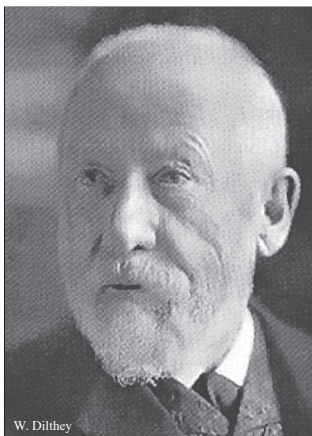


UN AXIOMA (GRUND-SATZ) DE LA *SCIENZA NUOVA* COMO PRINCIPIO-GUÍA (LEITSATZ) PARA LA “CRÍTICA DE LA RAZÓN HISTÓRICA”

Stephan Otto
(1931-2010)



El presente ensayo busca analizar los posibles reflejos de un determinado axioma viquiano en la conformación de la crítica de la razón histórica de Dilthey, aunque para el autor de este ensayo ni Dilthey ni su escuela logran rematar tal proyecto. Una ‘crítica de la razón histórica’ que quiera ser realmente una “crítica de la razón” tendrá que recurrir a principios o axiomas establecidos por Vico. La propuesta diltheyana podía haber encontrado un fundamento en determinados principios de la *Scienza nuova* para establecer las condiciones idóneas para una verdadera ‘crítica de la razón histórica’.

PALABRAS CLAVE: G. Vico, *Ciencia nueva*, W. Dilthey, crítica de la razón histórica.

The aim of this paper is to analyse the possible reflections of a particular Vichian axiom in the conformation of Dilthey’s Critique of Historic Reason. According to the author of this essay, nevertheless, neither Dilthey nor his school did achieve to accomplish such a project. A Critique of Historic Reason that aspires to become a real ‘critique of reason’ will have to resort to principles or axioms established by Vico. The Diltheyan proposal could have found the principles to establish the ideal conditions for a true ‘Critique of Historic Reason’ in some principles of the *New Science*.

KEYWORDS: G. Vico, *New Science*, W. Dilthey, Critique of Historic Reason.

Wilhelm Dilthey no ha completado su proyecto de la crítica de la razón histórica; ni tampoco su escuela ha consumado este plan. A cien años de su formulación, parece que se deba constatar definitivamente que el proyecto de Dilthey –así

* En recuerdo de Stephan Otto (1931-2010), que fue miembro del Consejo Consultivo de *Cuadernos sobre Vico* y colaborador de la revista, y como homenaje al mismo, con permiso de la Dirección del Centro di Studi Vichiani se publica aquí una traducción en español del artículo en italiano publicado hace una década en el *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, n. 22-23, (1992-1993), pp. 103-118, trad. it. de B. Giordano (reproducción anastática en el “Portale Vico” del ISPF: http://www.ispf-lab.cnr.it/index.php?q=article/Strumenti_BCSV_XXI_XXV). Traducción española con permiso otorgado por la Dra. Manuela Sanna, directora del Centro di Studi Vichiani (Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno-C.N.R., Nápoles). Texto también recogido en *Vico in Italia e in Germania. Letture e prospettive. Atti del Convegno Internazionale Napoli, 1-3 marzo 1990*, a cargo de G. Cacciatore y G. Cantillo, Nápoles, 1993. Véase necrológica de S. Otto en *Cuadernos sobre Vico*, 25-26, 2011-2012, p. 286.

como él lo hubo entendido— ha fallado, y ello a pesar de la imponente fortuna de su pensamiento en conjunto. De todas formas, en el debate teórico actual, la crítica de la razón histórica no constituye un tema; como tal, la crítica histórica de la razón sobrevive sólo en la investigación historiográfica sobre Dilthey, y también aquí lleva camino de sobrevivir a sí misma.

Motivo dominante en el proyecto de Dilthey, y que recuerda a Vico, era la determinación del hombre en cuanto “ser” profundamente “histórico”, o sea, un ser que está “pasivamente implicado en la historia y que también hace la historia activamente”.¹ Aunque es verdad que en el curso de los últimos decenios este motivo ha encontrado espacio en análogos intentos filosóficos de “situar la razón en la historia y en la sociedad”,² sin embargo se necesita tener presente que el *objetivo* en función del cual Dilthey formula su proyecto, o sea, la “fundación teórico-cognoscitiva” de las ciencias del espíritu,³ es hoy, más bien que alcanzable en absoluto, tenida por obsoleta. No obstante, actualmente subsiste un amplio consenso entre los estudiosos de Dilthey, sobre el hecho de que la elaboración de una crítica histórica de la razón ha de considerarse un “*desideratum* de gran importancia”.⁴ ¿Cómo debe entenderse todo esto? ¿Cómo se puede conciliar el “fracaso” del proyecto de Dilthey con la proclamación de un “*desideratum*” de una crítica de la razón histórica? ¿Cuáles son las causas de este “fracaso”, y cuál es precisamente el “*desideratum*”? ¿La realización de una crítica de la razón histórica, ya no aceptada por el riesgo del fracaso, debe quizás ser, en cierto modo, un ir más allá de Dilthey?

Considero que una crítica de la razón histórica no constituye simplemente un *desideratum de gran importancia*, sino un *desideratum* que puede ser incluso cumplido.⁵ Pero pienso también que una crítica de la razón histórica que quiera ser verdaderamente “crítica de la razón” no puede ser realizada en el ámbito de la *forma de pensamiento* de Dilthey. Y, finalmente, soy de la opinión de que, en la indispensable revisión⁶ del programa diltheyano —la que entiendo: en la elaboración, para la crítica de la razón histórica, de un *perfil teórico* funcional desde el punto de vista de la filosofía y de las ciencias del espíritu— podría ser útil el recurso a principios fundamentales o axiomas de Vico; puesto que la *Scienza nuova* es conjuntamente filosofía fundante de la ciencia del espíritu y ciencia del espíritu filosóficamente fundada.

