

# LAS CONDICIONES Y LOS LÍMITES DE LA RACIONALIDAD EN LA *SCIENZA NUOVA*. LAS METAMORFOSIS DE LA RAZÓN

*Pierre Girard*



H. Hidalgo, "denkflöchen - Schöpfungsröchen", 1992

Este estudio propone una hipótesis de lectura de la *Scienza nuova* fundada en una redefinición de la noción de razón en Vico. Radicalmente opuesta a la razón cartesiana, que se repliega sobre sí misma, la razón de Vico es movimiento, riesgo, apertura. Al salir de sí misma, la razón ha de metamorfosearse y, para ello, ha de adoptar nuevos instrumentos (la Providencia) y nuevos criterios (la comunidad). Este nuevo status de la razón confiere un sentido particular a la empresa científica de Vico al ligar exigencias prácticas con dificultades epistemológicas.

This paper proposes an hypothesis to reading the *Scienza Nuova* based upon a re-definition of Vico's notion of reason. Radically opposed to that of Descartes's, which bends on itself, Vico's reason is movement, risk, aperture. When reason comes out from within, it has to metamorphoses and in doing so it has to employ new means (the Providence) and new criteria (the community). This new status of reason provides Vico's scientific enterprise with a particular meaning since it links practical claims with epistemological difficulties.

¿En qué consiste la unidad de la obra de Vico? Cuando se quiere abordar sintéticamente el *corpus* viquiano, se acostumbra a referirse a la obra principal, es decir, a la *Scienza nuova*<sup>1</sup> en sus tres versiones<sup>2</sup>, y, por otra parte, a subrayar lo que constituye la novedad y el interés de esta obra: su carácter científico. Abordar la *Scienza nuova* desde la perspectiva de su carácter científico sería pues una especie de llave interpretativa, o al menos un punto de vista privilegiado que permitiría poner de manifiesto su unidad. Esta perspectiva, a todas luces legítima, no deja sin embargo de ser programática y, en cierto modo, y más allá de su mera afirmación, constituye el nudo problemático sobre el cual se oponen la mayoría de los comentaristas. En otras palabras, si todo el mundo está de acuerdo en reconocer que el prisma científico es especialmente fecundo para abordar la obra de Vico, el consenso es imposible cuando se trata de determinar el estatus de esta misma científicidad. Desde luego, no se trata de evaluar aquí los “descubrimientos” de Vico, del mismo modo que, por ejemplo, el científico moderno puede evaluar las proposiciones cartesianas sobre las leyes del choque, la crítica leibniziana, etc., ya que esto conlleva el riesgo de hacernos caer en el defecto metodológico de la *Boria*, y, de manera más general, en una especie de “movimiento

retrospectivo de la verdad". Lo que pretendemos es determinar el status de los *principi* que fundan la empresa científica viquiana.

En otras palabras, pretendemos ver cual es el punto de partida de Vico, y por lo tanto, establecer al mismo tiempo las "condiciones de posibilidad", por decirlo en términos kantianos, del discurso científico de la *Scienza nuova*, y por tanto, de la racionalidad que en ella actúa. Naturalmente, esta perspectiva no podrá ser desarrollada satisfactoriamente, y mucho menos encontrar una solución, en el estrecho marco de este estudio. Nos conformaremos pues con subrayar los marcos de una interpretación de Vico fundada en la noción de razón, y con limitarla a una simple hipótesis de lectura problemática.

### I. NOVEDAD Y PUNTO DE PARTIDA

Evocar la cuestión del punto de partida de la *Scienza nuova* puede parecer banal si tenemos en cuenta lo mucho que Vico recuerda las circunstancias que lo han llevado a concebir y a poner en marcha su proyecto científico. Incluso si se opone a Descartes tanto en su contenido como en su manera de proceder, el punto de vista viquiano presenta formalmente puntos de analogía con el proyecto cartesiano<sup>3</sup>. En efecto, en ambos casos, la empresa científica se presenta como una *novedad*. Pero la novedad se caracteriza por el hecho de ser relativa a aquello que no es nuevo. Toda novedad es por tanto a la vez ruptura, solución de continuidad, pero también articulación, relación con aquello que, en consecuencia, se define como antiguo, casi arcaico. Toda novedad es, pues, doble en la medida en que lo nuevo debe a la vez negativamente romper con lo antiguo y positivamente crear una nueva perspectiva. Este doble movimiento se encuentra tanto en Descartes como en Vico. En Descartes, el instrumento de la ruptura será la duda metódica y sistemática, y el punto de partida la intuición del *Cogito*<sup>4</sup>. La duda permite así a Descartes apartar radicalmente cualquier forma de tradición y de autoridad, y efectuar así una verdadera ruptura. De esta forma, se prepara verdaderamente el terreno para fundar las ciencias<sup>5</sup>. Del mismo modo, Vico parece inaugurar su proyecto científico con una serie de rupturas que le permiten precisamente manifestar su propia novedad. Es ante todo una ruptura con la tradición cartesiana, bien implantada en Nápoles, especialmente en las numerosas academias científicas, pero es también ruptura con toda una tradición filosófica, que pasa por Epicuro, los Estóicos, y continúa con Hobbes, Spinoza, Bayle y el iusnaturalismo (Grotius, Pufendorf, Selden). Al observar con más detalle, las rupturas viquianas parecen seguir una lógica doble: en primer lugar, Vico rompe con un ámbito de investigación, lo que le permite redefinir el campo mismo de la investigación científica, y en segundo lugar, rompe con los métodos de investigación tradicionales, lo que le permite precisamente definir nuevos "principios" científicos.

