falsa idea universalista del Occidente (o de cualquier otra supuesta cultura universal) como centro del mundo³⁸. Creo que es posible hallar en Vico, y en su visión dinámica de los nexos entre universalismo y diferencia, los posibles antecedentes teóricos del *pensamiento mestizo* y de la *hibridación de las culturas*. No hay posibilidad de “mezcla” y de contaminación de las culturas si no es a partir de un paradigma de historicidad y temporalidad no lineal. Las experiencias del pensamiento mestizo “surgen en la América del siglo XVI en la confluencia de temporalidades distintas –la del Occidente cristiano y las de los mundos amerindios– que las pone brutalmente en contacto y las monta unas sobre otras”³⁹. Sorprende que no haya ninguna referencia a Vico en una interesante investigación mexicana sobre la filosofía del neobarroco⁴⁰ y el multiculturalismo⁴¹; pues la inspiración que la anima no es para nada ajena a los motivos principales de la filosofía viquiana. Ante la crisis de la modernidad y el ruido de la razón razonante y calculadora se advierte con intensidad la exigencia de hallar nuevas formas de racionalidad. Es necesario salir “del circuito de la racionalidad formal, instrumental, y recuperar las posibilidades hermenéuticas, simbólicas, analógicas, poéticas subyacentes en los valores del mestizaje cultural”⁴². Es evidente que tal planteamiento filosófico y cognoscitivo abarca el mundo de la política.

Pero ello es probablemente inevitable para una racionalidad que quiere ser anti-utilitarista y anti-globalizante y que quiere sustituir los valores de la medida económica y de la praxis tecnológica por los de la imaginación y de la libre creatividad y recuperar, ante el predominio cientificista, la función de una “racionalidad hermenéutica analógica”⁴³.

Retomo, por último, la *crítica humanística* de Vico y su fundamento filosófico, que es ante todo conciencia de la existencia, en otros pueblos y en otras culturas, más allá de su propio ser histórico particular y de su propio contexto cultural, de comunes valores y comunes principios. Justamente por esto⁴⁴, la imaginación –otro importante tema de la indagación filosófica viquiana– y, con ella, la función productiva del saber poético, la fantasía como instrumento de síntesis cognoscitiva y de expresión simbólica, pueden configurarse como las categorías fundativas del “nuevo humanismo”. Es sin lugar a dudas significativo que uno de los más autorizados orientalistas contemporáneos (pero también historiador, politólogo y “militante” político), Edward Said⁴⁵, haya hecho referencia al significado “humanístico” de la filosofía viquiana como lugar teórico capaz de indicar la posibilidad de fundar un *saber poético*, que es una “forma de conocimiento histórico basado en la capacidad del ser humano de producir conocimiento y no solamente de absorberlo pasivamente, de manera reactiva”⁴⁶. Aquí se halla aquel sentido, que yo también he adoptado, de la perspectiva filosófica viquiana como plausible y renovada crítica humanística del saber y de sus prácticas, que se basa en esa “indefinita natura della mente umana” que hace del hábito humanístico un consciente pensamiento del límite de los conocimientos y de las prácticas, continuamente expuestos al dramático retorno a la barbarie.

La filosofía viquiana puede, incluso hoy, indicarnos la importancia de la historia, tanto en el plano teórico como en el plano cultural. Dicha filosofía no es solamente el hallazgo de los restos y de los testimonios, no es solamente registro y narración de los eventos del pasado, sino que es también, y sobre todo, búsqueda de los orígenes, búsqueda genealógica de valores e identidades que se forman y se trans-forman y que la memoria, la imaginación, la creatividad del hombre pueden proteger y, ante todo, entrelazar y contagiar en la complicada trama del “mundo de las naciones”. Un viquiano de elección, Octavio Paz, se expresó así en el discurso de agradecimiento con ocasión de la entrega del premio Nobel en 1990: “Los españoles encontraron en México no sólo una geografía sino una historia. Esa historia está viva todavía: no es un pasado sino un presente. El México precolombino, con sus templos y sus dioses, es un montón de ruinas pero el espíritu que animó ese mundo no ha muerto. Nos habla en el lenguaje cifrado de los mitos, las leyendas, las formas de convivencia, las artes populares, las costumbres”⁴⁷.