En la primera parte de mi discurso pondré de relieve algunos puntos desde los que debe ante todo empezar la revisión de la crítica de la razón histórica. En una segunda parte, a continuación, ilustraré uno de los axiomas de Vico que hay que tener en consideración en el ámbito de semejante revisión. Mis reflexiones se relacionan exclusivamente con el perfil teórico de una posible crítica de la razón histórica. Tal *perfil teórico* deberá diferenciarse netamente de la *forma de pensamiento* con que Dilthey ha dispuesto su programa histórico-crítico. Me detengo, por tanto, antes que nada, en el concepto de “perfil teórico”.

Bajo este concepto intento designar el cuadro de las condiciones que permite el vínculo de particulares asertos teóricos. Para permitir un resultado semejante, el cuadro de las condiciones se debe *corresponder* con los asertos teóricos individuales, ser *adecuado* a éstos y marcado por éstos. El perfil teórico que no se “corresponda” con los asertos individuales de una teoría no puede siquiera vincular estos asertos entre sí: ése no es un “perfil” de estos asertos teóricos. Una crítica de la razón histórica es, entonces, desde el principio, una empresa paradójica; puesto que ésta debe consistir tanto de asertos teóricos sobre la “razón” (o asertos teóricos filosóficos) como de asertos teóricos “sobre la empiria histórica” (o asertos teóricos de la ciencia del espíritu, que luego necesitan a su vez de una fundación filosófica). Una crítica de la razón para la fundación de la ciencia del espíritu consiste, por tanto, no sólo en asertos teóricos *individuales* (y entonces para vincularse), sino de asertos teóricos cada uno de los cuales tiene cada vez *pretensiones de validez diversas*. Aquí está la verdadera problematicidad de la crítica de la razón histórica: el cuadro de las condiciones o “perfil” teórico de la crítica histórica de la razón se debe adecuar y conformar a la heterogeneidad de los asertos teóricos. Tras estas consideraciones preliminares pasaré ahora a examinar el proyecto de Dilthey.

1. La forma de pensamiento diltheyana de una totalidad de la “vida”⁷ –una vida que debe ser conjuntamente estructura del espíritu y estructura de la realidad– no está a la altura de la problematicidad de la crítica de la razón histórica como se ha señalado hasta ahora. Con su forma de pensamiento de filosofía de la vida, de hecho, Dilthey constriñe los asertos *individuales* teóricos de la crítica de la razón histórica con sus *diversas* pretensiones de validez en una fórmula de igualdad que los nivela. En tanto que la forma de pensamiento de la “totalidad” de la vida se basa en un válido principio de pensamiento –la aceptación inabreviada de la experiencia histórica en el “*Erlebnis*”– como cuadro de las condiciones para una crítica histórica de la razón que sea capaz de sostener las pretensiones teóricas, ella es *demasiado deficitaria* y, a la vez, también *demasiado poco consistente*. Justo aquí son concretas las causas del fallo del modelo diltheyano de una crítica de la razón histórica: en una *forma de pensamiento* que no reúne el nivel de un *perfil teórico* que haga posible la crítica de la razón histórica. Entonces, ¿en qué es deficitaria, en qué es inconsistente la forma de pensamiento de Dilthey de la que Hans Georg Gadamer ha argumentado ya la “ambigüedad” [*Zwiespältigkeit*] y falta de unidad interna?⁸

Se suele leer que Dilthey, con su crítica de la razón *histórica* habría querido “completar” la crítica de la razón *pura* de Kant.⁹ Sabido es que Kant no ha escrito una crítica de la razón histórica –mas tampoco habría podido jamás escribirla persistiendo en su comprensión de la fundación trascendental de la razón–. Se demanda, por tanto, una vez más: ¿qué se entiende precisamente con la palabra “completar”? Si ella viene a indicar un estado de hecho exactamente determinable, puede

entonces ser referida sólo a la convicción de que Dilthey necesitara “*extender*”¹⁰ el análisis de la razón trascendental de Kant mediante un análisis de la conciencia histórica. Mas, ¿una extensión semejante es en absoluto posible? El *ductus* de una crítica de la razón histórica debe ciertamente apuntar a romper el encantamiento de la ahistoricidad de la crítica de la razón pura de Kant. Esto lo sabía Dilthey muy bien, y precisamente por ello quería “*salir fuera* del aire puro y delicado de la crítica kantiana de la razón”.¹¹ ¿“Extensión”, entonces, del trascendentalismo kantiano, o quizás un verdadero y propio “salir fuera” de él?

Una crítica de la razón histórica digna de este nombre no podrá derivar de una simple “extensión” de la lógica, de la estética y de la analítica trascendental de Kant. Y esto por diversos motivos:¹² en primer lugar, porque el concepto kantiano de experiencia no implica la cualidad específica de experiencia histórica (y de la ciencia del espíritu); en segundo lugar, porque el concepto kantiano de sujeto no se abre a un esbozo de subjetividad histórico-concreta (y por tanto tampoco al sujeto de la investigación de la ciencia del espíritu); en tercer lugar, porque la figura conceptual [*Denkfigur*] kantiana de una “objetividad en general” incluye la diferencia de objetos en la naturaleza y objetos (de la ciencia del espíritu) en la historia en una fórmula de equivocidad; cuarto, porque la teoría kantiana de la constitución del objeto, concebida por el campo del conocimiento de la naturaleza, sin una transformación es inutilizable en el campo del conocimiento de la historia (y de las ciencias del espíritu); quinto, porque la idea de la razón kantiana de “totalidad” quiere ser sólo un postulado de sentido trascendental, pero no expresa la idea de un histórico “todo de la vida” que Dilthey tenía presente para su fundación de las ciencias del espíritu. En resumen: la “tesis de la extensión”, trazo fundamental de la forma de pensamiento diltheyana, hace poner en duda que Dilthey hubiese puesto en claro que a la crítica de la razón histórica le es necesario un perfil teórico totalmente *nuevo* y expresamente *acuñado para ella*. Duda consolidada por un apunte revelador en los diarios de Dilthey, donde se habla de una “nueva crítica de la razón *pura* sobre la base de nuestra concepción del mundo *histórico-filosófica*”¹³ –por así decir, una *contradictio in adiecto*–. Ciertamente, el pensamiento de Dilthey era crítico en las confrontaciones con Kant, pero en un modo tal que él al mismo tiempo buscaba continuamente un nexo con Kant, y no precisamente en el modo en que habría sido necesario: esto es, no en la perspectiva de una *transformación* de las proposiciones trascendentales de Kant en proposiciones de la conciencia histórica, sino sólo en aquella de su *extensión*. Continuamente Dilthey *flanquea* “asertos trascendentales” a “asertos empíricos”, sin mediar entre estos asertos teóricos, ciertamente diversos en su pretensión de validez, con la ayuda de un perfil teórico adecuado a ellos y que los vincule –solamente la expansible forma de pensamiento “vida como totalidad” debería tener juntos los asertos disímiles–. Así, por ejemplo, Dilthey flanquea, sin mediar teóricamente (y los entrecruza en una semi-identidad), por un lado el prin-

