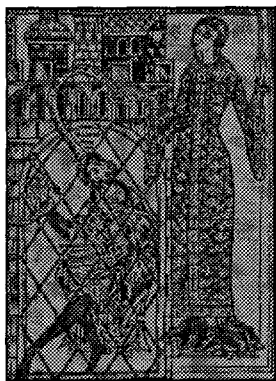


## HERMENÉUTICA METAFÍSICA Y METAFÍSICA HERMENÉUTICA

Leon Pompa



Parte de la dificultad presentada a la hora de establecer la relación entre filosofía y filología en la teoría hermenéutica viquiana surge del hecho de que Vico vaciló entre dos formas de entender esa relación, las cuales dieron lugar a dos diferentes concepciones de la relación entre hermenéutica y metafísica: entre una hermenéutica metafísica (predominante en *SNP*) y una metafísica hermenéutica (predominante en *SNS*). La primera, conforme al deseo viquiano de elaborar un “arte diagnóstica”, hace dependiente a la interpretación de la metafísica y hoy es inviable. La segunda comporta una relación mucho más compleja entre interpretación y metafísica y ofrece un método de investigación hermenéutica de considerable relevancia para la filosofía actual.

Some of the difficulty in establishing how philosophy and philology are related in Vico's theory of hermeneutics arises from the fact that he vacillated between two different views about their relationship, resulting in two different conceptions of the relationship between metaphysics and hermeneutics: between *metaphysical hermeneutics* (more pronounced in *SNP*) and *hermeneutical metaphysics* (more pronounced in *SNS*). The former, according to Vico's wish to produce an “art of diagnosis”, makes interpretation dependent upon metaphysics, which is unacceptable nowadays. The latter involves a much more complex relationship between interpretation and metaphysics and offers us a viable method of hermeneutical enquiry with philosophical significance at the present time.

Las diferencias de visión acerca de la naturaleza de la concepción metodológica de Vico y, en particular, acerca de cómo encaró la relación entre filosofía y filología, han llevado a diferencias de visión acerca de la naturaleza de su filosofía. En este ensayo espero contribuir a esa discusión atendiendo a cómo ambas se relacionan en conexión con su teoría hermenéutica. Vico, por supuesto, no usó nunca la palabra “hermenéutica”, pero en tanto que su “arte crítica” fue concebida para permitirnos interpretar y comprender las culturas del pasado, lo que nos ofreció fue, en efecto, lo que podríamos llamar una teoría hermenéutica. En parte por esta razón, pero también porque deseo distinguir entre dos formas diferentes de la teoría, las cuales están indicadas en el título de mi trabajo, hablaré ocasionalmente en esos

términos. Mi posición general consistirá en que parte de la dificultad de establecer cómo se relacionan filosofía y filología en la teoría viquiana de la hermenéutica surge del hecho de su vacilación entre dos visiones diferentes de esa relación, de las cuales una se encuentra más pronunciada en la *Scienza Nuova* de 1725 y la otra se acusa más en la *Scienza Nuova* de 1744, con el resultado de dos concepciones distintas de la relación entre metafísica y hermenéutica. Trataré de mostrar que en la primera de esas concepciones, que llamaré “hermenéutica metafísica”, la interpretación se hace depender de la metafísica. La razón de esta dependencia, como sugeriré, hay que encontrarla en el deseo viquiano de llevar a cabo un “arte diagnóstica”. Luego trataré de mostrar que la segunda concepción, que llamaré “metafísica hermenéutica”, comporta una relación mucho más compleja entre interpretación y metafísica. Finalmente, argumentaré que, si bien la primera de estas concepciones es inaceptable, una versión de la segunda concepción nos provee de un método fiable de investigación hermenéutica, cuyos resultados están revestidos de significación filosófica.

## I

La primera cuestión que hay que localizar es por qué y cómo Vico dio en desarrollar toda una teoría de la hermenéutica. Podría parecer que su constante interés por la naturaleza del pensamiento y la cultura de la antigüedad bastaría por sí mismo como explicación. Pero, aun cuando éste pudiera ser el caso, enseguida se pone de manifiesto que había otras razones por las que pensó que era tan importante disponer de una teoría viable. Para comprenderlas nosotros mismos tenemos que recordar primero su permanente convicción de que la filosofía debía de tener un valor práctico y de ser capaz de enseñarnos cómo regular las sociedades de modo provechoso para sus miembros. Una buena parte de las seis *Orazioni inaugurali* y algunas partes del *De nostri temporis studiorum ratione* tienen que ver con la cuestión del tipo de educación que sería mejor para promover este fin, aunque es verdad que incluso en la época de su obra tardía no pudo aducir ningún argumento más fuerte en favor de la filosofía que el que su estudio dotaría al sabio para la conversión de las perturbaciones de su alma en virtudes<sup>1</sup>. Creyendo que la filosofía capacitaría a la gente para vivir vidas más humanas, Vico suponía claramente la visión cristiana del hombre como vulnerable a las consecuencias del pecado original. Más aún, fue completamente explícito acerca de los orígenes teológicos de esta visión<sup>2</sup>. Pero su interés en el valor práctico de la filosofía no puede entenderse simplemente como un deseo de exponer y desarrollar la doctrina teológica. Y es que no es necesario ser un cristiano para creer que, dejados al propio antojo, y privados de las constricciones que la vida impone en una sociedad estructurada, los individuos parecen actuar de tal modo que producen su propia destrucción mutua. La mayoría de los filósofos políticos han sostenido esa visión, muchos sin basarse en ninguna doctrina teológica. Con lo que, a pesar del contexto teológico en el que primariamente surgió la formulación de Vico, su convicción de que la filosofía debía de tener un rendimiento práctico lo ubica dentro de una tradición filosófica que bien se remonta a antes de la cristiandad, a Platón en realidad, a quien, por supuesto, cita en relación con las cuestiones de filosofía política. En conexión con esto, es digno de ser subrayado que en la *Scienza Nuova* de 1744 da la bienvenida a su escuela a todos los filósofos políticos, sin mención alguna de su compromiso teológico<sup>3</sup>.

La importancia de su deseo de elaborar una filosofía que apoyase y elevase las condiciones de la vida humana no puede ser sobreenfatizada para comprender por qué Vico llegó a sentir la necesidad de una teoría de la hermenéutica y por qué, en su primera formulación, la teoría cobró un determinado carácter. Aun cuando tenía muchas razones para rechazar su temprano cartesianismo, una de las más importantes, como es bien sabido, era que éste no sólo no ofrecía ninguna ayuda para crear una sociedad humana, sino que abogaba por un método que Vico creía que era completamente enemigo de ella<sup>4</sup>. Es a la luz de este fallo del cartesianismo donde se hace tan significativo su “descubrimiento” del *De iure belli et pacis* de Grocio. Aunque este descubrimiento tuvo lugar bastante antes de la fecha dada a entender en el famoso pasaje que Vico le dedicó en su *Vita*, este pasaje es de especial importancia, pues es aquí donde añade a Grocio a sus otros “tres autores” (Platón, Tácito y Bacon) sobre la base de que Grocio “pone in sistema di un dritto universale tutta la filosofia e la filologia...”<sup>5</sup>. La importancia de este descubrimiento, como sigue diciendo casi inmediatamente, consistía en que le permitía hacerse cargo de que

“non esservi ancora nel mondo delle lettere un sistema, in cui accordasse la miglior filosofia, qual è la platonica subordinata alla cristiana religione, con una filologia che portasse necessità di scienza in entrambe le sue parti, che sono le due storie, una delle lingue, l'altra delle cose; e dalla storia delle cose si accertesce quella delle lingue, di tal condotta che sí fatto sistema componasse amichevolmente e le massime de' sapienti dell'accademie e le pratiche de' sapienti delle repubbliche. Ed in questo intendimento egli tutto spicossi dalla mente del Vico quello che egli era ito nella mente cercando nelle prime orazioni augurali ed aveva dirozzato pur grossolanamente nella dissertazione *De nostri temporis studiorum ratione* e, con un poco piú di affinamento, nella *Metafisica*”<sup>6</sup>.

Dos aspectos habría que señalar aquí. Primero, que, a pesar de sus muchas objeciones a Grocio, particularmente por dejar de reconocer la providencia y por la índole anacrónica de muchas de sus posiciones históricas, lo que Vico tomó de él fue la noción de que las diferencias manifiestas en los sistemas legales en el mundo de las naciones podrían ser expresiones de algún *conjunto universal de principios*. Es esto sólo lo que le permitió -en el pasaje superior- establecer la conexión crucial entre Grocio y un platonismo cristianizado. Segundo, que el pasaje enfatiza la continuidad con el pensamiento inicial de Vico. Éste reside muy mucho en su deseo continuo de mostrar cómo la filosofía podía tener un saludable rendimiento práctico, pues lo que enfatiza en la penúltima frase es la posibilidad de poner de acuerdo las máximas de los sabios académicos y las prácticas de los sabios políticos. Por consiguiente, parecería ver la posibilidad de que la filosofía informase la práctica política de un modo más fuerte que el que había mostrado en *De nostri temporis studiorum ratione*.

No es necesario en este nivel de mi argumentación hacer más que mención a tres puntos, por lo demás bien conocidos y relativamente incontestables. Primero, la creciente toma en consideración por parte de Vico, mediante sus lecturas de Lucrecio y Homero, de que poco se podría aprovechar de sus escritos, si no se daba por sentado que la humanidad gentil se había originado históricamente en una naturaleza bárbara y mayormente no-racional, una naturaleza que era responsable no sólo de todo sistema legal que pudiese llegar a exis-

tir, sino también del contenido y jaez de todo el sistema de creencias culturales y de la estructura social de los pueblos concernidos. Segundo, que al constituir la sociedad un todo, la naturaleza del derecho no podía ser entendida aisladamente del resto de todos los otros aspectos de la vida de la nación. Con lo que cualquier batería subyacente de principios no podría restringirse al derecho de la nación, sino que ha de ser lo suficientemente fundamental como para ser capaz de explicar todos los otros aspectos mayores de la creencia y de la vida pública con los que está en conexión. Tercero, que al haber emergido la humanidad desde un estado inicial de barbarie, sus principios subyacentes no pueden tomar la forma de un patrón estático, como Platón lo concebía en su teoría de las ideas, es decir, un modelo que asumía que la naturaleza humana era la misma en todo lugar. Por el contrario, debe ser un patrón que exprese el curso del *desarrollo* de la práctica social y cultural humana, basado en el reconocimiento de la idea de que la naturaleza humana cambia y se desarrolla a lo largo del tiempo. Esto es aquello en pos de lo cual iba Vico en su filosofía de la humanidad.