La primera ruptura es clásica y constituye una especie de lugar común en el pensamiento de Vico: se trata simplemente de sustituir la naturaleza como campo de investigación por el mundo de los hombres<sup>6</sup>. La crítica a Descartes y del campo científico cartesiano se funda en la inutilidad de la ciencia cartesiana: para Vico, el hombre es por naturaleza un ser sociable<sup>7</sup>, y la ciencia, para tener sentido, para tener un fundamento real, debe desarrollarse en el marco de esta sociabilidad. El cartesianismo, al contrario, encierra lo científico en un mundo ficticio, abstracto, sin relación alguna con la naturaleza común de los hombres, y por tanto, sin utilidad real<sup>8</sup>. Vico retoma este aspecto y el papel que juega la utilidad al referirse a la medicina. Para Descartes, hay que convertirse en "*comme maîtres et possesseurs de*

*la nature*”<sup>9</sup> para garantizar así la felicidad de los hombres, especialmente gracias a la aplicación de las ciencias a la medicina<sup>10</sup>. En cambio, Vico demuestra que el proyecto cartesiano fracasa justo allí donde pretendía ser más eficaz. La medicina juega aquí un papel paradigmático esencial en la oposición entre Vico y Descartes y en la determinación del sentido del punto de partida viquiano. Para Vico, lo criticable no son tanto los desarrollos científicos del pensamiento cartesiano como la incapacidad de aplicar estos desarrollos a la realidad. De este modo, el pensamiento cartesiano “*né meno serve alla stessa medicina, perché l'uom di Renato dagli anatomici non si ritrova in natura*”<sup>11</sup>. Para Vico, la medicina no puede hacerse a partir de un cuerpo reducido a una máquina, una construcción abstracta que no sirve para nada a los terapeutas y que resulta ser ineficaz. La buena terapia es pues flexible, se adapta a un cuerpo particular y no lo obliga a plegarse a categorías abstractas. De aquí, el papel que juega la observación, el conocimiento del enfermo, de su historia. Vico lamenta especialmente los errores de perspectiva que existen en medicina: se abandona la observación de los síntomas y una especie de método tópico que consiste en ver todo lo que contiene y manifiesta la relación enfermo-enfermedad, y que no se precipita en una utilización demasiado rápida del diagnóstico. Tan sólo un método que conjugue observación tópica y análisis diagnóstico permite una verdadera terapéutica y, por lo tanto, una aplicación eficaz de la ciencia<sup>12</sup>. El método cartesiano es inútil por abstracto, y esta abstracción se debe a una mala determinación del campo de investigación, que olvida al hombre en su realidad y lo transforma en una máquina abstracta. La ruptura con Descartes no se hace pues simplemente a partir de cuestiones teóricas, sino a partir de la ineficacia práctica de la ciencia cartesiana. Hace pues referencia al punto de partida del científico, a una preocupación inicial que funda la empresa científica de Vico y que, en cierto modo, le confiere toda su legitimidad: ser eficaz prácticamente.

Pero a esta primera ruptura, que le permite a Vico redefinir el campo de la ciencia y darse un nuevo objeto, la “naturaleza común de las naciones”, es decir, el marco de la sociabilidad humana, se añade una segunda, fundada en razones metodológicas. En efecto, Vico se opone a las filosofías que han intentado pensar la sociabilidad de los hombres sin tomar en cuenta la noción de Providencia<sup>13</sup>. Hay que subrayar que la crítica de Vico no se funda en argumentos teológicos sino propiamente metodológicos. Al no utilizar, ni hacer referencia a la idea de Providencia, estos autores se exponen no tanto a caer en la impiedad como al riesgo de desarrollar sistemas de débil o nula eficacia interpretativa<sup>14</sup>.

Esta doble ruptura, que concierne a la vez el campo de la ciencia y sus métodos, le permite a Vico entrar en un territorio virgen (“*in cose dette 'nullius'*”)<sup>15</sup> y por tanto, desarrollar realmente su novedad. Al desarrollar su método, Vico vuelve a su punto de partida y a la necesidad práctica que éste supone. De este modo, los resultados, las proposiciones científicas, son evaluados y medidos por su eficacia práctica. Si las hipótesis propuestas se ven confirmadas, es porque son eficaces, porque poseen un verdadero valor interpretativo. La eficacia se convierte así en una especie de caja de resonancia y de confirmación práctica de las hipótesis teóricas. Ése es el caso, por ejemplo, del modelo genético de la *polis* propuesto por Vico:

“Este origen de la ciudad, aunque se ha presentado como hipótesis (que más adelante se comprobará de hecho), por su naturaleza y simplicidad, así como por

el infinito número de los efectos civiles que, como a su propia causa, rinde cuenta, debe ser tomada como verdadera”<sup>16</sup>.