cipio legítimable sólo en el ámbito de la filosofía trascendental: “El comprender tiene [...] su propio *objeto unitario* en la objetivación de la vida”,¹⁴ y por otro lado el principio de extensión [*Erweiterungssatz*] en sentido histórico-empírico: “Las ciencias del espíritu tienen como *su datidad comprensiva* la objetivación de la vida”; una construcción, podría decirse, plausible en la forma de pensamiento diltheyana de filosofía de la vida, que aún carece de un perfil teórico que sólo la haga posible. Y a la vez Dilthey quiere entregarse al principio de la apercepción trascendental, al principio de la síntesis en el “yo pienso”, e incluso pronto la extiende al principio de la conciencia histórico-empírica del “yo pienso, yo temo, yo deseo”.¹⁵ Y aquí él sostiene esta estrategia de la “extensión” declarando que Kant ha cometido “solamente” el error de “*delimitar* intelectualístamente” la unidad de la conciencia.¹⁶

Quisiera subrayar que, con su estrategia de una “extensión” de los principios trascendentales kantianos a principios de la conciencia histórica, Dilthey carece de la construcción de un perfil teórico, que sólo sería “adecuado” a lo paradójico de la crítica histórica de la razón.

Pero, ¿ahora se podría quizás objetar que Dilthey no se ha visto persuadido, sin embargo, con la tesis de “historia como vida – vida como historia”, en una forma de pensamiento por lo menos *teóricamente abierta*, abierta a una crítica de la razón histórica? A lo que quisiera responder: todo lector de Dilthey conoce la enfática afirmación: “El pensamiento no puede retroceder por *detrás* de la vida”.¹⁷ Bien puede darse que sea así. Pero también la crítica histórica de la razón no puede dejar de llevar la vida histórica delante de sí si quiere ser crítica *de la razón*, puesto que esto significa siempre “fundación de la razón” *para* la vida histórica, ahora en las condiciones de la historicidad y de un modo absolutamente no necesario en la comprensión idealista de la fundación última. Para Dilthey, en cambio, la razón, entendida por él como razón histórica, se *representa* sólo en la historia como “vida”. Él no realiza una distinción entre la vida histórica *que representa* la razón y la *representabilidad* de esta vida a través de la razón. Al contrario: la historia como vida contiene para él, ya en sí de manera insoslayable, todos los *modos* de la representación de la vida, *modos* que ante todo deberían estar rodeados por una teoría histórico-crítica de la razón *de la representación y de la representabilidad*.¹⁸

Resumiendo: a la forma de pensamiento “historia como vida – vida como historia” le falta la *forma de la razón* que es irrenunciable para una *crítica de la razón* histórica. De lo que se derivan consecuencias determinantes para Dilthey.

Antes de todo aquel relativismo histórico que le ha perseguido hasta el final y que confiere a su pensamiento –después de que, ligándose firmemente a la “vida”, éste renuncie a una fundación racional– un carácter trágico.¹⁹ El segundo lugar, el paso de la razón “fundante” a la razón “comprendiente”:²⁰ sólo si la razón busca su propio fundamento en la vida histórica, está “fundada” para Dilthey, porque sólo entonces “comprende” la vida. Tercera consecuencia, para la metafísica: la “meta-

física callada” de Dilthey, como ha sido definida,²¹ es en realidad una metafísica con el signo invertido; ésta, en efecto, no se arroga más la tarea de fundación de la razón, sino que deja que la razón repose sobre el fundamento de la “inexplorada naturaleza de la vida”.²² De este modo, de la metafísica sobrevive únicamente “lo meta-físico de nuestra vida como experiencia personal”.²³ Y, al final, la forma de pensamiento de la vida que “produce siempre nuevas formaciones”,²⁴ conduce a una cuarta consecuencia: la renuncia a la verdad. “Hay sólo un orden de las verdades, en base al cual ellas se presentan la una al lado de la otra y se suceden [...] condicionado sólo por la relación de recíproca dependencia de tales verdades”.²⁵ Así, al final de la filosofía de Dilthey existe aún la esperanza: “el cuchillo del relativismo histórico, que, se puede decir, ha [...] partido en trozos toda metafísica, debe provocar la curación”.²⁶

Dilthey quería conectar la “crítica de la razón histórica” con una “filosofía de la vida”; proyecto que tenía *necesariamente* que fracasar. A propósito de esto apunta críticamente Konrad Cramer: “lo que en la práctica hace Dilthey es [...] renunciar a toda *teoría* de la experiencia vivida. A Dilthey se le ha puesto en duda que su postulado metódico, según el cual la teoría no puede retroceder *detrás* de la vida, mientras que se mantenga no se comprende cómo él mismo puede ser reprochado de no retroceder del todo *a la* vida, sino de limitarse a reproducir una evidencia implícita en ella”.²⁷ Sustancialmente es exacto, pero con una aclaración. Dilthey opera totalmente en la “teoría”. Sólo que su teoría permanece siempre *teoría positiva* –o, como él mismo dice: teoría que conecta “lo que es dado”–.²⁸ Sin embargo, esta teoría positiva no es tal por poder conectar asertos teóricos con diversa pretensión de validez, o sea, *teoría de grado superior*.²⁹ La crítica de la razón histórica –y con esto concluyo mi breve alusión al fracasado proyecto de Dilthey– necesita en cambio de una teoría superior, esto es, de un cuadro de condiciones para sus *diversos asertos teóricos*, filosóficos y de las ciencias del espíritu. Necesita de un perfil de teoría. Vico, nombrado aunque no realmente conocido por Dilthey, nos proporciona toda una serie de principios-guía para la construcción de este perfil teórico, de los cuales quiero exponer sólo uno.