[Traducción de María Lida Mollo]

Notas

1. G. CACCIATORE, “Símbolo e storia tra Vico e Cassirer”, en J. TRABANT, *Vico und die Zeichen. Vico e i segni*, Narr, Tubinga, 1995, pp.257-269; ID. “Vico e la filosofía práctica”, *Bollettino del Centro di studi vichiani*, XXVI-XXVII, 1996-97, pp.77-84; ID. “Filosofía “cívile” e filosofía “práctica” in Vico”, en G. CACCIATORE - V. GESSA-KUROTSCHKA - H. POSER - M. SANNA (EDITORES), *La filosofía práctica tra metafísica e antropología nell’età di Wolff e Vico*, Guida, Nápoles 1999, pp.25-44; ID., “Die Hermeneutik Vicos zwischen Philosophie und Philologie”, en M. BEETZ - G. CACCIATORE (EDITORES), *Hermeneutik im Zeitalter der Aufklärung*, Böhlau Verlag, Colonia-Weimar-Viena, 2000, pp. 311-330; ID., “Individualità ed etica: Vico e Dilthey”, en A. FERRARA - V. GESSA-KUROTSCHKA - S. MAFFETTONI (EDITORES), *Etica individuale e giustizia*, Liguori, Nápoles, 2000, pp. 241-267; ID., “Il concetto di ‘cittadinanza’ in Giambattista Vico”, en E. HIDALGO-SERNA - M. MARASSI - J. M. SEVILLA - J. VILLALOBOS (EDITORES), *Pensar para el nuevo Siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, vol. II, *Vico y la cultura europea*, La Città del Sole, Nápoles, 2001, pp. 389-407; ID., *Metaphysik, Poesie und Geschichte. Über die Philosophie von Giambattista Vico*, Akademie Verlag, Berlín, 2002; ID., “Símbolo e segno in Vico. La storia tra fantasia e razionalità”, *Il Pensiero*, N.S., XLI, n.1, 2002, pp.77-89; ID. “Passioni e ragione nella filosofía cívile di Vico”, *Bollettino del Centro di studi vichiani*, XXXI-XXXII, 2001-2002, pp. 97-114; ID. “Vico: narrazione storica e narrazione fantastica”, en G. CACCIATORE - V. GESSA-KUROTSCHKA - E. NUZZO - M. SANNA (EDITORES), *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, Guida, Nápoles, 2004, pp. 117-139.

2. “L’ordine dell’ idee dee procedere secondo l’ ordine delle cose” (*Scienza nuova*, 1744, Dignità LXIV, § 238, en *Opere*, a cargo de A. Battistini, Mondadori, Milán, 1990, p. 519. Y más adelante en la *Dignità* LXV: “L’ordine delle cose umane procedette: che prima furono le selve, poi i tuguri, quindi i villaggi, appresso le città, finalmente, l’ accademie”.

3. He reflexionado recientemente, en un seminario celebrado en Nápoles en el Instituto para la historia del pensamiento filosófico –del CNR–, sobre el libro de J. TRABANT, *Cenni e voci. Saggi di sematologia vichiana* (trad. a cargo de E. Proverbio), Istituto Italiano di Studi filosofici, Nápoles, 2007. Creo poder compartir una interpretación que no pretende reconducir a Vico hacia una inexistente filosofía material de la sensibilidad, sino, más bien, señalar la formulación de una idea –casi pre-fenomenológica– que hace hincapié “en la espiritualidad, en la inteligencia del cuerpo y con ello defiende la corporeidad del pensamiento, la corpulencia del *cogitare*. Vico defiende el cuerpo contra el idealismo, el racionalismo, el purismo intelectualista”. Y, sin embargo, de la corporeidad filosófica de Vico no se pretende pasar a una exaltación del materialismo de los cuerpos artificiosos creados y provocados por la contemporánea sociedad de consumo y de imágenes ficticias. Precisamente es Vico quien nos puede ayudar –según la sugerente e interesante lectura de Trabant– a combatir contra esta nueva barbarie del “corporeismo absoluto”, de los nuevos *bestioni* más peligrosos aún que los viquianos, ya que a la barbarie del sentido se añade la de la racionalidad tecnológica de las prótesis y de los cyborgs. “Memoria, fantasía e ingenio, en los que es posible fundar un nuevo recurso a las cosas humanas, están ausentes en estos grandes cuerpos. Un final de la historia que Vico no preveía: la coincidencia de la bestialidad con el reino absoluto de la razón, la barbarie de la reflexión” (cfr. p. 165).

4. Comparto en relación con este aspecto las consideraciones de Gessa-Kurotschka (cfr. la introducción a *Il sapere poetico e gli universali fantastici*, cit., pp. 17 y ss). También para Gessa el saber que declina Vico es fundamentalmente *inclusivo*, puesto que apunta a aunar en sí mismo sensibilidad y corporeidad, que no son separables de la racionalidad. En suma, es una “forma de sensibilidad no *estrecha* sino *ancha*”, capaz de contraponerse eficazmente “al saber codificado de Descartes”. Lo que, sin embargo, me aleja de esta interpretación es la subestimación del hecho de que, para Vico, existe un más alto nivel sistemático y hasta teológico-metafísico (la teología razonada de la providencia o, en otros términos, el orden de los principios) con el cual debe necesariamente mediar el mundo de las diferencias empíricas. También ésta, como la que concierne al sentido radicalmente nuevo de la racionalidad integrada e inclusiva, es una cuestión filosófica central en la investigación viquiana.