## II

Los puntos clave en esta combinación de esperanzas y concepciones se aúnan en las dos “artes” que Vico proclamó en la *Scienza Nuova Prima* de 1725. La primera es su “arte crítica”, la cual es básicamente su teoría de la hermenéutica<sup>7</sup>. La segunda es su arte diagnóstica, es decir, un arte por medio de la cual seremos capaces de saber dónde estamos dentro del patrón universal y, si acaso, qué podríamos necesitar hacer en torno a nuestra situación<sup>8</sup>. Juntas, ambas artes constituyen el objetivo y el método de la ciencia: la una estableciendo su intención práctica, la otra proveyendo de un método por el cual podemos acceder al conocimiento requerido, si es que hay que realizar esa intención. Ahora está claro que cualquier arte crítica o hermenéutica aceptable debería ser lógicamente independiente de toda arte diagnóstica, en el sentido de que deberíamos de ser capaces de interpretar y comprender las culturas pasadas sin por ello obtener *necesariamente* conocimiento de ningún patrón universal subyacente. Esto es, debería ser una cuestión abierta el que *a resultas* de nuestra interpretación de las culturas y los cursos de otras naciones *descubramos* que exhiben un patrón universal de desarrollo en relación con el cual poder localizar nuestra propia situación. Pero es aquí donde se hace tan importante parar mientes en el profundo deseo de Vico de enseñar cuán beneficiosa sería la filosofía para la raza humana. Y es que estaba tan convencido de que ello sería así, cumpliendo con una función diagnóstica (y prescriptiva), que admitió la creencia de que bastaría para afectar a ciertos aspectos de su arte crítica y otorgarle un cierto carácter.

Hay evidencia de que en las últimas versiones de la *Scienza Nuova* Vico perdió confianza en su arte diagnóstica, aun cuando nunca la abandonó explícitamente<sup>9</sup>. Al mismo tiempo, parece haber mantenido lo que parece una concepción mejorada, pero fundamentalmente similar, de su arte crítica. En lo que sigue, argumentaré que esta apariencia de similitud es engañosa y que realmente en sus últimas obras realizó un cambio importante en su arte crítica, mientras que seguía describiendo ciertos aspectos suyos en un lenguaje que derivaba, en último término, de su conexión con la concepción original de un arte diagnóstica. Para ver cuáles eran estos aspectos empezaré, así pues, bosquejando el arte diagnóstica tal y como la estableció en la *Scienza Nuova Prima*.

En el segundo capítulo del primer libro, intitulado *Meditazione di una scienza nuova*, escribe como sigue:

“Ma tutte le scienze, tutte le discipline e le arti sono state indiritte a perfezionare e regolare le facultà dell’uomo. Però, niuna ancora ve n’ha che avesse meditato sopra certi princípi dell’umanità delle nazioni, dalla quale senza dubbio sono uscite tutte le scienze, tutte le discipline e le arti; e per sí fatti princípi ne fosse stabilita una certa ‘*acmé*’, o sia uno stato di perfezione, dal quale se ne potessero misurare i gradi e gli estremi, per li quali e dentro i quali, como ogni altra cosa mortale, deve essa umanità delle nazioni correre e terminare, onde con isciencia si apprendessero le pratiche como l’umanità d’una nazione, surgendo, possa pervenire a tale stato perfetto, e como ella, quinci decadendo, possa di nuovo ridurvisi”<sup>10</sup>.

A continuación, Vico procede a perfilar el contenido de su estado de perfección o “*acmé*”, pero el punto importante en el contexto presente no es su contenido, sino la afirmación de que se encuentra insertado dentro de una secuencia de estadíos a través de la cual la humanidad de todas las naciones *debe* pasar, y dentro de cuyos límites *debe* terminar, justo como cualquier cosa mortal. Pues la asunción no reconocida aquí es que el arte diagnóstica puede ser de ayuda sólo si hay un patrón *necesario* de *nacimiento, perfeccionamiento y decadencia* aplicable a todas las naciones, cuyas producciones puedan ser establecidas y analizadas en la esperanza, como Vico pone en claro, de advertir el período final de decadencia. Aunque la afirmación de que el patrón es a la vez *necesario y terminante* se hace explícita, por primera vez, en la *Scienza Nuova Prima*, permanece destacada en las últimas ediciones de la obra, reapareciendo en la más elaborada relación de las tres edades a través de las cuales todas las naciones tienen que pasar y, en particular, en la afirmación de que, tras su término, las naciones atravesarán la misma secuencia de nuevo, esto es, en la teoría del *ricorso* de las naciones<sup>11</sup>.

Muchas explicaciones, tanto históricas como filosóficas, han sido ofrecidas sobre por qué Vico pensó que el patrón debía tener esta forma terminante y, en último término, recurrente o cíclica. Que la historia sea cíclica no era desde luego algo fuera de lo común. Entre los escritores clásicos familiares a Vico, Polibio lo había sostenido en grado sumo, y, más próximo a su propio tiempo, Bodino, a quien admiraba considerablemente, lo había avanzado fundándose en una teoría acerca del carácter cíclico de los cuerpos celestes y de su efecto en la historia. Pero prescindiré de estas explicaciones aquí, por ser difícil creer que, a despecho de su aceptación final de la teoría cíclica, la adoptase simplemente por ser objeto de discusión en la época antes que por derivarse de su teoría general. El punto más importante es que si uno, como indudablemente hizo Vico, desea establecer un arte diagnóstica mediante el desarrollo de la concepción de las historias humanas como ejemplificaciones de un sólo patrón universal que fundase las prescripciones políticas, no podrá menos que asumir que el patrón posea una secuencia finita de estadíos y que sus ejemplificaciones serán a la vez universales y terminantes. Pues a menos que el patrón universal consista en un número finito de estadíos y sea, por consiguiente, a la vez terminante y recurrente, no habrá modo de identificar sus diferentes casos ni de mostrar que son casos del mismo universal. Y es que, entonces, no habría modo de mostrar qué conclusiones diagnósticas y prescriptivas podrían sacarse a partir de ahí.

La peculiaridad más importante del patrón en relación con la teoría viquiana de la interpretación es, así pues, que Vico pensó que, a menos que la historia ejemplificarse su carácter terminante y universal, su arte diagnóstica serviría de poco o de nada. Si, por ejemplo, el curso de la historia fuese unilineal, como creían algunos otros pensadores cristianos, cualquier conocimiento que obtuviésemos de donde ahora estemos históricamente no nos ofrecería guía alguna como para seguir actuando, incluso si pensásemos que estamos en un estado tal de decadencia social y moral que nos obligase a tomar medidas de remedio.

Esto significa que la teoría crítica de Vico puede proveer la base para cumplir el cometido de su arte diagnóstica sólo si subyace un patrón universal y necesario bajo las historias de todas las naciones. De acuerdo con ello, Vico formuló su teoría crítica bajo el presupuesto, como indica el pasaje anterior, de que *debe* haber tal patrón. Ahora está claro, como mencioné arriba, que haciendo eso estuvo equivocado. Pues ninguna presuposición acerca del carácter universal y necesario de un patrón subyacente a las historias de todas las naciones -ni de hecho ninguna presuposición *de ningún tipo-* puede ser justificada como parte de una teoría de la interpretación, si la mera razón para su presencia residiese en el deseo de mostrar que, mediante un arte diagnóstica, la filosofía puede tener un valor *práctico* o *prescriptivo* antes que simplemente teorético. No podemos asumir *a priori* que la historia *deba* tener un cierto carácter simplemente por el hecho de que, si no lo tuviese, seríamos incapaces de hacer un diagnóstico satisfactorio de nuestra condición presente. Pues al menos tiene que haber una posibilidad de que nunca estemos en el lugar de hacer tal diagnosis. Sin embargo, ésta es la asunción que hizo Vico y que, como argumentaré, irisó aspectos de su teoría crítica.

### III

Vico da a su arte crítica distintos nombres, pero quisiera centrarme en su frecuente descripción de la misma como arte “metafísica” o “filosófica”<sup>12</sup>. Su razón para proceder así es que implica la noción básica de una “metafísica de la mente humana”. Para comprender esta noción tenemos que recordar su teoría ontológica constructivista, es decir, la teoría de que somos colectivamente responsables del entero mundo de las costumbres, prácticas y artefactos humanos, es decir, de los constitutivos de la cultura así como de la estructura y contenido de las formas de sociedad y de los estados que dependen de ella. El propósito de Vico, al llamar “metafísica” a su arte crítica, es acentuar el hecho de que, si deseamos conocer la naturaleza de este mundo, necesitamos comprender los caracteres más básicos de las mentes que lo han creado. Esto lo presenta claramente en un bien conocido pasaje de la *Scienza Nuova Prima*. Aquí, habiendo dirigido la atención a los lamentables anacronismos que había percibido en las interpretaciones escolares de los períodos más oscuros del pensamiento y de la cultura del pasado, Vico se pregunta a sí mismo qué presuposiciones nos podemos permitir, si deseamos evitar tales anacronismos y así comprender el pensamiento y la cultura del pasado por lo que fueron. En respuesta a esta cuestión escribe:

“Cosí noi, in meditando i principi di questa Scienza, dobbiamo vestire per alquanto, non senza una violentissima forza, una sí fatta natura e, ‘n conseguenza, ridurci in un stato di una somma ignoranza di tutta l’umana e divina erudizione, come se per questa ricerca non vi fussero mai stati per noi né filosofi,

né filologi. E chi vi vuole proffitare, egli in tale stato dee ridurre, perché, nel meditarvi, non ne sia egli turbato e distolto dalle comuni invecchiate anticipazioni. Perché tutte queste dubbieze, insieme unite, non ci possono in niun conto porre in dubbio questa unica verità, la qual dee essere la prima di sí fatta Scienza, poiché in cotal lunga e densa notte di tenebre quest'una sola lume barluce: che'l mondo delle gentili nazioni egli è stato pur certamente fatto dagli uomini. In conseguenza della quale, per sí fatto immenso oceano di dubbieze, appare questa sola picciola terra dove si possa fermare il piede: che i di lui príncipi si debbono ritrovare dentro della nostra mente umana e nella forza del nostro intendere, innalzando la metafísica dell'umana mente, (finor contemplata dell'uom particolare [...]) a contemplare il senso comune del genere humano como una certa mente umana delle nazioni [...]; e, 'n cotal guisa, senza veruna ipotesi (ché tutte si rifiutano dalla metafísica), andargli a ritrovare di fatto tra le modificaciones del nostro humano pensiero nella posterità di Caino innanzi, e di Cam, Giafet dopo l'universale diluvio"<sup>13</sup>.