2. La *Scienza nuova* opera con principios científicos de diverso tipo: al agrupar sus 114 axiomas o “elementos”, Vico distingue asertos “filológicos” y “filosóficos”,³⁰ y además distingue proposiciones sobre lo “verdadero” y proposiciones sobre lo históricamente “cierto”,³¹ después “principios”³² y, al final, proposiciones “generales” y “particulares”,³³ y entre los principios se hallan las proposiciones sobre lo “verdadero”.³⁴ Reconstruir la estructura teórica de la *Scienza nuova* desde su axiomática, aunque posible, lo es sólo con gran dificultad, y no es fácil captar en la axiomática de la *Scienza nuova* los principios fundamentales que puedan ser principios-guía para la construcción de un perfil teórico de la crítica de la razón histórica.

Ciertamente, de estos principios-guía para el perfil teórico de una crítica de la razón histórica no forman todavía parte aquellos “tres principios” que Vico formula en el Elemento V: “que existe la providencia divina; que se deben moderar las pasiones humanas y hacerlas virtudes humanas, y que las almas humanas son inmortales”.³⁵ Estos principios sobre los que se basa la *Scienza nuova*, son conferidos a las instituciones que deben garantizar la conservación del mundo histórico-social, a la religión, al matrimonio y a la sepultura. La religión es para Vico la respuesta del hombre a la providencia, de ella tienen origen el orden y el derecho en la sociedad;³⁶ los matrimonios tiran las riendas de las pasiones y son las instancias naturales de conservación de los Estados;³⁷ la sepultura, por último, es expresión de la esperanza en la inmortalidad y, por tanto, un acto de conservación en la expectativa del Más Allá.³⁸ Los tres “principios” de Vico son, por consiguiente, principios de conservación, principios de una *conservatio mundi et hominis*, como también los había expresado el Renacimiento; nuevo en ellos es sin embargo el hecho de que vinculan la conservación a instituciones creadas en la historia por el propio hombre. En los principios de conservación viquianos se corresponden así el axioma fundamental del *Liber metaphysicus*, el axioma de la convertibilidad del *verum* con el *factum*:³⁹ religión, matrimonio y sepultura tienen en la *Scienza nuova* el valor de “hechos históricamente” de los hombres y, por lo tanto, también “históricamente verdaderos”. Pero con esto la validez de los principios de conservación no está aún *demonstrada críticamente*: desplazando el peso de la conservación de la providencia y de la naturaleza, al menos en parte, sobre el actuar histórico del hombre, ellas encierran ciertamente un potencial crítico relevante en las confrontaciones con un pensamiento de conservación teológico o filosófico-natural; pero este potencial crítico está aún totalmente privado de una *fundación* de validez. Los principios viquianos de conservación “fundamentales” [*prinzipliell*] exigen claramente el uso de una razón que los funde históricamente.

Queriendo pedir a la *Scienza nuova* principios-guía para la constitución de un cuadro de condiciones de la crítica histórica de la razón, es necesario, por tanto, empezar por estos principios de conservación. De hecho, ellos sirven como materiales con una *doble pretensión epistemológica*. En ellos, en efecto, Vico por un lado afirma que todos los pueblos deben *efectivamente* la propia conservación a las antes mencionadas instituciones; por otro lado aclara que, por esto, estos principios deberían contener además un *principio común de verdad* [*Wahrheitsgrund*].⁴⁰ ¿De qué fundamento de verdad se trata? ¿Es un fundamento de verdad contingente, apoyado en la historia efectiva y convertible con su facticidad, o es un fundamento de verdad metahistórico, más allá de la contingencia del actuar histórico de los hombres? ¿Qué entiende Vico cuando afirma que el mundo histórico creado por los hombres puede “darnos los principios universales y eternos, que deben ser los de toda ciencia”?⁴¹ Sus principios de conservación o *principi* miran, en cualquier caso, no sólo a la *realidad* histórica, sino también a la *ciencia* en su validez universal.

Es necesario, entonces, examinar el estatus gnoseológico que designa a los tres principios de la *Scienza nuova*. Antes de nada está claro que se trata de principios *constructivos*, ya que la promoción de religión, matrimonio y sepultura, a instancias de conservación es debida a la construcción fundadora de sentido de lo histórico de las ideas. Entonces, las proposiciones constructivas son siempre también proposiciones teóricas; mas, ¿a qué clase de teoría pertenecen? Yo definiré los principios teóricos materiales de Vico sobre la conservación como *principios de teoría positiva*. Una teoría positiva, por decirlo con Dilthey, sigue el “dato”, formula asertos “sobre el dato”. Las aserciones de Vico sobre la religión, el matrimonio y la sepultura siguen la efectiva tendencia de los hombres a la conservación; al mismo tiempo, estas aserciones deben ser aún más que meros asertos de teoría positiva, esto es, asertos con pretensión de validez general e incluso, como dice Vico, de “eternidad”.⁴²

Aquí nos topamos con el doble estatus gnoseológico de los principios de conservación de Vico: ellos se refieren a algo que va más allá de su estatus de principios de teoría *positiva*. Se refieren así a una teoría *superior*, por la cual están condicionadas y en la que debe tener fundamento su validez. Las tres proposiciones de principio de Vico pueden por tanto ser definidas al mismo tiempo como *constructivas para una teoría positiva y hechas posibles para una teoría superior*. Vico es consciente del hecho de que el *valor* positivo de sus aserciones del principio de conservación –aserciones con las que él opera como historiador de las ideas, aserciones, además, que son antes que nada de la misma manera contingentes de aquel “dato” que ellas siguen– necesita de una fundación por medio de aserciones de *validez* no contingente, aserciones que él como filósofo debe formular y que sólo como filósofo puede formular. En otros términos: la teoría positiva “de ciencia del espíritu” relativa a la realidad histórica, necesita ser fundada por una teoría “filosófica” superior, si quiere ser fundada como teoría positiva o *teoría derivante de la ciencia misma* [*Theorie aus Wissenschaft*]. La ciencia capaz de fundar la teoría positiva de la realidad histórica debe, sin embargo, ser una ciencia completamente nueva. Por esto Vico escribe una *Scienza Nuova*.