5. Remito a mis ensayos sobre la filosofía civil citados en la nota 1.

6. Sobre este pasaje crucial de la reflexión viquiana resulta fundamental el libro de E. NUZZO, *Tra ordine della storia e storicità. Saggi sui saperi della storia in Vico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2004.

7. “Universalismo y contextualismo se entrelazan en la dialéctica fundativa de todo posible diálogo, que es la dialéctica entre la inocultable historicidad de toda cultura (lenguaje, religión, arte, literatura, estilo de vida, etc.) y la perspectiva de la máxima generalización de la libertad y la autonomía de la persona humana” (cfr. G. CACCIATORE, “Capire il racconto degli altri”, *Reset*, n. 97, 2006, p. 17).

8. G. VICO, *Scienza Nuova* 1744, en *Opere*, a cargo de A. Battistini, Mondadori, Milán, 1990, p. 417.

9. En especial cfr. VICO, *De nostri temporis studiorum ratione*, en ID., *Opere*, cit., pp. 104 e ss. La crítica

abstracta, observa Vico, comete el grave error de alejar de la mente de los jóvenes los “secondi veri”, o sea los verosímiles. En cambio, “la prima cosa che va formata negli adolescenti è il senso comune, affinché, giunti con la maturità al tempo dell’azione pratica, non prorompano in azioni strane ed inconsuete. *Il senso comune si genera dal verosimile come la scienza si genera dal vero e l’errore dal falso*” (la cursiva es mía).

10. Baste recordar esa página de la *Autobiografía* en la cual el filósofo recuerda haber sido estimulado, gracias a la lectura de un pasaje de la *Ars poetica* horaciana, a estudiar la “morale degli antichi greci”, y en primer lugar de Aristóteles, o sea, de aquel pensador que, a su juicio, más que los otros era coherente con la búsqueda de los “vari principi d’instituzioni civili”. Cfr. G. VICO, *Vita scritta da se medesimo* (1723-1728). Cito por la edición a cargo de A. Battistini, en *Opere*, cit., vol. I, p. 13. He abordado el tema de la deuda viquiana respecto a la tradición aristotélica en el último capítulo de mi libro alemán sobre Vico: *Metaphysik, Poesie un Geschichte. Über die Philosophie von Vico*, Akademie Verlag, Berlín, 2002. Remito al mismo para las referencias y los análisis de la literatura crítica al respecto.

11. Es justamente Vico quien señala esta polaridad, cfr. *Vita*, cit., p.14.

12. *Ibidem*.

13. Cfr. VICO, *Vita*, cit., p. 15.

14. “La filosofia, per giovare al gener umano, dee sollevare e reggere l’uomo caduto e debole, non convellergli la natura né abbandonarlo nella sua corruzione” (VICO, *Scienza nuova*, en *Opere*, cit., p. 496 (§ 129).

15. Cfr. VICO, *Scienza nuova* (1744), en *Opere*, cit., p. 496 (§ 130).

16. *Ibid.*, pp. 542-543 (§§ 332-333).

17. *Ibid.*, pp. 535-536. La cursiva es mía.

18. Hago nuevamente referencia al último capítulo de mi libro *Metaphysik, Poesie und Geschichte*, citado.

19. Sin forzamientos histórico-textuales es posible atribuir estas intencionalidades filosóficas a Vico. Y para ello es suficiente con recordar las famosas *Degnità* VI e VII. “La filosofia considera l’uomo qual deve’ essere [...]. La legislazione considera l’uomo qual è, per farne buoni usi nell’umana società” (Cfr. *Scienza nuova*, cit., pp. 496-497; §§ 131-132).

20. *Ibid.*, p. 729. Vico habla de los “quattro elementi di quest’universo civile”.

21. *Ibidem*.

22. VICO, cit, pp. 729- 730.

23. VICO, *Scienza nuova* (1725), en *Opere*, cit., vol. II, pp. 1008 y ss.

24. *Ibid.*, p. 1009.

25. VICO, *Scienza nuova* (1744), cit., p. 498. La famosa definición que es posible leer en la *Degnità* XII (“Il senso comune è un giudizio senza alcuna riflessione, comunemente sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo, da tutta una nazione o da tutto il gener’umano”) aclara el intento de Vico, que consiste en explicar cómo pueden hallarse en pueblos lejanos y culturas distintas los mismos instintos de socialización (la religión, los matrimonios, las sepulturas), cómo puede devenir común la necesidad de la ley y de la organización política.

26. *Ibid.*, pp. 498-499.