Este texto ilustra bien la relación eficacia-validez que existe entre una proposición hipotética y los resultados que permite establecer. Así “*naturalità e semplicità*” (“*naturalità e semplicità*”) y “*el infinito número de los efectos civiles*” (“*l’infinito numero degli effetti civili*”) parecen hacerse mutuamente referencia. La eficacia del método se convierte pues en el signo de la verdad de una proposición hipotética (“*debe ser tomada como verdadera*” / “*dee fare necessità di esser ricevuta per vera*”). Este proceso metodológico, utilizado de manera constante en la *Scienza nuova* y que consiste en elevar al rango de verdad una hipótesis a partir de su eficacia heurística<sup>17</sup>, liga la investigación científica y epistemológica con el punto de partida de la ciencia, es decir precisamente con las condiciones que han originado su desarrollo.

## II. “NECESSITÀ DEL FINE E DIFFICULTÀ DE’ MEZZI”

Una conocida fórmula de la primera versión de la *Scienza nuova* expresa, resumiéndola, la especificidad de la ciencia de Vico: “*necessità del fine e difficoltà de’ mezzi di ritrovare una nuova scienza*”<sup>18</sup>. El punto de partida de Vico parece pues resultar de una tensión entre dos elementos que parecen oponerse el uno al otro. La nueva ciencia es necesaria, pero esta necesidad debe entenderse como una modalidad interna a la ciencia misma, y como una necesidad ligada a la construcción de esta misma ciencia. En cierto modo, esta ciencia es el resultado de una urgencia práctica que hay que definir. Pero esta necesidad parece tropezar con la inexistencia de los medios, como si la conciencia de la necesidad del fin de esta ciencia coincidiese con la conciencia de nuestra incapacidad para crearla. El interés principal de esta constatación es demostrar que el punto de partida de Vico supone una doble perspectiva a la vez ética y práctica para aquél que ha de emprender la fundación de la nueva ciencia, pero también epistemológica y metodológica en el establecimiento de sus principios.

Si nos referimos a las primeras páginas de la primera versión de la *Scienza nuova*, este doble aspecto se manifiesta muy claramente:

“pero no la hay [ciencia] que medite sobre ciertos principios de la humanidad de las naciones, de la que sin duda manaron todas la ciencias, todas las disciplinas y las artes, y que por tales principios establezca cierta acmé o sea un estado de perfección, del que se alcance a medir grados y extremos, por y dentro los cuales, como cualquier otra cosa precedera, deba esa humanidad de las naciones discurrir y llegar a su término, y donde científicamente se descubra con qué prácticas la humanidad de una nación, destacándose, pueda llegar a tal estado perfecto; y cómo, de allí decayendo, pueda de nuevo acrecerse”<sup>19</sup>.

Este texto, extraordinariamente denso<sup>20</sup>, muestra que el establecimiento del curso de una nación y el descubrimiento de su *acmé* parecen implicar inmediatamente “*pratiche*” que permiten a la vez medir el curso de una nación particular y, si hiciera falta, actuar sobre él. La razón que actúa en la *Scienza nuova* no desaparece detrás de su objeto, sino que asume

plenamente un punto de vista práctico. En este sentido, la *Scienza nuova* no puede reducirse a una empresa puramente teórica con una finalidad puramente epistemológica. El fin de la ciencia es necesario ya que precisamente va ligado al riesgo que corre la razón humana de caer en la degeneración, en su propia barbarie<sup>21</sup>. Así pues, si el proyecto científico viquiano debe tomarse en su sentido más fuerte, no por ello deja de ser relativo a preocupaciones prácticas y políticas. La *Scienza nuova* es pues un texto ligado a una finalidad establecida *a priori* y que responde a una exigencia práctica que se impone a la razón. Esta afirmación es doblemente significativa: 1) Por una parte, liga de hecho a Vico con la modernidad científica que surge de la edad clásica. Así, aunque se oponga a Descartes, Vico considera, al igual que el filósofo francés, que toda investigación teórica debe ligarse con la práctica. No se trata pues de perderse en una ciencia contemplativa de las verdades eternas, sino de ligar la investigación científica con una aplicabilidad práctica. 2) Al ligar ciencia y práctica, Vico subordina en cierto modo sus “descubrimientos” científicos a la razón que necesitaba estos descubrimientos, es decir, a esa razón que toma conciencia de su fragilidad, del peligro de su propia barbarie, y por tanto, de su necesidad de ser fundada<sup>22</sup>.