Si ahora vamos a la búsqueda de la teoría de grado superior en la *Scienza nuova* debemos abandonar el plano de la teoría positiva de las proposiciones de conservación. Encontramos entonces –no por casualidad en el capítulo *Del método*– algunos axiomas que parecen algo diversos de las proposiciones científicas del capítulo *De los elementos*; de estos axiomas he escogido uno en particular. A propósito del método de su *Scienza nuova* Vico escribe: “La verdadera continua prueba que aquí se hará será la de combinar [*combinare*] y reflexionar si nuestra mente humana, en la serie de posibles que se nos ha permitido entender, y en tanto nos está permitido, puede pensar más o menos u otras causas que aquellas de donde salen los efectos de este mundo civil”.⁴³

El procedimiento de la ciencia *nueva* en el conocimiento de la historia debe ser, por un lado, un “combinar”, y, por otro, un “reflexionar”. El “combinar” –Vico

habla también de un “ver el orden”, “en qué tiempos y lugares propios nacen las cosas”⁴⁴— resulta aún una teoría del “dato” o teoría positiva. Con ésta Vico combina fenómenos aislados de la historia formando unos tipos: las egoístas tendencias de los hombres a la conservación se convierten en los “tipos de la conservación” institucionalizados: religión, matrimonio y sepultura; los intrincados cursos de la historia se convierten en el tipo de época “divina”, “heroica” y “humana”. Al tratar las ciencias del espíritu Vico se sirve siempre de este procedimiento de la combinación o tipificación como de un método de teoría positiva. A éste podría poco más o menos corresponder aquella que también Dilthey indica como “construcción de tipos” [*Typenbildung*] o como descubrimiento del universal o condensación del particular en lo que es históricamente específico.⁴⁵ Pero la constitución de tipos en Dilthey persiste “analítica” y “descriptiva”, puesto que, *describiendo*⁴⁶ el ordenamiento del “espíritu objetivo” articulado en clases, ésta no se abre a un procedimiento “genético”, “basado en leyes del pensamiento *a priori*” [*Denkgesetzen a priori*]⁴⁷; y en esto se manifiesta su diferencia con el procedimiento metódico de Vico. Vico vincula la “combinación” que constituye los tipos con una “reflexión” genética, con una reflexión, esto es, dirigida a las *posibilidades*, a las *posibles* causas de consecuencia histórica, a causas, pues, que son “otras” que aquéllas *realmente* constatables. Tales causas pueden ser sólo “imaginadas”. Por esto Vico, en el pasaje citado, prosigue diciendo que con la “reflexión” el espíritu humano se abre también a “contemplar en las ideas divinas este mundo de las naciones”.⁴⁸

Ya en la introducción a la *Scienza nuova* dicha contemplación es llamada “metafísica”. Pero sería del todo equivocado atribuir ahora a un único y común denominador la ciencia que Vico define metafísica y las metafísicas escolásticas de su tiempo o incluso la metafísica estigmatizada por Kant como un “proceder a tientas”. La de Vico es una metafísica del todo nueva y particular: es una metafísica del espíritu histórico del hombre —y sobre todo es importante el hecho de que Vico funda sus aserciones teóricas “positivas” con principios deducidos de la teoría de grado “superior” de esta metafísica—. Repito: no de una metafísica *de la naturaleza*, no de una metafísica *del mundo* y ni siquiera de una metafísica *de la historia* —similares genitivos objetivos están totalmente fuera de lugar—, sino de una metafísica de la que él dice que es una ciencia “que va a recoger sus pruebas no ya desde fuera sino desde dentro las modificaciones de la *propia mente de quien la medita*”, esto es, del historiador y filósofo. De éstas la metafísica puede extraer sus propias pruebas por el hecho de que en estas modificaciones, “porque este mundo de naciones ciertamente ha sido hecho por los hombres, se debían ir a encontrar los principios”.⁴⁹ La metafísica de Vico es una metafísica de las “modificaciones de nuestra misma mente humana”⁵⁰; el mundo histórico real se refleja del *modus* de este espíritu. Este espíritu piensa, sin embargo, también lo “posible”: refleja sus pensamientos divinos como *posibles* causas de la historia *real*, contempla “este mundo de

naciones en su idea eterna”,⁵¹ y con respecto a este espíritu Vico formula principios de una teoría de grado superior que determinan, fundan y sobre todo *confieren validez* a los asertos de su teoría positiva.

El discurso de Vico sobre la contemplación del mundo histórico en los pensamientos “divinos” o en su idea “eterna” no suena, ciertamente, en absoluto como una crítica de la razón histórica, sino que hace pensar sobre todo en una filosofía de la historia que no puede renunciar a asignar a Dios el rol de sujeto de toda la historia, y que de este modo se sirve de la metafísica como de un *deus ex machina*. No obstante, los textos de Vico son textos innovadores, y los textos innovadores deben ser leídos con cautela, de lo contrario se corre el riesgo de no ver lo que en ellos hay de nuevo. Algo nuevo, que no necesitaría perderse, hay también en las aserciones de Vico sobre el espíritu humano que reflexiona sobre las causas posibles de la historia real. Lo nuevo está en el concepto modal mismo de “posibilidad”. La *Scienza nuova* no separa el “mundo de las mentes humanas”, el “mundo metafísico”, del “mundo de la voluntad humana”, el “mundo civil”;⁵² estos dos mundos no pueden estar absolutamente separados el uno del otro, puesto que el uno debe poder ser encontrado en las modificaciones del otro. Objeto de la nueva metafísica de la *Scienza nuova* es, por tanto, la conexión del mundo “ideal” y del mundo “histórico efectivo”; aún más concretamente: la *posibilidad* de conectar idealidad y facticidad.⁵³ El concepto modal de “posibilidad” forma parte, pues, del núcleo teórico de esta metafísica. Desde éste, la reflexión del espíritu humano es dirigido hacia la “serie de posibles que nos está permitido entender” en la exploración de las causas de la historia real. Si Vico contempla “en las ideas divinas” una posible causa de la historia real, no se esconde sin embargo en él el teólogo de una *historia salutis*, sino un metafísico –*sui generis*– que reflexiona sobre posibles causas ideales de efectos históricos reales. Su reflexión, en la *Scienza nuova*, sobre el concepto modal de “posibilidad” tiene además un antecedente: ésta comienza ya en el *Liber metaphysicus*. Aquí se dice que en la mente divina reside la “infinita” y “más exacta” verdad, y en la mente humana, en cambio, sólo la verdad “humana”; que la mente divina conoce la verdad en el momento mismo en el que la “genera”; la mente humana, en cambio, “crea” combinando lo cognoscible, y Vico concluye: “En la cognición de la génesis de las cosas, esto es, de la manera en la que éstas se vienen haciendo, consiste la ciencia”.⁵⁴ Esta sentencia sobre la ciencia *como conocimiento de modalidad*, sentencia a la que rara vez se le ha prestado suficiente atención, halla en la *Scienza nuova* una triple aplicación: en primer lugar, cuando se dice que el mundo civil creado por los hombres se encuentra en las “modificaciones” de la mente humana; en segundo lugar, cuando se explica que la razón –en la búsqueda de las causas del mundo histórico– puede “entender una serie de posibles”; en tercer lugar, cuando también los pensamientos divinos son considerados como causas “posibles” del mundo histórico. En estos casos se trata