Este breve pasaje contiene seis afirmaciones entrelazadas. Primero, es una condición necesaria de la comprensión de las culturas pasadas que nos deshagamos de las presuposiciones existentes desde hace mucho tiempo (*invecchiate anticipazioni*) que dan lugar a interpretaciones anacrónicas. Segundo, si nos preguntamos por las presuposiciones que en tal indagación serían legítimas, tenemos que comenzar por el hecho de que el mundo de las naciones ha sido hecho por los hombres. Tercero, si deseamos comprender este mundo, tenemos que buscar sus principios dentro de nuestra mente humana. Cuarto, esta mente, sin embargo, no es la de un hombre individual, la cual hasta ahora ha sido el objeto de la metafísica, sino que es lo que Vico llama "el sentido común de la humanidad", más tarde referido también como "una cierta mente humana de las naciones". Quinto, ésta es, en cierto sentido, una investigación *metafísica*, lo que requiere el conocimiento de las modificaciones de la mente humana. Y sexto, al ser "metafísica" no involucra hipótesis, pues "la metafísica carece de hipótesis".

La línea de razonamiento es aquí lo suficientemente clara como para no precisar de comentario detallado. Pero quiero llamar la atención particularmente acerca del subyacente énfasis en la naturaleza *metafísica* de esta investigación. Ésta aflora de varias maneras. En primer lugar, se afirma que la metafísica, que hasta aquí ha tenido que ver con la mente del hombre individual, debería de dirigir su atención a nuestra mente común -"el sentido común de la humanidad"- . En segundo lugar, esta afirmación se encuentra conectada con la aserción de que, consiguientemente, ella debería de concernir a las "modificaciones" de nuestra mente humana (a principios de la historia). Esto comporta que la nueva metafísica tiene que ser una metafísica de las modificaciones de la mente común. En tercer lugar, sin embargo, no hay sugerencia alguna de que este cambio de dirección de una metafísica concerniente a la mente del individuo a otra concerniente a la mente común deje de ser ni por asomo una investigación metafísica.

Vico no apunta con claridad quiénes son los autores de la metafísica que se las vieron con la mente del hombre *individual*, pero algunos blancos son bien obvios. El primero es Descartes con su énfasis en la capacidad del pensador individual para asegurarse de ciertas

verdades necesarias acerca de él mismo, y de ciertas verdades metafísicas, las cuales se siguen de ellas, una capacidad que tendría incluso si fuese el único individuo existente, y de ahí que no requiera ningún contexto social. La sugerencia de que Descartes es uno de esos blancos la hace plausible el hecho de que haya una continuidad entre la afirmación viquiana acerca de la necesidad de una teoría de la mente común aquí hecha y la teoría de la mente desarrollada en oposición a Descartes en *De antiquissima italorum sapientia*. Pues su teoría en esta obra fue concebida para permitirnos comprender la naturaleza y el status de los distintos *cuerpos de conocimiento* como la matemática, la mecánica, etc., los cuales son, por supuesto, productos públicos. Además de en Descartes, él pensaba probablemente en los estoicos y epicúreos, a los que caracteriza en la última *Scienza Nuova* como “filosofí monastici o solitari”, porque no contribuyen a ayudar ni a levantar al hombre caído y débil. En este aspecto, contrastan con Platón, quien, como hemos visto, junto con *todos* los “filósofos políticos”, sería admitido en la escuela de la ciencia viquiana<sup>14</sup>. El reconocimiento de la necesidad de una metafísica de la mente común, en tanto que opuesta a la de la mente individual, no es, por tanto, un nuevo punto de partida. Más bien refleja una inquietud continua del pensamiento de Vico, aunque sea aquí donde, por primera vez, la manifiesta de una forma tan explícita.

El que esta investigación deba ser genuinamente *metafísica* se ve reforzado por la insistencia en que sea una investigación *ahipotética*, toda vez que, como afirma Vico, la metafísica carece de hipótesis. Esto apunta a la idea de que la filosofía tiene que producir una “metafísica de la mente común”, sin el recurso a hipótesis y, así pues, al parecer, sin necesidad de confirmación empírica. La conclusión de Vico de que la investigación debería de dirigirse a la mente de los descendientes de Caín, Cam y Jafet no debería entenderse como una denegación de la necesidad de una metafísica *no hipotética*. Aparece en este contexto simplemente debido a la inaceptable naturaleza de los informes de este período de la historia, los cuales había discutido previamente y que ahora intenta rectificar. Ciertamente, no pretende que este período esté, por algún motivo, exento de las exigencias generales que había hecho sobre los requisitos de su teoría. En tanto en cuanto su teoría es metafísica, ésta tiene que ver con los principios filosóficos que subyacen a *todos* los aspectos de las culturas gentiles del pasado, y no meramente con aquellos que, por razones históricas locales, le parecían ser particularmente dudosos.

La afirmación de que lo que se requiere para la interpretación de la historia es una metafísica de la mente común, en un sentido tradicional de metafísica, muestra que Vico está pensando mediante pautas cuasiplatónicas, por lo menos hasta el extremo de que es necesaria una investigación metafísica para una comprensión cabal del mundo humano y político. La diferencia entre Vico y el Platón histórico yace, por supuesto, en el hecho de que el mundo que Vico pretende comprender es el de la *historia* de las naciones y, por tanto, el de los principios subyacentes al *desarrollo histórico* de las formas de sus estados, antes que los de cualquier forma estatal *eterna e inmutable*.

Para ver cómo opera esto en relación con su teoría de la interpretación, es conveniente dirigirse a la relación que Vico lleva a cabo en la *Scienza Nuova Prima* de los principios empleados en su arte crítica. Comienza con las siguientes aseveraciones, la mayoría de las cuales reaparecen en la última *Scienza Nuova*: que cuando las tradiciones fabulosas uniformes se encuentran en pueblos muy alejados entre sí, deben de haber nacido de ideas comunes a ellos que, no obstante, surgieron de forma independiente en cada uno<sup>15</sup>; que las lenguas más



tempranas deben haber sido lenguas de objetos, primero naturales y después grabados, como en el caso (según se alega) de los jeroglíficos<sup>16</sup>; que las afirmaciones sobre la primitiva existencia de gigantes son admisibles, si la teoría física no contiene nada que las invalide<sup>17</sup>; y que la misma teoría física puede ser usada para explicar por qué todo Júpiter, común en el origen de todas las razas gentiles, surgió en tiempos cronológicos diferentes<sup>18</sup>.

Estos principios de interpretación son ampliamente aplicables a materias de objeto restringido. Pero, habiéndolos concedido, Vico anuncia a continuación que la mayor parte de sus principios son metafísicos, ofreciendo lo siguiente como ejemplo: que sus informes sobre los orígenes de la idolatría y divinación están

“fondati sopra questa metafisica verità: che l'uomo ignorante ciò che non sa estima dalla sua propria natura. Cosí l'idolatria e la divinazione sono ritruovati di una poesia tutta, qual dee essere, fantastica...”<sup>19</sup>.

Tampoco es la afirmación de que la verdad metafísica esté confinada a la vida del hombre primitivo, pues cuando llegamos a una etapa histórica posterior, se nos cuenta que

“siccome la giurisprudenza particolare d'un popolo, per esempio la romana, in forza di una civil metafisica, deve ella essere entrare nella mente de' legislatori ed avere la notizia de' costumi e del governo per intender bene la storia del civil diritto col quale quel popolo si è governato innanzi e tuttavia si governa, cosí questa giurisprudenza del genere umana deve condursi da una metafisica, e quindi da una morale e politica, di esso genere umano medesimo per sapere con iscienza la storia del diritto natural delle nazioni”<sup>20</sup>.

A partir de aquí, Vico prosigue discutiendo cómo tuvo que haber surgido la división de los campos, primero mediante la exposición de las incoherencias de los tipos de informes que habrían estado a disposición de Grocio, Platón y Pufendorf, dadas sus erróneas concepciones de la naturaleza del hombre (primitivo), aduciendo luego su propia afirmación *metafísica* de que la naturaleza del hombre primitivo es tal que sólo el temor de un dios terrible y vengativo puede llevarlo a unirse con otros en una sociedad con algún tipo de estructura<sup>21</sup>.

Las implicaciones de esta concepción de una metafísica de la mente son relativamente claras. Las creaciones humanas de todas las clases dependen de ciertas características de la constitución de la mente común. En efecto, así pues, hay componentes de esencia común, la cual, dado que es una esencia, es común a todas las naciones gentiles. Vico no dice explícitamente en estas páginas que esta esencia sea evolutiva, pero los ejemplos dados después en este párrafo muestran que ésa es su pretensión. En algunos casos Vico emplea estas características como premisas para sus interpretaciones, como en el caso de los orígenes de la idolatría y la adivinación, pero en otros, cuando está tratando con materias de objeto más restringido o específico, los principios críticos empleados tienen que ser compatibles con esas verdades metafísicas. Todos los principios interpretativos usados en conexión con el mundo del hombre poético, tienen que ser, así pues, bien derivables de, bien compatibles con, las afirmaciones metafísicas acerca de su naturaleza imaginativa y ampliamente no racional. De aquí que la interpretación del primer mundo humano tenga que presuponer los

principios siguientes: que vino a la existencia merced a la capacidad natural del hombre poético de proyectar su imagen propia sobre el entero contexto físico, con el resultado de la concepción de un dios espantoso y vengativo; que, careciendo de razón, la única manera en que los hombres pudieran unirse en las primeras sociedades es mediante el temor de semejante dios; que, a resultas de su miedo, y porque los hombres tienen una curiosidad natural por el futuro, las primeras sociedades tuvieron que tener mecanismos para el sacrificio y la adivinación, y de ahí que tomaran un carácter teológico y sacerdotal; que las primeras lenguas pudieron desarrollarse sólo mediante el poder de la metáfora que es propio de semejante naturaleza imaginativa y no racional y así sucesivamente. Y lo mismo, por supuesto, se aplica a los principios interpretativos apropiados a estadios posteriores del desarrollo humano.

Con esta perspectiva, por consiguiente, el arte crítica de Vico emplea un contingente de principios interpretativos basados en tesis *substantivas* acerca de la naturaleza evolutiva de la mente. Pero estos principios interpretativos podrían dar lugar a la clase de conocimiento necesaria para el despliegue satisfactorio del arte crítica sólo si las tesis substantivas que expresan representan una genuina “metafísica de la mente”, es decir, un conjunto de propiedades que son necesarias y universales, o como frecuentemente dice Vico, “naturales” al hombre, o lo que es lo mismo, innatas a él en tanto que ser evolutivo social e histórico. Pues si no fuese así, careceríamos de razones para creer que los patrones del desarrollo histórico y social a los que dan lugar tuviesen que tener aplicación en nuestro propio caso. La conclusión que hay que sacar de esta línea argumentativa es, así pues, que el apoyo de Vico en una “metafísica de la mente” en el sentido tradicional de “metafísica” en la *Scienza Nuova Prima*, como base de su arte crítica, no estaba inspirado en las necesidades de su arte crítica como tal, sino por los requisitos establecidos como consecuencia de su deseo de elaborar un arte crítica satisfactoria. Ésta es la razón por la que, en la teoría de la hermenéutica metafísica, las verdades metafísicas proporcionan la clave de la interpretación histórica.