Pero es precisamente cuando este fin parece necesario, justo en el momento en que el desarrollo de la ciencia parece verse legitimado por su aplicación, cuando se echan en falta los *medios*. Esta situación paradójica pone de manifiesto toda la tensión problemática que aparece en la fórmula de Vico. Si la primera parte de la fórmula parecía subordinar la finalidad científica a un punto de partida y a preocupaciones éticas y prácticas, la segunda parte demuestra que el éxito de esta empresa pasa necesariamente por la resolución de problemas epistemológicos. Esta constatación pone sobre todo de manifiesto el desfase que existe entre la finalidad que se impone como una exigencia y los medios que parecen insuficientes. La razón, en su mayor desarrollo (“*tutta spiegata*”), es decir esa razón que, consciente de su propia fragilidad reconoce como necesario el establecimiento de una nueva ciencia, es también consciente de la falta de fundamentos y de principios para establecer esa misma ciencia. Por otra parte, el interés de la empresa de Vico se manifiesta en esta distinción. El desfase no es aquí “trágico” en absoluto, ya que presenta un espacio cóncavo donde la nueva ciencia puede establecer una síntesis entre el fin y los medios, es decir, donde puede resolver la “dificultad de los medios” para satisfacer la “necesidad del fin”. Aquí se manifiesta verdaderamente la originalidad de Vico, que se funda en una novedad metodológica que consiste en ligar las investigaciones epistemológicas con los fines prácticos necesarios a la razón que emprende la fundación de una nueva ciencia. La *Scienza nuova* constituye pues una especie de círculo<sup>23</sup>, una ida y vuelta en la que la investigación epistemológica se ve enmarcada por la finalidad práctica. Así pues, si la razón inicia el movimiento de la *Scienza nuova*, los descubrimientos que se hacen en ella deben reconducirse a esta misma razón para servirla, para que pueda “*far uso*” de la ciencia<sup>24</sup>.

### III. Las metamorfosis de la razón y la Providencia

Concebir el sentido de este “círculo” en el pensamiento de Vico es teóricamente fácil, pero determinar sus medios y sus modalidades lo es mucho menos. En otras palabras, hay que averiguar cómo la razón, que es consciente de la necesidad de la ciencia, actúa para determinar y establecer los medios de esta ciencia. Del mismo modo, ¿qué resultados obtiene la razón de esta ciencia?

Estas dos preguntas, que resumen el proyecto de conjunto de la *Scienza nuova*, se concentran en otra fórmula, famosa por su concisión problemática, de la *Scienza nuova* (1725): “*Rimossi i sapienti, ci rimangono i bestioni*”<sup>25</sup>. En apariencia, esta fórmula hace referencia a un doble movimiento: el primero consiste en apartar cualquier forma de sabiduría, el segundo consiste en constatar lo que queda: los “*bestioni*”. Tras esta fórmula reside a la vez el proyecto metodológico de la *Scienza nuova* y sus dificultades. La primera dificultad consiste en poner entre paréntesis nuestra sabiduría, de haciéndonos así de nuestra racionalidad. Vico insiste en varias ocasiones en las “*aspre difficoltà*” de esta renuncia<sup>26</sup>. Tras esta expresión, hay que ver pues ante todo un problema para la razón: ¿cómo se puede abordar y tratar científicamente aquello que parece ser heterogéneo a la razón y a sus categorías? El proyecto de Vico parece paradójico. Por una parte, no puedo utilizar la sabiduría, ni una “*ragione tutta spiegata*”, ya que de lo contrario caería en el riesgo del anacronismo y de la “*boria dei dotti*”<sup>27</sup>. Debo pues hacer abstracción de esta sabiduría para crear las condiciones de una empatía con los orígenes “*picciole, rozze, oscurissime*” de la humanidad<sup>28</sup>. Pero “*rimossi i sapienti*”, me arriesgo a perderme en la ignorancia de los *bestioni* y, por lo tanto, a carecer de cualquier medio racional para interpretar y comprender lo que parece ser irracional. En otras palabras, nos encontramos frente a una especie de *boria* “al revés”: en efecto, si la *boria* consiste en aplicar arbitrariamente las concepciones de los *tempi umani* sobre orígenes heterogéneos, el movimiento inverso es igual de ilegítimo: si me veo “reducido a la mayor ignorancia”, me vuelvo homogéneo a mi objeto de investigación, pero por esto mismo, pierdo al mismo tiempo toda capacidad de expresarlo racionalmente y por tanto, de darle sentido. Aquí es donde reside todo el problema que Vico plantea: cuando la razón está suficientemente desarrollada para construir una ciencia, se vuelve incapaz de alcanzar su objeto. Al contrario, si alcanza su objeto, es porque aún no está lo suficientemente desarrollada como para tratarlo científicamente. El interés de la *Scienza nuova* está en constituir las condiciones de posibilidad para superar esta paradoja, es decir, para crear el marco epistemológico para una interpretación racional de lo irracional. Al contrario que Descartes, para el cual la razón excluía todo aquello que podía poner en duda y que por consiguiente le resultaba “*réputé obscur*”, a pesar del riesgo de no encontrar ningún fundamento y de quedarse como un sobre vacío, Vico piensa que la razón ha de arriesgarse con aquello que le es heterogéneo, y por lo tanto, que ha de abrirse a lo irracional. Es interesante subrayar que ambos pensamientos se arriesgan pero que el riesgo que corren se sitúa a niveles diferentes. El riesgo que corre Descartes va ligado al proyecto de las *Méditations* y a su carácter “excepcional”: no estoy seguro de salir airoso de la empresa de la duda, del esfuerzo que requiere. Así, al final de la *Première méditation*, no hay nada que me asegure la intuición del *cogito*. En otras palabras, cuando Descartes, en su proyecto de encontrar fundamentos ‘firmes’ para las ciencias, entabla una lucha contra lo ‘confuso’ y ‘oscuro’, contra lo dudoso, se arriesga a no encontrar nada y a dejar que la duda extienda una noche total, y por tanto, a hacernos caer en el escepticismo. El *cogito*, por firme que sea, no puede hacernos olvidar el carácter aventurero, los riesgos del principio de las *Meditaciones* metafísicas. Para Vico, el riesgo se encuentra en otra parte: la razón no debe pues tan solo apartar lo que le es heterogéneo para saber si queda un fundamento homogéneo, sino que, al contrario, debe correr el riesgo de saber convertirse en lo heterogéneo para irrumpir en él, pero también debe traducirlo para entenderlo. El problema de Vico es, pues, saber cómo *traducir*, cómo