siempre de “ciencia como conocimiento de modalidad”. Este conocimiento es el llamado por Vico “metafísica”.

En efecto, la metafísica viquiana del espíritu humano –tanto en el *Liber metaphysicus*, como después de nuevo en la *Scienza nuova*– extrae las propias pruebas no “del exterior”, sino desde dentro de la razón: de la reflexión sobre el concepto modal de “posibilidad”.

El discurso sobre los “pensamientos divinos” no sólo no excluye semejante reflexión, sino que más bien la presupone. Es antes que nada el concepto modal de “posibilidad” el que, de hecho, permite pensar la *posible conexión* entre mundo metafísico y mundo histórico. No obstante, un principio de la posible conexión de idealidad y *facticidad* no es ciertamente ya el principio de teoría *positiva*, sino que es un principio de teoría de grado *superior*, que además forma parte del “cuadro de condiciones” para los principios viquianos de teoría positiva. Me parece que esto puede ser considerado un principio-guía para el perfil teórico de una crítica de la razón *histórica* revisada, que dé un fundamento como *crítica de la razón*. Sobre todo porque ella hace pensable un *concepto modal de lo verdadero*, un *concepto de razón* de verdad modal que reconduce el contingente *modus* de la verdad de lo históricamente “efectivo” al *modus* regulativo de la verdad de lo “ideal”, de un ideal que está él mismo sujeto a una *regla de facticidad* y a un *criterio de facticidad*, ya que el principio del *Liber metaphysicus*, a saber: *veri criterium ac regula est ipsum fecisse*⁵⁵, conserva su normatividad también para la *Scienza nuova*.

Entre los asertos de teoría positiva (o de ciencia del espíritu) de la crítica de la razón *histórica* y los asertos teóricos superiores (o filosóficos) de la *crítica de la razón* histórica se crea una mediación; ellos no pueden derivar de una mera extensión de éstas últimas. La *Scienza nuova* no es crítica de la razón histórica. Pero su axiomática distingue claramente proposiciones científicas, filosóficas y filológicas, separa netamente los asertos sobre lo “cierto” de aquellos sobre lo “verdadero”. Sin embargo, el axioma que yo he tratado de comentar, el axioma sobre la posible conexión entre ideal y efectual, presenta un perfil teórico particular: un perfil teórico de la modalidad de lo verdadero. En la *Scienza nuova* este perfil teórico pone ya en relación, como un cuadro de condiciones que las funda y además es adecuado a éste, los *singulares* y *diversos* asertos de esta ciencia. Por lo tanto pienso que el axioma sobre la posibilidad de la conexión de ideal y efectual, leído como principio teórico de grado superior sobre la modalidad de lo verdadero, puede ser también un principio-guía para la constitución del perfil teórico de una *nueva* crítica de la razón histórica, de un perfil teórico creador de una mediación entre los *diversos* (esto es, filosóficos y de las ciencias del espíritu) principios teóricos de la crítica de la razón histórica y que al mismo tiempo sea a ellos adecuado. La *Scienza nuova* de Vico, sin embargo, y no por casualidad, no incurre en ese relativismo histórico que Dilthey, a pesar de su crítica de la razón histórica, no logra superar, ni tampoco sigue ese

recorrido en la “inexplorada naturaleza de la vida” sobre el cual a la *forma de pensamiento* de Dilthey se le escapa la posibilidad de crear ese *perfil teórico* del que necesita la crítica de la razón *histórica* en cuanto crítica *de la razón*.

[Trad. española de Jéssica Sánchez Espillaque]