#### IV

Tantas afirmaciones de la *Scienza Nuova Prima* reaparecen en las últimas ediciones de la obra que es plausible pensar que la concepción arriba perfilada también fue conservada. Argumentaré, sin embargo, que, a despecho de la reaparición de esas afirmaciones, hay un cambio en el pensamiento de Vico y que su aproximación metodológica es completamente diferente en la última *Scienza Nuova*. No obstante, antes de llevarlo a cabo, y con el fin de no minimizar las posibles objeciones a esta tesis, sería útil centrar la atención en algunos de los más importantes modos en que parece haber una correspondencia doctrinal entre la *Scienza Nuova Prima* y sus sucesoras.

El primer punto que hay que subrayar es la continua adhesión de Vico a la concepción de una colaboración entre filosofía y filología. En la *Scienza Nuova Prima* esta relación es descrita como sigue:

“questa scienza debbe portare ad un fiato e la filosofia e la storia de' costumi umani [...] in guisa che la prima parte ne spieghi una concatenata serie di ragioni, la seconda ne narri un perpetuo o non sia interrotto séguito di fatti dell'umanità in conformitá di esse ragioni -come le cagioni producono a sé somiglianti gli effetti; e, per cotal via, si ritruovino le certe origini e i non interrotti progressi

di tutto l'universo delle nazioni. Che, secondo il presente ordine di cose postoci dalla provvidenza, ella viene ad essere una storia ideale eterna, sopra la quale corre in tempo la storia di tutte le nazioni. Dalla quale unicamente si può ottenere con iscienza la storia universale con certe origini e certa perpetuità... ”<sup>22</sup>.

Ésta es una afirmación razonablemente clara de las presuposiciones de la teoría de la hermenéutica metafísica. El requisito metodológico es que la narración de los hechos de la humanidad debe conformarse a una serie encadenada de razones. Cuando esto se consiga, lo que se revelará es una “historia ideal eterna”, *única a partir de la cual podemos lograr una historia universal*. Tomados conjuntamente, el requisito de que los hechos tienen que ser conformes a la secuencia de razones y la propuesta de que el conocimiento de la “historia universal” es dependiente del de una “historia ideal eterna”, implican que el acceso a una secuencia de razones *de aplicación universal* es previo a cualquier aceptable historia universal fáctica. Es particularmente importante anotar aquí que las razones necesitan ser de aplicación *universal*, y por lo tanto metafísica, si han de suministrarnos la clave de una concepción con la cual pueda ser alcanzada la historia universal.

En la *Scienza Nuova* de 1744 parece sugerirse algo similar. El *Elemento X* establece que la filosofía tiene que ver con lo verdadero, que siempre es universal y necesario, mientras que la filología tiene que ver con lo particular o lo “cierto”, es decir, con lo que pertenece al mundo de la producción humana. La propuesta de una colaboración entre filosofía y filología comporta, así pues, una relación entre lo universal y lo particular que parece similar a lo que Vico identificó primero en Grocio y que le llevo a describir su filosofía como una forma de platonismo cristianizado. Esto podría ser fácilmente leído también como una referencia a la concepción metodológica ofrecida en la cita de arriba de la *Scienza Nuova Prima*. Como se mencionó antes, la comprensión viquiana del concepto de desarrollo comporta que no puede haber una identificación lineal entre la teoría suya y la de Platón. El mundo de lo “cierto” es el mundo del hacer humano, un mundo en el que nuevos tipos de instituciones, nuevos tipos de leyes, creencias y prácticas sociales vienen a la existencia en el tiempo. Más aún, dado el carácter holístico de la cultura y de las instituciones de una nación, la cultura y las instituciones de un período no pueden dejar de diferir de la de otros: las del hombre heroico, por ejemplo, tienen que diferir tanto de las del hombre poético como de las del hombre racional. Pero si esto es así por su dependencia de una metafísica de la mente humana, esa metafísica tiene ella misma que tener un carácter evolutivo. Así el famoso aserto del *Axioma LIII* de la *Scienza Nuova* de 1744 -“gli uomini prima sentono senz'avvertire, dappoi avvertiscono con animo perturbato e commosso, finalment riflettono con mente pura”- parece precisamente el establecimiento de una metafísica evolutiva de la mente humana de la manera requerida.

De hecho, Vico no sólo avanza esta tesis metafísica mucho más osadamente en la última *Scienza Nuova*, sino que lleva a cabo referencias más específicas de su aplicación a diferentes, pero asociadas, materias de objeto social y político. En el *Elemento XCVI* afirma que este *Elemento* y todos los *Elementos* previos desde el *LXVI* son principios de la “historia ideal eterna”. Incluso admitiendo el hecho de que los *elementos* de Vico son de jaez misceláneo, la consideración de unos pocos de ellos muestra que esta afirmación es extremadamente fuerte. En primer lugar, entre este grupo, encontramos una serie que parece una referencia más específica del *Axioma LIII* en su efecto sobre las materias de objeto asociado. De

aquí el principio del orden de las formas sociales de vida (selvas, chozas, poblados, ciudades, academias<sup>23</sup>), de la secuencia de las motivaciones sociales (necesidades, utilidades, comodidades, diversiones, disolución y locura<sup>24</sup>), del orden de la naturaleza de los pueblos (ruda, severa, benigna, delicada, disoluta<sup>25</sup>), e incluso la secuencia de los tipos predominantes del carácter (el enorme y torpe, el orgulloso y magnánimo, el valeroso y justo, etc.<sup>26</sup>). Estos principios son seguidos por otro grupo de una clase más variada: “i governi debbon essere conformi alla natura degli uomini governati”<sup>27</sup>, “i natti costumi...non si cangiano tutti ad un tratto, ma per gradi e con lungo tempo”<sup>28</sup>. Otros, de nuevo, mencionan tradiciones vulgares y establecen que, por ejemplo, “i padri nello stato delle famiglie dovettero essercitare un imperio monarchico, solamente soggetto a Dio...”<sup>29</sup>. La lista continúa luego con los orígenes de los feudos y la Primera Ley Agraria. No es necesario, sin embargo, trazar la totalidad de esta pila de principios para comprobar su carácter variado y extenso. Aunque hay cierto solapamiento entre los contenidos de esta lista y puntos mencionados en conexión con la “historia ideal eterna” en la *Scienza Nuova Prima*, los principios dados aquí son mucho más abarcativos que los de la obra más temprana.

Ahora bien, a pesar de la considerable expansión de los principios que determinan su contenido en la postrera *Scienza Nuova*, la “historia ideal eterna” retiene tanto su carácter necesario cuanto el mismo patrón de crecimiento, madurez y decadencia que tenía en la *Scienza Nuova Prima*:

“Onde questa Scienza viene allo stesso tempo a descrivere una storia ideal eterna sopra la quale corron in tempo le storie di tutte le nazioni ne’ loro sorgimento, progressi, stati, decadenze e fini. Anzi ci avanziamo ad affermare ch’in tanto chi medita questa Scienza egli narra a se stesso questa storia ideal eterna, in quanto, essendo questo mondo di nazioni stato certamente fatto dagli uomini (ch’è ‘l primo principio indubitato che se n’è posto qui sopra), e perciò dovendosone ritrovare la guisa dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana, egli, in quella prova *dovette, deve, dovra*, esso stesso sel faccia...”<sup>30</sup>.

Todo esto parecería sugerir que, así pues, aun cuando comporta una relación mucho más específica de los principios implicados en la “historia ideal eterna” que la ofrecida en la *Scienza Nuova Prima*, la última *Scienza Nuova* continúa compartiendo la concepción de una teoría de la hermenéutica basada metafísicamente.

Ulterior evidencia de una posible continuidad entre las dos obras se encuentra en el hecho de que el “arte crítica” sigue siendo una característica importante de la metodología de Vico y de que continúa siendo descrita como “metafísica”<sup>31</sup>. Otra concepción que es común a ambas obras es la de una “lengua mental común” cuyos componentes serían las concepciones substantivas de creencia implicadas en la “historia ideal eterna”<sup>32</sup>. Todo esto, por consiguiente, parecería dar razones para pensar que Vico no cambió de mentalidad acerca de la naturaleza de su empresa.

La atracción particular que tal concepción tendría para Vico residiría, por supuesto, en el hecho de que continuaría ofreciendo el marco para la aplicación de su arte diagnóstica, por medio del cual sería capaz de obtener ese conocimiento del estado de la nación al que él esperaba que la filosofía pudiera contribuir. Mediante una metafísica de la mente huma-

na la filosofía podría establecer las principales características del patrón de nacimiento, perfección y decadencia. Utilizando esta teoría como una verdad *a priori*, el filólogo interpretaría la evidencia lingüística e histórica para enseñar cómo el patrón subyacente opera en ejemplos históricos reales. Y, como resultado, estaríamos en disposición de ver dónde estamos en el patrón y de, si nos encontrásemos en una situación de declive, identificar lo que deberíamos de hacer con el fin de detener su avance.

## V

Ahora deseo volver brevemente a algunas consideraciones iniciales que sugieren que, a despecho de estos parecidos aparentes, la teoría metodológica de la última *Scienza Nuova* puede diferir de la obra anterior. Lo primero que hay que anotar es el hecho, ya mencionado con anterioridad, de que la confianza de Vico en el valor prescriptivo de su ciencia había menguado considerablemente a la sazón de la *Scienza Nuova* de 1744. No es el caso de que creyese que su ciencia no tenía nada que enseñarnos acerca de lo que podría suceder en el período de nuestra decadencia final. Mas lo que nos enseña es que la *providencia* puede proveernos de tres remedios: o un retorno a la monarquía que apoya y es apoyada por la religión, o la conquista por una nación menos corrupta o, a falta de estos dos remedios, un retorno a algo así como las condiciones de nuestros bárbaros orígenes y la recurrencia del patrón entero. Lo que es digno de nota, sin embargo, es que ya no parece creer que el arte diagnóstica pueda enseñarnos lo que deberíamos de hacer en un modo que fuese conforme a las esperanzas expresadas en su descripción del arte diagnóstica en la *Scienza Nuova Prima*. De hecho, la entera noción de un arte diagnóstica es mucho menos prominente. No sólo cesó de usar la propia expresión “arte diagnóstica”, sino que contuvo la publicación de los pocos párrafos que parecían hacer referencia a ella<sup>33</sup>, y que tenían la intención de habilitarnos para “richiamar i popoli alla loro ‘acmé’ o sia stato perfetto”<sup>34</sup>. Esta vacilación por parte de Vico acerca de si creía que había cumplido o podría cumplir el propósito de su arte diagnóstica nos podría proporcionar una razón para hacer una pausa antes de aceptar la anterior concepción de una hermenéutica metafísica, que, por defectuosa que pudiera ser como teoría de la hermenéutica, haría posible un arte diagnóstica, como visión definitiva de Vico.