mantener la razón en esta “reducción a la ignorancia”, sin dejar por ello de evitar el error de la *boria*.

El movimiento de conversión que llamamos “metamorfosis de la razón” es precisamente lo que le permite a la razón transformarse, “avanzar enmascarada” para retomar la expresión cartesiana, y por tanto, poder adaptarse a lo que parece irracional, caótico, y a la vez poder expresarlo racionalmente. Nuestra hipótesis consiste en entender que esta “metamorfosis de la razón” toma en Vico el nombre de *Providencia*. Esta última sería una especie de herramienta epistemológica, desarrollada por la razón, para permitirle pensar reflexivamente y de manera racional lo que es en apariencia un simple caos. Nuestra hipótesis, que transforma el concepto de *Providencia* en un simple medio metodológico, y que supone la primacía de la razón en la *Scienza nuova*, incluso, o mejor dicho sobre todo, cuando se trata de la sabiduría poética, presenta a nuestro entender varias ventajas interpretativas, que son por otra parte puntos problemáticos y por tanto, puntos de discusión:

1) Este punto de vista presenta en primer lugar la ventaja de seguir el texto de Vico. Por una parte, podemos constatar que aunque la noción de *Providencia* aparezca con regularidad en la *Scienza nuova*, no se introduce realmente hasta llegar al capítulo dedicado al método de la *Scienza nuova*<sup>29</sup>. La *Providencia* es precisamente lo que permite pensar el orden allí donde aparentemente reina el caos. Aunque no podamos analizar aquí este punto con detalle, cabe señalar que la noción de *Providencia* se ve constantemente asociada a la de orden. La *Providencia* (*ordinatrice*) propone órdenes (*ordini*), ordena o ha ordenado. Es también una fuente de consejo (*consiglio*), de luz (*raggio, lume*). Las metáforas pretenden iluminar, ordenar lo que *a priori* parece oscuro. De este modo, la *Providencia* como “idea” parece estar asociada a una función heurística y metodológica. Es lo que permite leer de manera racional aquello que *a priori* escapa a la razón.

2) La segunda ventaja de esta lectura está ligada a la disolución de la razón cuando ésta se acerca a lo irracional, paradoja que podría resumirse de este modo: o bien sigo siendo pura razón, pero entonces lo irracional se me escapa<sup>30</sup>, o bien renuncio a mi razón, pero entonces los “descubrimientos” hechos en lo irracional ya no tienen sentido alguno. Tal y como hemos visto, la fuerza de Vico consiste en *mantener la racionalidad*, en continuar pensándola como línea directora, como exigencia en el campo caótico de lo irracional. Incluso si “*ci rimangono i bestioni*”, estos últimos no se imponen de manera caótica y absurda, ya que son el producto hipotético de la mente humana, que intenta pensar lo que aparentemente se le escapa. La *Providencia* viquiana representa precisamente el papel de esta línea directora y de esta exigencia. Así, tras el caos de las acciones particulares egoístas, la *Providencia* permite pensar el orden y el movimiento de la humanidad. La *Providencia* es precisamente la fuerza que permite superar la particularidad, el egoísmo, traducirlos y continuar pensando racionalmente el curso de la humanidad<sup>31</sup>.