Notas

1. W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften* (de ahora en adelante *GS*), Leipzig-Berlín, 1927, vol. VII, p. 278.
2. J. HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt del M., 1988, p. 28.
3. *GS*, VII, p. 117.
4. H. U. LESSING (ed.), *Wilhelm Dilthey. Texte zur Kritik der historischen Vernunft*, Gotinga, 1983, p. 24; P. RICKMAN, “Vico’s First Principle and its Critique of Historical Reason”, en AA.VV., *Vico: Past and Present*, ed. por G. TAGLIACOZZO, Atlantic Highlands, 1981, vol. I, pp. 206-215. Sobre la epistemología y metodología de las ciencias del espíritu, observa Rickman: “There is unfinished business and Vico’s ideas may help us to get on with it” (*ibid.*, p. 206). Cfr. el capítulo “The Critique of Historical Reason”, en P. RICKMAN, *Wilhelm Dilthey – Pioneer of the Human Studies*, Londres, 1979, pp. 123-142.
5. S. OTTO, *Rekonstruktion der Geschichte. Zur Kritik der historischen Vernunft*, Primera parte: “Historisch-Kritische Bestandsaufnahme”, Múnich, 1982 (Segunda parte: “Systematische Ausarbeitung”, en preparación).
6. *Ibid.*, pp. 48; 63-67; 71, 161 ss.
7. Cfr. F. RODI, “Diltheys Kritik der historischen Vernunft – Programm oder System?”, *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, III (1985).
8. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübinga, 1975⁴, pp. 206-224.
9. *Ibid.*, p. 206. Cfr. M. RIEDEL, “Das erkenntniskritische Motiv in Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften”, en AA.VV., *Hermeneutik und Dialektik*, editado por R. BUBNER, K. CRAMER y R. WIEHL, Tübinga, 1970, pp. 233-255: “En analogía con la ‘crítica de la razón pura’, la crítica de la razón histórica indaga sobre las condiciones de posibilidad de una experiencia de las ciencias del espíritu” (*ibid.*, p. 238). Precisamente porque Riedel demuestra en qué medida en Dilthey “se haya desplazado el problema kantiano”, sorprende que él hable de “analogía”. Una crítica de la razón histórica *debe*, ciertamente, dar algunos pasos teóricos que son sin duda similares a los de la fundación trascendental de la razón de Kant; pero en cuanto crítica de la razón *sobre la base* de la experiencia histórica y *sobre la base* del conocimiento histórico, ésta no puede en absoluto ser considerada en “analogía” a la operación kantiana.
10. *GS*, I, Leipzig-Berlín, 1922, p. 117.
11. *GS*, VII, p. 278.
12. Cfr., S. OTTO, “Das dialektisch-spekulative Theorieprofil der Kritik der historischen Vernunft”, *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, V (1988), pp. 38-79, en particular p. 75 (trad. it. “Il profilo teorico dialettico-speculativo della critica della ragione storica”, en *Atti dell’Accademia di Scienze Morali e Politiche*, XCVII, 1986, pp. 33-73, en particular p. 69).
13. *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852-1870*, zusammengestellt von Clara Misch geb. Dilthey, Gotinga, 1960², p. 120. El apunte en el diario está datado en 1860; es, pues, significativo en cuanto a la intención con la que Dilthey se dirige a su crítica de la razón histórica.
14. *GS*, VII, p. 148.
15. *GS*, XIX, Gotinga, 1982, p. 173 (Capítulo XII de “Breslauer Ausarbeitung”).
16. *Ibid.*, p. 155.
17. *GS*, V, Gotinga, 1968, p. 5.
18. S. OTTO, *Rekonstruktion der Geschichte* I, cit., pp. 146, 154-161; ID., “Das dialektisch-spekulative Theorieprofil”, cit., pp. 68-79 (trad. it. cit., pp. 62-73).
19. *GS*, XIX, p. 359. Cfr. F. BIANCO, “Dilthey und das Problem des Relativismus”, en AA.VV., *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, editado por E. W. ORTH, Friburgo-Múnich, 1985, pp. 211-229.
20. Cfr. M. RIEDEL, “Diltheys Kritik der begründenden Vernunft”, en *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, cit., pp. 185-210.
21. *Ibid.*, p. 191.
22. *GS*, XIX, p. 359. Sobre la “Fenomenología de la Metafísica” de Dilthey cfr., H.-U. LESSING, *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft*, Friburgo-Múnich, 1984, pp. 140-144; a la confrontación de Dilthey con

el problema de la metafísica está dedicada la selección AA.VV., *Wilhelm Dilthey. Critica della Metafisica e ragione storica*, a cargo de G. CACCIATORE y G. CANTILLO, Bolonia, 1985.

23. *GS*, I, p. 384.
24. *GS*, VIII, Leipzig-Berlín, 1931, p. 87.
25. *GS*, XVIII, Gotinga, 1977, p. 10.
26. *GS*, VIII, p. 232.
27. K. CRAMER, "Erlebnis. Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewusstseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie", en AA.VV., *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, editado por H.G. GADAMER (*Hegel-Studien*, fascículo 11), Bonn, 1974, p. 592.
28. *GS*, VIII, p. 226. De esta teoría positiva de la conexión del "dato", que se presenta en la figura de una *hermenéutica* de lo dado, es deducible no obstante la idea esbozada de un *a priori determinado por la experiencia* y que al mismo tiempo *determina la experiencia*. De hecho, Dilthey explica: "Lo que resulta inseparable de lo que éste *vale* y de lo que éste *debe*. Así, a los hechos de la vida siguen sus normas". Pero Dilthey no quiere (y, sobre la base de su concepción de filosofía de la vida, no puede) reconocer sobre el hecho que entre proposiciones teóricas *sobre* "datos de hecho" y proposiciones teóricas *sobre* "normas" –precisamente porque están formuladas con una pretensión de validez para cada una diversa– debe antes que nada tener creada una *mediación* a través de un perfil teórico que incluya a ambas. Si como él continua diciendo: "La separación en *dos clases de proposiciones*, de las que las unas contienen lo que es y las otras dicen lo que debe ser, priva del conocimiento de su productividad [...], puesto que datos de hecho y normas están indisolublemente ligadas, su conexión primera a través de todas las ciencias del espíritu" (*GS*, V, p. 267), aquí se capta claramente el déficit teórico de la concepción diltheyana. A este propósito, cfr. S. OTTO, "Dilthey und der Begriff des 'empirischen Apriori' im Kontext der Kritik der historischen Vernunft", *Philosophisches Jahrbuch*, XCI (1984), pp. 376-382 (trad. it. "Dilthey e il concetto di 'apriori empirico' nel contesto della critica della ragione storica", en AA.VV., *Wilhelm Dilthey. Critica della metafisica e ragione storica*, cit., pp. 75-85).
29. En el primer capítulo de *Rekonstruktion der Geschichte. Zur Kritik der historischen Vernunft, Zweiter Teil: Systematische Ausarbeitung*, ("Die Eröffnung systematischer Reflexion über die Durchführbarkeit historischer Vernunftkritik") examinaré a través de qué "teoría de grado superior" deba ser estructurada la crítica de la razón histórica.
30. G. VICO, *Scienza nuova* según la edición de 1744, a cargo de F. NICOLINI, en *Opere*, Bari, 1953, vol. IV n. 1 y 2 (de ahora en adelante *SN*), § 119.
31. *Ibid.*, § 163.
32. *Ibid.*, § 130.
33. *Ibid.*, § 164.
34. *Ibid.*, § 163.
35. *Ibid.*, § 130.
36. *Ibid.*, §§ 177-179.
37. *Ibid.*, § 11.
38. *Ibid.*, § 12.
39. *Id.*, *Liber metaphysicus*, en *Opere*, a cargo de F. NICOLINI, Milán-Nápoles, 1953, p. 248.
40. *SN*, § 33. [N.T.- "principio comune di vero"; cfr. *SN*, § 144: "motivo comune di vero"]
41. *Ibid.*, § 332.
42. *Ibid.*, § 333.
43. *Ibid.*, § 345.
44. *Ibid.*, § 344.
45. *Ibid.*, § 32.
46. *GS*, VII, p. 213: "El *Espíritu objetivo* y la fuerza del individuo determinan juntos el mundo espiritual. Sobre la comprensión de ambos se funda la historia"; *GS*, I, p. 32: "El hombre que una sana *ciencia analítica* tiene por objeto es el individuo como parte de la sociedad"; *GS*, I, p. 33: "El resultado más simple que el *análisis* de la realidad histórico-social puede conseguir está en la psicología". Dilthey distingue la psicología como "ciencia descriptiva" de la "ciencia explicativa": *GS*, I, pp. 32 y 33.
47. *GS*, XIV/2, Gotinga, 1966, p. 660. (Dilthey se enfrenta aquí con el método genético de Fichte). Cfr. también *GS*, I, p. 31: "Ficción de la interpretación genética".
48. *Ibid.*, § 345.
49. *Ibid.*, § 374.
50. *Ibid.*, § 349.
51. *Ibid.*, § 163.