En segundo lugar, sin embargo, tenemos que anotar que las dificultades involucradas en esta visión de una teoría de la hermenéutica apuntalada metafísicamente son tan graves que, si Vico hubiese sido consciente de ellas, habrían sido suficientes para llevarle a reconsiderar la teoría. El punto crucial aquí es la afirmación de la *Scienza Nuova Prima* de que el conocimiento de la “metafísica de la mente humana” ha de adquirirse sin el empleo de *hipótesis*. Pues entonces parecería como si la tarea del filósofo fuese la de producir una teoría *a priori* del desarrollo de la mente, a partir de la cual derivar los principios de interpretación de las culturas pasadas. Pero los problemas en este caso son agudos. Uno, por supuesto, es dónde y cómo el filósofo adquiere semejante teoría, particularmente si la cosa requiere un acceso *a priori* a algo así como una forma platónica. Este problema se hace todavía más agudo, si se piensa que casi todos los principios de la “historia ideal eterna”, tal y como están perfilados en la última *Scienza Nuova*, están concebidos formando parte de una “metafísica de la mente humana” *a priori*. Pues es casi imposible de ver cómo, mediante el solo empleo de la razón, podríamos lograr acceder a la verdad de todas las proposiciones que Vico aduce como parte de la “historia ideal eterna”. En otras palabras, la última expansión

expansión del contenido de la “historia ideal eterna”, lejos de ser un argumento para la continuidad de la doctrina metodológica entre la obra más temprana y la más tardía, se convierte en un argumento contra dicha continuidad. De hecho, las dificultades que produce aportan una razón por la que Vico podía haber sido consciente de la naturaleza problemática de su concepción original.

Finalmente se hace difícil de ver la peculiaridad de la actividad del filólogo o del historiador, habida cuenta de que cualquier cosa que terminase produciendo sólo podría ser una especificación detallada de lo que una teoría *a priori* del desarrollo de la humanidad pronuncia de un modo más general. Si el objetivo de todo esto es habilitarnos para conseguir el conocimiento requerido con el fin de diagnosticar nuestra condición presente, lo podríamos conseguir confiando en la teoría filosófica sola. Así, aun cuando la teoría parece hacer posible la investigación filológica e interpretativa, lo hace a costa de hacer del producto de esta investigación, el conocimiento del mundo histórico real, algo comparativamente innecesario en relación con la cuestión de un diagnóstico satisfactorio de nuestra difícil situación humana.

## VI

Con estas dudas en mente, podemos considerar ahora de manera más directa la evidencia de la tesis de que las últimas versiones de la *Scienza Nuova* implican una teoría diferente de la hermenéutica. Una primera razón se encuentra en el hecho de que, mientras la teoría de la hermenéutica metafísica comporta la visión de que la metafísica no hace uso de hipótesis, las últimas versiones de la obra no contienen semejante afirmación. Se trata de un cambio crucial. Puesto que si la metafísica se permitiese el empleo de hipótesis, ello debería ocasionar una concepción distinta de la metafísica y, por ende, de la relación entre filosofía y filología. Abajo discutiré este punto con más detenimiento.

Una segunda razón en apoyo de la tesis de que la concepción de Vico cambió surge de su aserto de que la mutua colaboración entre filosofía y filología requiere de nosotros

“veder in fatti questo mondo di nazioni quale l’abbiamo meditato in idea, giusta il metodo di filosofare piú accertato di Francesco Bacone signor di Verulamio, dalle naturali, sulle quali esso lavorò il libro *Cogitata visa*, trasportato all’umane cose civili”<sup>35</sup>.

Ha sido señalado con frecuencia que la atribución de Vico del método del “meditare” y del “vedere” a Bacon deriva de una mala traducción de la *Cogitata et visa* baconiana, una obra que es improbable que Vico leyera. Pero esto es aquí apenas significativo. Lo que es mucho más importante de establecer es qué quiere decir con esta afirmación. Lo cual no es, por desgracia, fácil en modo alguno, al estar abierto a diferentes interpretaciones. La propia sugerencia viene inmediatamente tras la afirmación por parte de Vico de que, siguiendo a Aristóteles, la filosofía tiene que ver con lo verdadero, lo cual siempre es necesario y universal. Así, la referencia a “meditar y ver” podría ser leída justo del modo requerido por la teoría de la hermenéutica metafísica. Lo que, sin embargo, hace a esto más improbable es la aserción aneja de estar adoptando el método baconiano, descrito en otro lugar como “inductivo”<sup>36</sup>, pero llevado desde el mundo natural al mundo humano. Ya que presuponer que Vico siempre abogó por la teoría de la hermenéutica metafísica desarrollada arriba requeriría de

nuestra parte concluir que pensó que Bacon había elaborado una *metafísica del mundo natural*, a la luz de la cual habría estudiado los hechos del mundo natural. Pero esto es una interpretación tan implausible de Bacon que no podría ser adscrita fehacientemente a Vico.

La introducción de la noción de inducción podría parecer concluyente en cuanto a las intenciones de Vico aquí. Pero otra vez resulta no serlo, al no estar claro qué quiere decir con “inducción”. Lo que está claro, sin embargo, es que no puede entenderse en el sentido moderno de inducción, en el que uno logra establecer una generalización nómica o nomomorfa sobre la base de hechos *conocidos independientemente*. Pues el arte crítica de Vico no puede asumir semejante base fáctica, puesto que su entero objetivo es habilitarnos para reconstruir los hechos mediante interpretación. El arte crítica sería, así pues, redundante, si el procedimiento metodológico de Vico tuviera que constituirse como una búsqueda en pos de leyes del desarrollo humano alcanzables por medio de inducciones a partir de clases de hechos establecidos. Como dice Vico en otro lugar, “per questa ricerca, si dee far conto come se non vi fussero libri nel mondo”<sup>37</sup>, lo que es equivalente a decir que debemos proceder como si no hubiese conocimiento, ni consiguientemente conocimiento de hechos a partir de los cuales lograr inductivamente cualesquiera leyes del desarrollo humano. Al sugerir que la característica del arte crítica de Vico es facilitarnos la reconstrucción de hechos, no deseo que se entienda que yo pretenda que ésta es toda la peculiaridad de la *Scienza Nuova*. Ésta, como veremos abajo, es una forma más filosófica de comprender. Pero nuestra capacidad para reconstruir los hechos es, no obstante, una parte indispensable de la tarea global tal y como Vico la afronta.

La referencia a un método inductivo se entiende mejor, como sugeriré, en conexión con la decisión viquiana de encontrar un lugar para el uso de hipótesis en su teoría crítica. Esto, sin embargo, todavía deja como cuestión abierta lo que esté implicado en este método hipotético y consecuentemente lo que signifique “inducción” en relación con él.

Como ayuda para decidir esta cuestión, es útil dirigirse ahora a algunas de las “hipótesis” explícitas de Vico en la *Scienza Nuova*. Podríamos comenzar dando cuenta de que está preparado para presentar en lenguaje hipotético algunas de sus afirmaciones interpretativas más famosas, con la salvedad de que serán mostradas también como siendo verdaderas de hecho. En el *Elemento XIX*, por ejemplo escribe:

“Se la legge delle XII Tavole furono costumi delle genti del Lazio, incominciati a celebrare fin dall’età di Saturno, altrove sempre andanti e da’romani fissi nel bronzo [...] ella e un gran testimone dell’antico diritto naturale delle genti di Lazio”.

Y después añade:

“Ciò si è da noi dimostro esser vero di fatto, da ben molti anni fa, ne’ *Principi del Diritto universale*; lo che piú illuminati si vedrà in questi libri”.

En vena similar, en *Elemento XX*, escribe: “Se i poemi d’Omero sono storie civili degli antichi costumi greci, saranno due grandi tesori del diritto naturale delle genti di Grecia”, a lo que adosa: “Questa degnità ora qui si suppone: dentro sarà dimostrata di fatto”. Por lo tanto, en el caso de las dos afirmaciones más llamativas -que la Ley de las Doce

Tablas no fue importada a Italia desde Grecia y que los poemas homéricos no eran una disimulación de una antigua sabiduría filosófica- está preparado para describir sus sugerencias alternativas en cuanto a su naturaleza real en términos de hipótesis que luego serán mostradas como siendo verdaderas de hecho. Estos ejemplos, y hay muchos más, sin embargo, lejos de ser concluyentes, no lo son, ni verdaderamente ofrecen explicación alguna acerca de la trayectoria desde la hipótesis al hecho. Todo lo más que se puede afirmar de ellos es que muestran que hay lugar para la introducción de hipótesis y para sacar de ahí sus implicaciones, y que hay alguna suerte de conexión entre ser una hipótesis y ser capaz de ser verdadero de hecho. Están entonces de acuerdo con la sugerencia de que la referencia al método baconiano de meditar y ver comporta algún tipo de hipotetización y averiguación que es incompatible con la confianza al acceso filosófico a una metafísica de la mente y, por lo tanto, con la teoría de la hermenéutica metafísica. Pero contribuyen poco a iluminar el carácter del método mismo.

Hay, sin embargo, un pasaje sorprendente en el que Vico arroja considerable luz sobre el método que estaba proponiendo. Surge en conexión con su sugerencia de que el cambio aportado a la historia romana por la Ley Publilia debería ser entendido como una transmutación del bien público aristocrático en bien público popular. Esto es ofrecido de nuevo como “un idea per ipotesi” que luego será “dimostrato di fatto”<sup>38</sup>. La primera insinuación de Vico es que este cambio ha sido completamente malentendido porque, a resultas de las anacrónicas asunciones usuales, los filólogos y los filósofos han atribuido a las palabras “pueblo”, “reino” y “libertad” significados que sólo podrían haber tenido en períodos posteriores de la historia de Roma y que hicieron absurdo el hecho documentado de que Publilio Filo fuese llamado “dictador del pueblo”. Más aún, habiendo sido malinterpretado el cambio inaugurado por la Ley Publilia, estos estudiosos no estaban consecuentemente en disposición de interpretar con corrección el subsecuente cambio introducido por la Ley Petelia. Así, todo un período de la historia romana ha sido objeto de un error interpretativo que surge del hecho de que los filósofos y los filólogos no dispusieran de una concepción de la naturaleza de las concepciones propias de la edad heroica poniendo otra cosa en su lugar<sup>39</sup>. Habiendo hecho estas afirmaciones, Vico escribe entonces:

“Se sopra quest’ipotesi si legga quindi innanzi la storia romana, a mille pruove si truoverá che vi reggono tutte le cose che narra, le quali, per le tre voci non diffinite anzidette, non hanno né alcun fondamento comune, né tra loro alcun convenevole rapporto particolare; onde quest’ipotesi percio si dovrebbe ricever per vera. Ma, se ben si considera, questa non è tanto ipotesi quanto una verità meditata in idea, che poi con l’autorità truoverassi di fatto. E posto ciò che Livio dice generalment, gli asili essere stati *vetus urbes condentium consilium*, come Romolo entro l’asilo aperto nel luco egli fondò la romana, ne dá la storia di tutte l’altre città del mondo, de’ tempi finora disperati a sapersi. Lo che è un saggio d’una storia ideal eterna (la quale dentro si medita e si ritruova), sopra la quale corrono in tempo le storie di tutte le nazioni”<sup>40</sup>.