3) Esta función metodológica permite al fin legitimar el lugar mismo que ocupa la *Providencia* en la obra de Vico. En efecto, su estatus parece ambiguo. Por un lado, la *Providencia* está omnipresente en la *Scienza nuova* y se presenta como necesaria para el pensamiento mismo del autor, que parece reducir su trabajo al estudio del papel de la *Providencia*<sup>32</sup>. Por otro lado, Vico vacía cuidadosamente esta noción de su valor clásico. Al hacerlo, rompe con la tradición agustiniana que retoma Bossuet en su *Discours sur l'histoire universelle*. La *Providencia* no es nunca para Vico una fuerza transcendente que actúa de

manera sobrenatural en función de un propósito inaccesible a la mente humana. Al vaciarla así de su valor cristiano, nos encontramos frente a una especie de sobre vacío, una mera forma, casi superflua. La ambigüedad de esta posición se ve reforzada cuando Vico afirma repetidas veces que el hombre esta dotado de libre arbitrio, lo que parece contradecir el papel y el estatus mismo de la Providencia en la *Scienza nuova*. Pero esta ambigüedad desaparece si vemos en la Providencia una especie de “mano de la razón”, una de sus “metamorfosis” allí donde sus categorías tradicionales parecen ser inoperantes. Como instrumento metódico<sup>33</sup>, la Providencia se queda en una mera fuerza interpretativa cuyo papel no es actuar directamente, sino crear las condiciones de posibilidad de una interpretación racional y reflexiva del “*mondo civile*”<sup>34</sup>.

#### IV. ESTABLECIMIENTO DE UNA “COMUNITÀ DI RAGIONE”<sup>35</sup>

Esta lectura metodológica de la Providencia viquiana, de la cual no podemos ofrecer aquí más que un esbozo, permite por otra parte precisar los diferentes niveles retóricos y el estatus de la *Scienza nuova*. Efectivamente, si la hipótesis de una lectura racionalista de la *Scienza nuova* es aceptable, el criterio de la racionalidad viquiana queda sin embargo oscuro. En esta perspectiva, cabe evitar el peligro de reducir la razón de Vico a la herencia cartesiana<sup>36</sup>. Sin embargo, varias cosas distinguen la razón viquiana de la que se desarrolla en la edad clásica: para Vico, la razón no aparece en un momento de intuición, de evidencia, sino a lo largo de un proceso, de un desarrollo. Así pues, decir que la razón está “*tutta spiegata*” significa dos cosas: por una parte, que la razón no se confunde con el resultado del proceso de desarrollo sino que constituye el proceso mismo. La razón no puede pues evitarse su propia génesis. Vico se opone así a la concepción cartesiana que no ve en el “desarrollo” de la razón más que la ocasión de caer en el error y en los “prejuicios”. Para Vico, el segundo elemento distintivo se refiere al sustrato colectivo de la razón. La razón no está nunca “*tutta spiegata*” en la soledad del *ego*, sino en el seno de una comunidad nacional determinada. El último elemento que distingue a la razón viquiana de las concepciones clásicas hace referencia a nuestro entender al *riesgo* que esta razón afronta cuando está en el punto álgido de su desarrollo. En efecto, para Vico, el mayor desarrollo de la razón parece llevar consigo la posibilidad de su mayor corrupción, como si la fuerza que permite desarrollarse a la razón creara al mismo tiempo el marco para su corrupción. Mientras que para Descartes, el “buen uso de la razón” es aquel que precisamente nos aleja al máximo del error, de lo “confuso” y de lo “oscuro”, Vico mantiene ambos planos en paralelo. El error no es tanto un defecto de la razón, ya que, aunque haya defecto, queda a pesar de todo razón, sino un exceso de razón, cuando ésta se encierra en una reflexión vacía y tautológica<sup>37</sup>. En el estadio de la “*ragione tutta spiegata*”, el hombre se descubre no tanto ser racional como ser *en relación* con la razón, ya que ésta siempre puede corromperse y abolirse ella misma. Esta razón, colectiva, frágil, que surge de un proceso, opone así resueltamente a Vico al pensamiento cartesiano. El filósofo napolitano sustituye así la razón clásica encerrada epistemológicamente y ontológicamente en ella misma por una visión constructivista de la racionalidad. Para Vico, la razón es siempre movimiento, salida, experiencia de la alteridad, de la memoria, de la comunidad de los hombres.

En este movimiento, la razón de Vico corre el riesgo de perderse, un riesgo que no corría la razón cartesiana que apartaba todo aquello que no se plegaba al principio de evi-



dencia. En su confrontación con lo oscuro, con lo irracional, la razón viquiana debe necesariamente establecer una síntesis con sus propias categorías (que no puede aplicar directamente sin caer en la *boria*). Esta síntesis permite definir el criterio mismo de la racionalidad. A nuestro entender, sólo lo común, lo colectivo, permite esta síntesis. Lo común es precisamente lo que se reconoce como racional, allí donde las categorías de la “*ragione tutta spiegata*” parecían inoperantes. Racionalidad y construcción de la comunidad nacional van pues de la mano<sup>38</sup>, del mismo modo que “la barbarie de la reflexión” y la corrupción de la comunidad parecen coincidir<sup>39</sup>. La comunidad es central en el pensamiento de Vico, tanto cuando aparece bajo la figura de la *nación* como cuando aparece bajo la del *sentido común*. Este último<sup>40</sup> se convierte pues en criterio de racionalidad, ya que es precisamente lo que le permite a la *ragione tutta spiegata* mantenerse como tal al mismo tiempo que se metamorfosea para abordar lo irracional. La finalidad es pues encontrar una *communità di ragione* entre una mente pura y un mundo abandonado al caos y a lo irracional. Esta *communità di ragione*, esta síntesis, pasa por lo común, lo colectivo, único criterio verdadero de la racionalidad viquiana, que corre a cada instante el peligro de su propia disolución<sup>41</sup>. El criterio alcanza así el sentido mismo del proyecto científico de Vico: establecer una ciencia de la “naturaleza común de las naciones”, es decir, encontrar la racionalidad en las condiciones de la comunidad<sup>42</sup>. En esta investigación, el criterio es pues lo *común*, como esquema de investigación, a la vez que de interpretación y de validez<sup>43</sup>.