27. Remito, para las necesarias indicaciones, a las bibliografías periódicamente publicadas, a partir de su fundación en la primera mitad de los años ’70, en los *Quaderni del Centro di Studi Vichiani*.

28. “Le tradizioni volgari devono aver avuto pubblici motivi di vero, onde nacquero e si conservarono da interi popoli per lunghi spazi di tempi. Questo sarà altro grande lavoro di questa Scienza: di ritrovarne i motivi del vero, il quale col volgere degli anni e col cangiare delle lingue e costumi, ci pervenne ricoverto di falso” (cfr. *Scienza nuova*, cit., p. 500).

29. *Ibid.*, p. 576.

30. También en estos pasajes he retomado formulaciones y conceptos del capítulo sexto de mi libro *Metaphysik, Poesie und Geschichte*.

31. “Quindi incomincia ancora una filosofia dell’autorità, ch’è altro principal aspetto c’ha questa Scienza, prendendo la voce ‘autorità’ nel primo suo significato di ‘proprietà’” (*ibid.*, p. 577).

32. Cfr. el § 350, en el cual la filosofía de la autoridad es definida como fuente de “giustizia esterna”, respecto al verdadero de la razón que es fuente de la “giustizia interna” (pp. 552-553).

33. Cfr. *SN* 44, p. 578. Es de notar –evidenciando los motivos de la filosofía práctica viquiana– que el ejercicio de la autoridad humana a través del “libero uso della volontà” permite “tener in freno i moti de’ corpi, per o quietargli affatto o dar loro migliore direzione” (*ibidem*).

34. *Ibid.*, p. 555.

35. Es un tema privilegiado de la reflexión viquiana de P. Piovani, cuyos ensayos sobre Vico se hallan recogidos, a cargo de F. Tessitore, en P. PIOVANI, *La filosofia nuova di Vico*, Morano, Nápoles, 1990.

36. Cfr. S. GRUZINSKI, *La colonizzazione dell'immaginario. Società indigene e occidentalizzazione nel Messico spagnolo* (edición original francesa, Gallimard, París, 1988), Einaudi, Turín, 1994. Gruzinski, como es notorio, ha impuesto un giro radical a los estudios sobre la relación entre conquista y colonia (especialmente en polémica con los modelos teóricos y explicativos de derivación estructuralista y funcionalista). Las nuevas tesis que presenta el estudio francés se basan en el convencimiento de que el dato mayormente relevante en las fases de transformación de la sociedad india entre los siglos XVI y XVII no yace sólo en el dato evidente de la conquista y del exterminio, sino también en su capacidad de adquisición del elemento cultural español sin desnaturalizar completamente su originaria naturaleza. Gruzinski ha escrito también una *Histoire de México* (Fayard, París, 1994).

37. Cfr. S. GRUZINSKI, *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento* (edición original francesa, Librairie Arthème Fayard, París, 1999), trad. esp., Paidós, Barcelona, 2007, pp. 65-66.

38. Es interesante observar que Gruzinski, aunque no cite a Vico, hace explícita referencia a la tradición del historicismo antropológico de Ernesto De Martino (del cual se cita *Furore, simbolo, valore*, Feltrinelli, Milán, 1980) y a su apelación a un etnocentrismo crítico.

39. S. GRUZINSKI, cit., p. 68.

40. La gran y original experiencia del arte barroco en la América española constituye un crucial punto de transición histórico-cultural y de elaboración interpretativa. Remito en especial a los estudios de MABEL MORANA, *Le discours baroque dans l'Amérique espagnole coloniale. Voyage vers le silence*, l'Hartmann, París, 2005. Aquí se analizan la literatura y el arte barroco hispanoamericano y, en particular, mexicano bajo un doble aspecto: el de la indagación hermenéutica de los textos –como los de Sor Juana Inés de la Cruz– que revelan una “estrategia discursiva” sobre la representación étnica del otro y sobre la individuación de una identidad *criolla*; y el que indica como clave de acceso a la comprensión del fenómeno literario y artístico, la estrategia que deja de ser sólo textual, y es también y sobre todo de la “máscara” y del “silencio” como formas de resistencia contra el poder colonial.

41. S. ARRIANÁN - M. BEUCHOT, *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*, Ed. Itaca, México, 1999.

42. *Ibid.*, p. 11.

43. *Ibid.*, p. 13.

44. Sobre este aspecto comparto las posiciones de J. TRABANT, *op. cit.*, p. 21.

45. Cfr. E. W. SAID, *Umanesimo e critica democratica. Cinque lezioni*, Il Saggiatore, Milán, 2007.

46. *Ibid.*, pp. 40-41.

47. Cfr. O. PAZ, “La búsqueda del presente”, en *Les Prix Nobel*, Editor Tore Frängsmyr, [Nobel Foundation], Estocolmo, 1991.

* * *