La característica interesante de este párrafo es el tránsito de una hipótesis específica a una verdad universal y, por ende, a una “historia ideal eterna”. Lo sugerido es que la hipó-



tesis debería de ser aceptada primero porque que satisface las peticiones de coherencia y continuidad en la comprensión de la historia constitucional de una nación particular. Luego, tras reflexionar, será vista como algo más que una hipótesis; se verá como una verdad meditada en idea y, con la ayuda del soporte filológico, será verdadera de hecho. A continuación -mas presumiblemente con la ayuda de un soporte filológico de un rango más vasto-, la hipótesis provee de una verdad acerca de *todas las otras ciudades* (en un estado similar de desarrollo). Finalmente, esto la convierte en un caso de la "storia ideal eterna [...] sopra la quale corrono in tempo le storie di tutte le nazioni".

La secuencia de afirmaciones sugiere aquí una relación entre filosofía y filología diferente de la involucrada en la anterior teoría hermenéutica. Una hipótesis interpretativa es introducida primero como un propósito específico acerca de un evento histórico, una ciudad en este caso, en un cierto punto de la vida de una nación. Luego pasa a ser verdadera tanto de idea como de hecho. Recordando que la filosofía trata de lo verdadero, esto quiere decir que habiendo obtenido, a fuerza de su primera medida de éxito, el derecho a la consideración filosófica, la filosofía la muestra siendo completamente inteligible en sí misma, es decir, siendo coherente en todas sus partes, incluso en sus *presuposiciones* acerca de la naturaleza de la mente común o sentido común, mientras que la filología la muestra como tal iluminando un amplio rango de evidencia. Luego, mediante una repetición de estos procedimientos, es decir, haciendo de la hipótesis un principio de aplicación a todas las demás ciudades en un punto similar de sus carreras, y encontrando que similarmente da explicación de la evidencia filológica, de manera que está confirmada filológicamente, se convierte en una verdad acerca de todas ellas. Finalmente, lo que es una verdad acerca de todas las ciudades es una ocurrencia de una "historia ideal eterna", esto es, del patrón de comprensión del pasado más universal que podamos encontrar.

Esto es, admitámoslo, una lectura libre del pasaje, pero se apoya en el procedimiento de Vico en otros muchos casos. Para considerar solamente la más detallada exposición de esta afirmación particular dada más tarde en la sección sobre la *Sabiduría Poética*, encontramos a Vico escribiendo como sigue:

"Queste tante convenienze di cose umani civili tra romani e greci, onde la storia romana antica a tante pruove si è qui truovata esser una perpetua mitologia istorica di tante, sí varie e diverse favole greche, chiunque ha intendimento (che non è né memoria né fantasia) pongono in necessità di risolutament affermare che da' tempi degli re infino a'connubi comunicati alla plebe, il popolo romano [...] si compose di soli nobili [...] [e] i soli ordini eran i popoli eroici, e le plebi erano accessioni di tali popoli [...]. Onde, con forza d'un'invitta critica metafisica sopra essi autori delle nazioni, si dee scuotere quell'errore: che tal caterva di vilissimi giornalieri, tenuti da schiavi, fin dalla morte di Romolo avessero l'elezione degli re, la qual poi fusse approvata da' padri. Il quale dee esser un anacronismo de' tempi ne' quali la plebe aveva già parte nella citta e concorrevva a criare i consoli..."<sup>41</sup>.

Vico invierte aquí el procedimiento que usa más comúnmente, es decir, el de tomar su interpretación de la historia de Roma como modelo de ocurrencias de fases de la "historia

ideal eterna”, y apoya su interpretación de una parte de la historia romana refiriéndose a la compatibilidad de su interpretación de sus mitos con su interpretación de los de Grecia, ambos los cuales requieren de su “crítica metafísica”. Pero no tendría importancia que empezase por una interpretación del mito griego o del mito romano. Lo que importa es que sean presentados como casos del mismo patrón de desarrollo mitológico, y para conseguirlo es necesaria el arte crítica metafísica. Lo que esta arte manda, aun cuando no se diga explícitamente aquí, es que los principios de interpretación deben abrazar seriamente, y sacar las consecuencias de, una hipótesis acerca de cierta (putativamente universal) secuencia de modificaciones de la mente. Éste es el significado de su afirmación de haber refutado los anacronismos previos por medio de “un’invitta critica metafísica sopra esso autori delle nazioni”.

Pero esto naturalmente plantea la cuestión de nuestro conocimiento de esta secuencia, si no es por un acceso previo a alguna forma platónica. Vico no nos lo dice explícitamente, pero hay una respuesta concluyente a esta cuestión. Y es que en todas sus interpretaciones específicas, su procedimiento no es desplazarse de lo metafísico a lo empírico, sino de lo empírico a lo metafísico y así encontrar los orígenes -*pero no, por supuesto, la verdad*- de sus hipótesis en los aspectos de nuestra experiencia cotidiana y de nuestra creencia histórica acumulada. De ahí su desplazamiento desde una hipótesis *inicial* en torno a la Ley Publilia a una verdad acerca de todas las ciudades y, por consiguiente, a una afirmación sobre un componente de la “historia ideal eterna” o, como en el pasaje acabado de citar, desde una hipótesis concerniente al mito griego a una sobre el mito griego y romano. En la práctica real, las fuentes de sus hipótesis varían enormemente dependiendo de la materia objeto de su tratamiento. En algunos casos, se basa en alguna afirmación histórica hecha por, o atribuida a, algún respetable autor antiguo o moderno. En otros, como es el caso de arriba, simplemente proyecta una alternativa de su propia cosecha, la cual, según afirma, provee de una base mejor para una cabal consistencia interpretativa que las hipótesis de otros estudiosos. Cuando está tratando la estructura evolutiva de la mente, como en el caso de la historia del hombre poético, se concentra en los aspectos relativamente familiares sobre el desarrollo mental de los niños. Cuando está tratando los principios del desarrollo del lenguaje, aduce una teoría acerca del desarrollo natural de los tropos poéticos. Lo que mantiene unido todo esto, sin embargo, es que aparte de la *fuerza* de la sugerencia, su método es tratarla como una hipótesis y ver si puede incorporarla primero como elemento de la historia particular en la que está investigando, y luego, convenientemente modificada, como elemento de todas las historias, y finalmente como elemento de la “historia ideal eterna”. Este procedimiento es básico, por ejemplo, para todas sus interpretaciones mitológicas, así, por mediación suya, toda nación tenía su propio Júpiter, idéntico en substancia a todo otro Júpiter, esto es, surgiendo en respuesta a la misma secuencia de las necesidades humanas comunes entendidas del mismo modo, es decir, como aspectos de la misma secuencia de modificaciones de la mente común. Parejamente, toda nación tenía su propio Solón, idéntico en substancia a todo otro Solón, su propio Rómulo y así sucesivamente. Así pues, retroargumentando desde las interpretaciones históricas particulares hasta las definitivas *identidades de substancia* de las que esos particulares diferentes son tomados como siendo expresiones diferentes, está retroargumentando hacia la esencia de nuestra común naturaleza social y evolutiva.

Según esta visión, por consiguiente, una proposición bien puede -más aún, probablemente debe- tener un estatuto metafísico para desempeñar un papel pleno en la interpretación. Pero no podemos establecer este estatuto razonando *a priori*. Lo que podemos establecer mediante tal razonamiento es la coherencia conceptual interna del sistema de hipótesis putativamente universales que estamos construyendo, y el modo en que, dada la teoría de la naturaleza que ellas presuponen, ciertos efectos deben seguirse. El estatuto *metafísico* de estas hipótesis puede ser establecido, sin embargo, no mediante un razonamiento *a priori*, sino únicamente demostrando su papel indispensable en una teoría universal de la interpretación, cuya definitiva verdad se logra alcanzando una “historia ideal eterna”, ejemplificada en la historia de todas las naciones y en la teoría evolutiva de la mente común que presupone. Así, Vico permanece fiel a su convicción, expresada en la *Scienza Nuova Prima*, de que requerimos del conocimiento de una metafísica de la mente humana, si deseamos comprender el mundo histórico a su nivel más profundo, pero el modo en que ese conocimiento puede conseguirse es enteramente distinto.

Hay que tener en cuenta, no obstante, que, procediendo de esta forma, Vico se basa en elementos de nuestros propios modos de imaginar, sentir y pensar, los cuales, aun cuando ahora ocupen un lugar muy diferente en la estructura general de nuestra comprensión, son suficientemente familiares para darnos acceso a los principios a partir de los que poder elaborar y comprender cómo pudieron haber funcionado bajo formas completamente distintas de pensamiento y comprensión. El pensamiento poético, como lo experimentamos corrientemente, es un modo casi residual de pensamiento. Esto apenas puede compararse con las imaginaciones del hombre poético. No obstante, involucra el movimiento de la mente a través de metáforas y tropos y, mediante la familiaridad con éstos, podemos comprender un modo de mente, la del hombre poético, en el que éstos eran centrales y dominantes y no, como ahora, periféricos y ornamentales. Lo mismo puede decirse de la superstición a la que todos - no importa cuán racionales- somos propensos, o de la tendencia a confiar amplias áreas de nuestras vidas a la costumbre antes que al pensamiento, o de nuestra habilidad para aprender por medio de la imitación, etc. De ahí que, en la medida que aspira a la universalidad, la hermenéutica viquiana tendrá la metodología de una ciencia, mas, en cuanto vuelve a desplegar y a disponer elementos o formas de pensamiento y conducta propios para la comprensión de nosotros mismos, será una ciencia de las cosas humanas. Es esto, por supuesto, lo que yace tras la insistencia de Vico en que su ciencia es más inteligible, por lo menos para nosotros, que las ciencias físicas.