Lo “común”, la comunidad, constituyen pues también el marco legítimo de toda “práctica” de la nueva ciencia. Actuar racionalmente en el futuro seguirá siendo actuar en el marco de la comunidad. Este punto es interesante, ya que permite puntualizar aquello que Vico entiende por “práctica”. Para Vico, la práctica, y especialmente, la práctica de la *Scienza nuova*, no puede ser la que desarrolla un hombre solo, un Príncipe, lo que lo opone a la tradición de los tratados políticos del Renacimiento y, en particular, a la tradición maquiavélica<sup>44</sup>. La práctica ha de ser colectiva y cultural para ser efectiva y eficaz. De aquí, el papel esencial que Vico confiere en su obra a la educación como espacio privilegiado de una práctica.

La comunidad, que constituye al mismo tiempo el marco de la razón, el esquema de interpretación y de validación de investigación de sus investigaciones científicas y el horizonte de una práctica y de una acción política efectiva, permite así una lectura sintética de la obra de Vico. Permite sobre todo ligar la “necesidad del fin” y la “dificultad de los medios”. El resultado es que la *Scienza nuova* se presenta como un movimiento, un ejercicio perpetuo de la razón que busca entenderse a sí misma, fundarse, y que cada vez que corre el riesgo de la alteridad, de la heterogeneidad, no encuentra lo desconocido, el error, sino que descubre nuevas dimensiones que enriquecen su propio poder.

## NOTAS

1. Nuestras referencias a los textos viquianos seguirán siempre los criterios establecidos por el *Centro di studi vichiani* de Nápoles. Los textos citados hacen referencia a la edición crítica en curso cuando el volumen ya ha sido publicado.

2. El mismo Vico insiste a menudo en esta primacía de la *Scienza nuova*, tanto en su autobiografía como en su correspondencia. Así, en la carta escrita a Celestino Galiani el 18 de Octubre de 1725 Vico presenta la primera versión de la *Scienza nuova* como “*un mio parto, che vorrei solo mi sopravvivesse; perche mi costa tutto il corso migliore della mia vita*”, en *Epistole*, a c. de M. SANNA, Morano, Napoli, 1992, p. 113. Véase también la

carta escrita a Bernardo Maria Giacco el 25 de Octubre de 1725, en *Epist., op. cit.*, p. 114.

3. Existen numerosos estudios sobre la relación Vico-Descartes. No citaremos pues aquí más que dos publicaciones recientes: CECILIA CASTELLANI, *Dalla cronologia alla metafisica della mente. Saggio su Vico*, Il Mulino, Bologna, 1995 (véase sobre todo el capítulo V), y ALBERTO MARIO DAMIANI, *Giambattista Vico: La ciencia anticartesiana*, Ed. Almagesto, Buenos Aires, 2000.

4. *Meditationes de prima philosophia, Meditatio prima “De iis quae in dubium revocari possunt”, Meditatio secunda*, in *Œuvres complètes de Descartes*, ed. Adam & Tannery, AT, VII, p. 17, 25, Paris, réed. Vrin, 1996.

5. No debe perderse de vista esta radicalidad del proyecto cartesiano, aunque numerosos estudios subrayen la ambigüedad misma de la novedad en filosofía y muestren la influencia del pensamiento medieval en el pensamiento cartesiano: *cfr.* ETIENNE GILSON, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, Paris, 1930, o más recientemente, el papel jugado por Suárez: véase J. L. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes*, PUF, Paris, 1981. En cualquier caso, se trata de ver que la ruptura cartesiana constituye también una forma de continuidad.

6. *Sn44*, §§ 2, 5 ; *De rat.* VII.

7. *Sn44*, § 2.

8. *Cfr. Vita*, en *Opere, op. cit.*, pp. 20-23, Carta a Francesco Saverio Estevan del 12 de enero de 1729, en *Epist., op. cit.*, pp. 142-148.

9. *Discours de la méthode*, AT, VI, p. 62.

10. *Discours de la méthode*, AT, VI, pp. 62, 78.

11. *Vita*, en *Opere, op. cit.*, p. 22.

12. *De rat.*, VI.

13. *Sn25*, §§ 12-13, 15-22.

14. *Sn25*, § 18.

15. *Sn44*, § 118.

16. *Sn44*, § 264, trad. cast. Rocío de la Villa, Tecnos, Madrid, 1995.