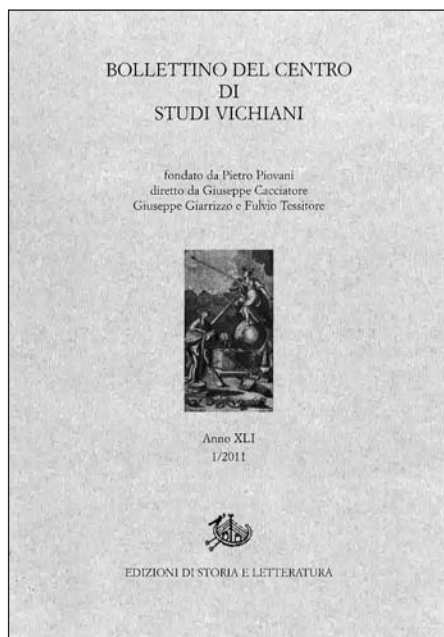
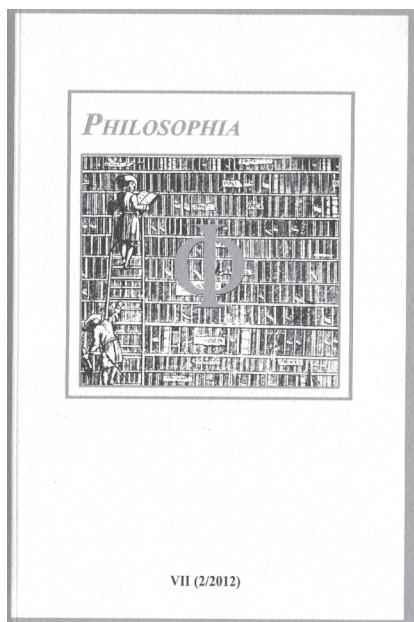
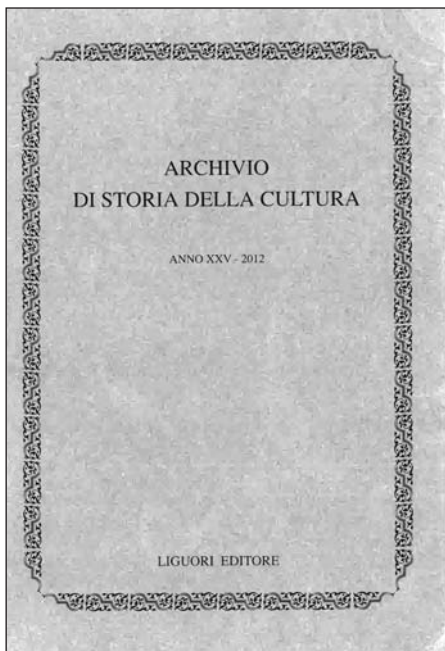
52. *Ibid.*, § 2.

53. Sobre la idea de modalidad en Vico, cfr. N. BADALONI, "Ideality and Factuality in Vico's Thought", en AA.VV., *Giambattista Vico. An International Symposium*, ed. por G. TAGLIACCOZZO, Baltimore, 1969, p. 398: "For Vico, history is thus the actual expression of an eternal ideal order, that is, of a determinable sequence of possibilities. The science of history is the human recognition of the possible relation between the *ideal* and the *fact*". Cfr. N. BADALONI, *Introduzione a Vico*, Bari, 1984, p. 75 (en referencia a *SN*, § 345): "Hay que subrayar la importancia de este concepto de serie de posibles"; y cfr. S. OTTO, *Giambattista Vico, Grundzüge seiner Philosophie*, Stuttgart-Berlín-Colonia, 1989, p. 115: Vico "trabaja, pues, con un *concepto modal regulativo de la verdad histórica* y es un importantísimo mérito suyo haber introducido esta reflexión sobre la modalidad en el planteamiento de la investigación sobre las ciencias del espíritu [...]. Los 'pensamientos divinos', en los que Vico quiere hacer contemplar al lector el mundo histórico de los pueblos, son verdaderos pensamientos *posibles* a través de los cuales la historia *real* se hace comprensible".

54. G. VICO, *Liber metaphysicus*, cit., p. 249.

55. ID., *Liber metaphysicus*, en *Opere*, a cargo de G. GENTILE y F. NICOLINI, Bari, 1968 (1914), vol. I, p. 136.

* * *



GIAMBATTISTA VICO
LA SCIENZA NUOVA
LE TRE EDIZIONI DEL 1725, 1730 E 1744

A cura di Manuela Sanna e Vincenzo Vitiello



 BOMPIANI
IL PENSIERO OCCIDENTALE