Ahora es posible retroceder a la cuestión del sentido en el cual Vico podría haber pensado su procedimiento como “inductivo”. Debería estar claro ahora que ciertamente no es inductivo, si por ello se entiende que implica la derivación de leyes universales a partir de clases de hechos particulares conocidos independientemente, ya que, como se mencionó arriba, Vico no ha preconstituido clases de semejantes hechos sobre los que basarse. Lo que lo hace inductivo es que simplemente involucra un movimiento de lo particular a lo universal en pos de un modo de interpretación de lo particular que nos habilite para descubrir lo que sea universal en sí. Los “hechos” particulares o, más precisamente, los hechos “putativos”, no serán acreedores de la consideración de pensamiento verdadero, es decir, plenamente inteligibles, a menos que puedan ser incorporados en historias globales. Pero incluso éstas no serán completamente inteligibles. Lo que necesitan, además, es provenir de un

grupo de principios substantivos de interpretación lo suficientemente universales como para permitirnos una aplicación comparativa universal y entonces distinguir entre la substancia subyacente y la forma “local” en la que ésta se expresa, logrando así lo que tanto presupone como expresa la “historia ideal eterna” y la “metafísica de la mente humana”. Para ser “verdadero”, así pues, no es suficiente que algo sea conforme con nuestra ordinaria noción de verdad, esto es, conforme a los criterios de factualidad. Tiene que ser visto de tal modo que revele la naturaleza substancial que comparte con muchas otras, aparentemente disimilares, verdades particulares. Esto implica una concepción propiamente filosófica de la comprensión que puede proporcionarnos el estudio del pasado. Al hacer al conocimiento metafísico dependiente de una teoría de la interpretación, antes que viceversa, puede describirse apropiadamente como una teoría de metafísica hermenéutica.

Todo esto, por supuesto, es una tarea enorme. Vico mismo, como hemos visto, creía que ello requería a la par una “historia ideal eterna” y una historia universal. Nunca afirmó haber elaborado una historia universal, pero pensó que semejante historia podría conseguirse usando sus principios. He aquí la razón por la que la puso en lista como uno de los siete aspectos principales de su ciencia<sup>42</sup>.

## VII

En esta última sección me gustaría considerar, de un modo relativamente independiente, si la teoría de la metafísica hermenéutica tiene ventajas reales sobre la hermenéutica metafísica, y si verdaderamente tiene alguna plausibilidad en favor propio. A primera vista, podría parecer que no es significativamente más atractiva que la teoría de la hermenéutica metafísica, puesto que retiene algunos de los aspectos más difíciles de la teoría primitiva, tales como las nociones de una forma platónica, aunque cognoscible sólo en cuanto *terminus* de la investigación, y, en pos de eso, de una historia universal, ninguna de las cuales es probable que se reciba con simpatía en un mundo postnietzscheano. A pesar de ello, no obstante, quisiera sugerir que, una vez estén claras algunas de sus presuposiciones esenciales, no sólo es más viable que su predecesora, sino que tiene considerables méritos en favor propio.

El punto general con el que deseo comenzar, en esta segunda concepción, es que si tiene que haber ciencia de algo, incluida la interpretación, han de invocarse determinados principios universales y sistemáticos, si queremos erradicar la posibilidad de que afirmaciones idiosincrásicas o arbitrarias pasen por verdades. Puede parecer extraño intentar defender la teoría de la metafísica hermenéutica sobre estos fundamentos, ya que sería muy difícil, como incluso sus mayores admiradores aceptan, negar que Vico mismo argumentó en favor de algunas afirmaciones extremadamente idiosincrásicas. Éstas, sin embargo, pueden explicarse de varios modos, incluyendo, en algunos casos, su fracaso en seguir correctamente su propia teoría y su frecuente fallo en prestar suficiente atención a algunas dificultades de sus propios propósitos interpretativos. No son, por lo tanto, suficientes por sí mismas para mostrar que hay algo equivocado en su concepto de una teoría universal de la interpretación como salvaguardia contra la aceptación de afirmaciones arbitrarias o caprichosas. En el caso de las ciencias naturales, por supuesto, la necesidad de teorías de naturaleza universal no está en discusión. No sólo ya están en uso, sino que son ampliamente aceptadas como un *desideratum* y, donde no se encuentran, tal deficiencia es considerada como un

defecto en la correspondiente rama de la ciencia. En el caso de las teorías de la interpretación, sin embargo, la cosa está lejos de ser así. Aun cuando algunos filósofos contemporáneos, tales como Gadamer y Karl-Otto Apel, han hecho grandes esfuerzos por conseguir teorías viables de la interpretación, y han reconocido la contribución de Vico a su propio pensamiento, muchos otros han argumentado que la entera noción de interpretación de culturas pasadas está desencaminada y que poco podemos conseguir más allá de aceptar los dictámenes de una capacidad humana general para la penetración empática. Sugerencias de esta suerte han sido imputadas verdaderamente a Vico por numerosos comentaristas, aunque erróneamente a mi juicio. Yo sostendría, por contra, que las interpretaciones no pueden darse sobre una base individual y subjetiva, si quieren cubrir la pretensión de la verdad, y que el único modo en que podemos darles esa garantía es dotándolas de una serie de principios con algo semejante a la universalidad de los de las ciencias naturales. No es que sea necesaria su aplicación sin excepción. Pero necesitan efectivamente aspirar a una amplia base de aplicación y, si se mostrasen inaplicables en algunos casos, como admitía el propio Vico, entonces este hecho ha de ser susceptible de explicación. Esto, sugiero, es parte de lo que estaba intentando hacer en la teoría de la metafísica hermenéutica. Ahora desearía, por lo tanto, considerar algunas obvias y serias objeciones a dicha teoría. La primera concierne a la cuestión de por qué, si hay algo que decir de la teoría, nadie ha elaborado nada que remotamente semeje una historia universal, sin mencionar la "historia ideal eterna". No sería verdad, por supuesto, decir que nadie haya intentado nunca elaborar historias universales. Muchos pensadores del pasado lo han ensayado. Ni tampoco es ciertamente verdadero que las ideas de historia mundial, si no las más antiguas ideas de historias universales, estén completamente fuera de moda hoy en día, aunque la forma que semejantes historias pueda adoptar es altamente discutible, incluso entre sus simpatizantes. Pero es verdad que la idea ha perdido mucho de su atractivo y que la mayoría de los historiadores contemporáneos se preocupan por estudios nacionales e internacionales de naturaleza puramente empírica, los cuales carecen tanto de aspiraciones filosóficas como de la amplitud que la concepción de Vico involucra.

Lo primero que hay que señalar en respuesta a esta dificultad es que, a pesar del deseo viquiano por establecer la verdad definitiva de su propia teoría, no es una parte necesaria de la concepción global que debemos de presuponer que tenga que ser definitivamente satisfactoria. A riesgo de sonar tan anacrónico como Vico encontró a algunos oponentes suyos, preferiría pensar en esto más como un método de ensayo y error para lograr un límite ideal de la comprensión, quizá inalcanzable. En este sentido, y es aquí donde surge el riesgo del anacronismo, puede pensarse que tiene algo en común con un ideal kantiano de la razón pura, que indica una dirección en la cual la investigación debería de emprenderse antes que establecer una característica necesaria del mundo. A diferencia del ideal kantiano de razón pura, no obstante, la indicación de la dirección no puede separarse del intento de formular principios universales de interpretación *substantivos*, derivados de nuestra experiencia en el mundo histórico en el que nosotros mismos vivimos. Pues sólo entonces puede mantener su pretensión de ofrecernos una visión del mundo histórico que, por lo menos para nosotros, sea más inteligible que la que podemos obtener del mundo físico.

Puede preguntarse, sin embargo, qué objeto tendría intentar establecer referencias substantivas del desarrollo histórico humano, las cuales puede que nunca sean exitosas. A

esta cuestión sólo puedo replicar que no puedo ver de qué modo, a este respecto, el procedimiento sea más dudoso que el implicado en las ciencias naturales. Muchos pensadores creen que las teorías científico-naturales siempre permanecerán revisables, pero eso no parece haber arrojado duda alguna sobre la persecución de los objetivos de la ciencia natural. Pues el esfuerzo -y esto vale igualmente para la teoría viquiana de la metafísica hermenéutica- nos llevará al menos a los límites de lo que podemos conseguir, y no sería provechoso no intentar alcanzarlos simplemente porque nunca seamos capaces de estar satisfechos con que no representen la verdad definitiva.

No está claro, sin embargo, que esta línea de argumentación satisfaga plenamente la dificultad en cuestión, pero será más fácil desarrollarla después de considerar otra objeción. Ésta concierne a la cuestión de nuestra garantía para asumir que hay una esencia evolutiva común a las diferentes sociedades históricas. ¿Por qué, podría preguntarse, al intentar entender nuestro pasado necesitamos adoptar esa presuposición? Para encarar esta objeción es necesario distinguir entre la presuposición de que *tenga que* haber semejante esencia y la presuposición de que *pueda* haberla. La primera, que es central para la teoría de la hermenéutica metafísica, no puede, creo, ser justificada. Siempre tiene que ser posible que topeamos con aspectos del pasado, formas de cultura y sociedad que sencillamente desafíen la comprensión. Pero en estos casos, si la razón es que nada de lo que comprendemos acerca de nosotros mismos nos habilita para entender la sociedad en cuestión, simplemente debemos aceptar que hemos alcanzado los límites de nuestras capacidades de comprensión *humana*, los límites de lo que Vico mismo describió como la "serie de' possibili la quale ci è permesso d'intendere"<sup>43</sup>.

Sin embargo, de que la asunción de que *tenga que* haber una tal naturaleza común, que es central para la teoría de la hermenéutica metafísica, no pueda ser justificada, no se sigue que la asunción de que *pueda* haber semejante naturaleza común, que es central a la teoría de la metafísica hermenéutica, esté igualmente injustificada. Pues la afirmación de que la asunción de que *puede* haber una tal naturaleza común está injustificada es equivalente a la afirmación de que *no puede* haber semejante naturaleza. Pero si estamos dispuestos a asumir dentro de los principios hermenéuticos substantivos que empleamos que no puede haber una tal naturaleza común que pueda ser capturada, ora total ora parcialmente, entonces es difícil de ver por qué deberíamos de esperar evitar las interpretaciones arbitrarias o anacrónicas de nuestro pasado, cuya garantía residirá meramente en la familiaridad del modo de pensamiento que pretendemos encontrar en ellas. Por supuesto, no deseo negar que en la teoría de la metafísica hermenéutica se pueda hallar algún grado de familiaridad. Esto es algo de lo que la teoría depende. Pero la familiaridad no es condición suficiente de la verdad y si fuese tratada como tal, no podría dejar de generar arbitrariedad e interpretaciones irreconciliables entre las cuales no podríamos hacer una elección racional. El método que estoy atribuyendo a Vico tiene el mérito de reconocer este defecto y de intentar remediarlo mediante la incorporación de la noción de familiaridad dentro de una teoría de la interpretación que puede mantener su pretensión de universalidad.