17. Se trata, por ejemplo, de las hipótesis sobre la historia romana que, al permitir “*mille pruove*”, se ven por esta misma razón necesariamente confirmadas, “*onde quest’ipotesi percio si dovrebbe ricever per vera*”, *Sn44*, § 114. El uso del verbo *dovere* (“*dee*”, “*dovrebbe*”) ha de entenderse en su sentido más pleno, es decir, lógico: la eficacia interpretativa implica necesariamente, como exigencia, la verdad de una proposición.

18. *Sn25*, capítulo primero.

19. *Sn25*, § 11, trad. cast. José Carner, FCE, México, reed. 1978, p. 17.

20. Véase al respecto el importante estudio de ENRICO NUZZO, “Vico e *L’Aristotele pratico*. La meditazione sulle forme civili nelle pratiche della *Scienza nuova Prima*”, *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XIV-XV, 1984-1985, pp. 63-129. Véase también el artículo de GIUSEPPE CACCIATORE, “Vico e la filosofia pratica”, *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XXVI-XXVII, 1996-1997, pp. 77-84; y el de ALAIN PONS, “Prudence and Providence. The *pratica della Scienza nuova* and the problem of theory and practice in Vico”, en *Giambattista Vico’s Science of Humanity*, G. TAGLIACOZZO / D. P. VERENE eds., Johns Hopkins Press, Baltimore-London, 1976, pp. 431-448. Véase, por último, la obra de F. BOTTURI, *La sapienza della storia. G. B. Vico e la filosofia pratica*, Vita e pensiero, Milano, 1991.

21. *Sn44*, § 1106.

22. Véase al respecto el estudio de ALAIN PONS: “Vico et la barbarie de la réflexion”, en *La pensée politique. Ecrire l’histoire du XX siècle*, Collectif, Gallimard-Le Seuil, Paris, 1994, pp. 178-197.

23. Véase al respecto GIUSEPPE MAZZOTTA, *The new map of the world. The poetic philosophy of Giambattista Vico*, Princeton UP, 1999, pp. 3-4.

24. *Sn44*, § 326.

25. *Sn25*, § 32. En su excelente libro *Sapienti e bestioni. Saggio sull’ignoranza, il sapere e la poesia in Giambattista Vico* (Nuova Pratiche Editrice, Parma, 1995), Stefano Velotti analiza detalladamente esta fórmula, y saca todas sus consecuencias problemáticas.

26. Véase por ejemplo, *Sn25*, § 40, *Sn44*, § 338. Esta renuncia, esta voluntad de “*ridurci in uno stato di una somma ignoranza*”, añade una dificultad psicológica a un esfuerzo metodológico. No se trata simplemente de renunciar a su saber, sino que hay que estar convencido psicológicamente de lo que se hace para poder realmente efectuar la renuncia. No es fácil pues resistir a la *boria*, y esta resistencia no puede hacerse únicamente en un plano psicológico. Este aspecto recuerda las dificultades de la práctica de la duda cartesiana. Así, Descartes insiste durante todas las *Méditations métaphysiques*, verdaderos ejercicios espirituales, en la dificultad de ponerlas en práctica. No se trata pues de hacer como si el mundo no existiera, sino de ponerlo realmente en duda. Sin embargo, los prejuicios son a menudo más fuertes, y constituyen un obstáculo al ejercicio de la radicalidad de la duda.

27. *Sn44*, §§ 122-128.

28. *Sn44*, § 123.

29. *Sn44*, §§ 342 y ss.

30. Éste es, en cierto modo, el camino que toma Descartes.

31. *Sn 44*, §§ 629 y ss.

32. “*Perciò questa Scienza, per uno de' suoi principali aspetti, dev'essere una teologia civile ragionata della provvidenza divina*”, *Sn44*, § 342.

33. *Sn44*, § 41.

34. Véase al respecto el último libro de PAOLO CRISTOFOLINI, que desarrolla tesis análogas: *Vico pagano e barbaro*, ETS, Pisa, 2001.

35. Carta a Francesco Saverio Estevan del 12 de Enero de 1729, en *Epist.*, *op. cit.*, p. 143.

36. Naturalmente, no nos referimos aquí estrictamente a Descartes, sino de manera más general al cartesianismo y a sus principales representantes: Malebranche, Spinoza, Leibniz.

37. *Sn44*, § 1106.

38. *Sn44*, § 239.

39. *Sn44*, § 1106.

40. Véase al respecto los análisis de GIUSEPPE MODICA, *La Filosofia del “senso comune” in Giambattista Vico*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma, 1983.

41. *Sn44*, §§ 145, 332.

42. Este punto podría ponerse en relación con algunos de los análisis desarrollados por JEAN-LUC NANCY en *La Communauté désœuvrée*, C. Bourgois, Paris, 1986.

43. *Sn44*, §§ 348, 350, 360

44. Véase al respecto los análisis de M. SENELLART en *Les Arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Seuil, Paris, 1995; ID., *Machiavelisme et raison d'Etat*, PUF, Paris, 1989.

\* \* \*