Con esta aclaración en mente, podemos regresar ahora a la primera objeción. Pues, incluso estando garantizada y sabiendo ahora que no se trata de una asunción *a priori* el que *tenga que* haber alguna esencia común, alguna forma platónica, a la naturaleza de las naciones, puede preguntarse por qué, si Vico tiene razón, no hemos logrado entonces historias

universales, sin mencionar alguna forma platónica al modo de una “historia ideal eterna”. Una posible réplica sería afirmar, lo que ciertamente es verdad, que hasta ahora nadie ha intentado seriamente de aplicar la teoría de la metafísica hermenéutica a la totalidad del pasado humano o a la totalidad de la evidencia del pasado. Menciono esta réplica, no obstante, sólo con la finalidad de mostrar que las concepciones que involucra son inaceptables y que, por lo tanto, no deberían de formar parte de ninguna discusión constructiva de la teoría de Vico. Y es que la razón por la que nadie ha intentado nunca de aplicar la teoría viquiana a “la totalidad del pasado” o a “la totalidad de la evidencia del pasado” es que semejantes expresiones carecen de cualquier referente especificable. Pues simplemente no tenemos ni idea de lo que la totalidad del pasado o la totalidad de la evidencia del pasado pueda ser. En el caso de “la totalidad del pasado” esto es así porque con independencia de cuánto pasado podamos conocer, nunca podemos saber cuánto más puede quedar por conocer. La noción de “la totalidad del pasado” carece, así pues, de toda posible aplicación. Lo mismo vale en el caso de “la totalidad de la evidencia del pasado”. De nuevo, con independencia de cuánta evidencia tengamos, nunca podremos saber cómo ésta puede relacionarse con todo lo demás que podamos descubrir. Verdaderamente, el caso de la “totalidad de la evidencia del pasado” está incluso mucho más claro. Pues la evidencia no es nada, si no es en relación a una teoría, no importa cuán implícita, de las clases de cosas respecto de las cuales podría ser evidencia. Ésta es una de las grandes penetraciones de Vico. Se sigue de ahí que pensar que pudiese haber una “totalidad de la evidencia del pasado” implica que pudiese haber un final para las teorías del pasado que pudiésemos idear. Pero es imposible de conocer que pueda haber semejante final. De ahí que, aun cuando haya determinadas cosas que constituyan “evidencia” en relación con las teorías de Vico, siempre se dará la posibilidad de que haya otras teorías en relación con las cuales no constituyan evidencia. Por consiguiente, no puede haber un referente específico para la expresión “la totalidad de la evidencia del pasado”.

Más bien que intentar satisfacer la objeción con algún argumento especioso, creo que es más importante conceder que es en principio correcto mostrar que, a despecho de hablar sobre la posibilidad de una historia universal, la teoría de Vico no implica la posibilidad de un referente para expresiones tales como “la totalidad del pasado” o “la totalidad de la evidencia del pasado”. Esto, como se ve, no resulta difícil de hacer. Pues no se sigue, de acuerdo con la teoría de la metafísica hermenéutica tal y como la he caracterizado, que haya necesidad de que exista un término finito para el procedimiento abogado. Todo lo que se requiere, como mostró la discusión de la objeción precedente, es que debemos de proceder como si lo *podiera* haber. Hacer esto, por supuesto, comporta hacer ciertas *hipotéticas* presuposiciones substantivas, tales como las del tipo que Vico hizo, por ejemplo, que pueda haber un patrón de nacimiento, madurez y decadencia, o que el lenguaje pueda originarse en gestos corporales y desarrollarse mediante el tránsito metafórico de éstos desde la representación de las necesidades corporales a necesidades sociales y espirituales más complejas, y así sucesivamente. Pero estas presuposiciones pueden ser modificadas o verdaderamente abandonadas debido a numerosas razones. Una razón muy obvia, por supuesto -pues se derivaría del propósito del método entero- sería que se dejase de conseguir el grado de aplicabilidad universal lograble mediante otras baterías de presuposiciones. El propio Vico no se dirigió a este punto muy directamente, puesto que estaba interesado en cuestionar las afirma-

ciones acerca del pasado que, aun cuando se basaban, como tienen que hacerlo todas las afirmaciones de ese tipo, en ciertas presuposiciones, descansaban bastante poco en una teoría explícita o coherente. Pero está claro que, por lo menos, es una comprobación de la adecuación de una teoría interpretativa que deba de probar ser a la par más coherente y más fructífera que otras teorías rivales.

Otra razón por la que podríamos cambiar o abandonar una teoría sería que, dados los continuos cambios intelectuales de nuestro tiempo, llegásemos a tener visiones substantivas diferentes acerca de nosotros mismos, o acerca de los procesos por los que la conciencia o las sociedades cambian o se desarrollan, ya que será a partir de aquí por donde empezaría a derivar las hipótesis iniciales sobre las que reposarían el intento de comprender nuestro pasado. La presuposición que Vico hizo inicialmente, es decir, que nuestra naturaleza común *debe* tener una esencia infinita, sobre la que dependía su teoría circular de la historia, podría, a la luz de las afirmaciones modernas acerca de la indeterminación de la naturaleza humana en general, parecer ahora extremadamente contenciosa. Esta asunción dependía, por supuesto, al menos parcialmente, de su deseo de probar que la filosofía podría proveer una base para un diagnóstico satisfactorio de, y un programa de curación de, las enfermedades de nuestra condición presente y, como ya he indicado anteriormente, es simplemente un error asumir que un arte crítica tenga que estar organizada de tal forma que garantice un éxito tal. La noción de que *tiene que* haber una esencia finita era necesaria, sin embargo, sólo para la teoría de la hermenéutica metafísica. Todavía queda la posibilidad, a ser explorada por una metafísica hermenéutica, de que *pueda* haber semejante esencia y, si la investigación resultase satisfactoria, esto nos daría una razón para contestar a las teorías modernas acerca de la indeterminación de la naturaleza humana. El hecho es que el arte crítica filosófica de Vico puede admitir que cualquier teoría sea reemplazada por otra, siempre que fuese aplicable universalmente y que los elementos involucrados en ella formasen suficientemente parte de nuestra propia autocomprensión hasta el punto de habilitarnos para reconocer su rendimiento como una contribución a nuestra comprensión filosófica del desarrollo de las propiedades implicadas en semejantes autocomprensión.

La tesis de la hermenéutica metafísica no requiere, por lo tanto, que tenga que haber una esencia o una naturaleza común a nuestra humanidad. Solamente requiere que estemos preparados para admitir que pueda haber una, finita o de otra forma, posibilidad cuya negación sería un craso dogmatismo; que tengamos un modo aceptable de idear hipótesis y teorías, basándonos en aspectos de nuestra autocomprensión, acerca de cómo podría ser; y que dirijamos nuestra investigaciones hermenéuticas sobre una base universal y comparativa adecuada a la persecución de semejante posibilidad. Lo que aprendiésemos de ahí no puede ser predicho, pero no hay razón para no creer que, después de que todas las teorías luego disponibles hayan sido comprobadas en función de su capacidad para ofrecer interpretaciones inteligibles de nuestro pasado, la que sobreviva no nos ofrecerá la mejor comprensión disponible actualmente para nosotros de nuestra propia naturaleza histórica. La razón por la que, así pues, tan pocos historiadores han pensado por medio de estas pautas es que pocos de ellos han tenido el interés que Vico tuvo en lo que es, en último análisis, responder a una cuestión filosófica mediante el empleo filosófico de la historia.

Finalmente, sin embargo, podría preguntarse por qué esto debería pensarse como una investigación metafísica antes que como simplemente empírica. La respuesta a esta cuestión



reside en el método y alcance de la investigación. La investigación no puede pensarse como empírica, puesto que, como hemos visto, no hay un interés directo por la verificación empírica. Ni, en ningún caso, es su objetivo el establecer meramente verdades empíricas. Lo que aspira a hacer es habilitarnos para comprender nuestro pasado en los términos substantivos más universales posibles. Si aceptamos la afirmación de Vico de que hay seres históricos, esto debe comportar una comprensión de nosotros mismos en idénticos términos universales. Es metafísica, así pues, porque, como todas las teorías metafísicas, intenta facilitarnos la comprensión de algún aspecto fundamental de nosotros mismos en los términos más universales disponibles. Por último, y consiguientemente, a despecho de las muchas maneras en las que la teoría difiere de la concepción platónica de la metafísica, retiene el aspecto que Vico siempre valoró en Platón: el intento de ver lo particular a la luz de lo universal o, en la lengua de Vico, de reconciliar “il certo” con “il vero”.

(Trad. del inglés por José A. Marín-Casanova)

## NOTAS

1. G. B. VICO, *Opere*, ed. de G. Gentile y F. Nicolini, Laterza e Figli, Bari, vol. I, 1914, pp. 93-94. Todas las referencias siguientes o citas de Vico son respectivamente de los diversos volúmenes de esta edición de sus obras. [Las citas italianas, aun conteniendo acentos, puntuaciones o términos extraños, no han sido alteradas ni corregidas según ediciones posteriores, dejándose éstas como constan en el original inglés del autor y conforme a su preferencia por mantener el texto de la edición nicoliniana. N.E.]

2. *Ibid.*, pp. 58-59.

3. *Opere, op. cit.*, vol. IV, par. 129-130. Dado que el sistema de párrafos numerados ideado por Nicolini para la *Scienza Nuova* de 1744 y la *Scienza Nuova Prima* de 1725 (*Opere*, vol. III) ha sido ampliamente adoptado en otras ediciones y traducciones, todas las referencias ulteriores a estas dos obras se hacen mediante su número paragrafíco. A partir de ahora las abreviaturas *SNP* y *SNS* valdrán respectivamente para la *Scienza Nuova* de 1725 y la de 1744.

4. *De nostri temporis studiorum ratione, op. cit.*, pp. 81-84.

5. *Opere, op. cit.*, vol. V, p. 39.

6. *Ibid.*

7. *SNP*, 91-93, 391.

8. *SNP*, 11, 391.

9. *SNS*, 1405-1411. Aquí, en la *Pratica della Scienza Nuova*, Vico habla de hacer volver a los pueblos a su acmé” pero ya no se refiere a “un’arte come diagnostica”.

10. *SNP*, 11.

11. *SNS*, 1046-1096.

12. *Ibid.*, 348, 392.

13. *SNP*, 40.

14. *SNS*, 129-130.

15. *SNP*, 94.

16. *Ibid.*, 97-98.

17. *Ibid.*, 101-102.

18. *Ibid.*, 104-106.

19. *Ibid.*, 108-111.

20. *Ibid.*, 112.

21. *Ibid.*, 113-116.

22. *SNP*, 90.

23. *SNS*, 239.

24. *Ibid.*, 241.

25. *Ibid.*, 242.

26. *Ibid.*, 243.

- 27. *Ibid* , 246
- 28. *Ibid* , 249
- 29. *Ibid* , 256
- 30. *Ibid* , 349
- 31. *Ibid* , 348
- 32. *SNP*, 387-389 *SNS*, 161-162
- 33. *SNS*, 1405-1411
- 34. *Ibid* , 1406
- 35. *Ibid* , 163 Cfr. 359.
- 36. *Ibid* , 499.
- 37. *Ibid.*, 330. Cfr. *SNP*, 40
- 38. *SNS*, 104
- 39. *Ibid* , 104-113
- 40. *Ibid* , 114
- 41. *Ibid* , 662
- 42. *Ibid* , 399
- 43. *Ibid* , 345

\* \* \*

