

## EL TIEMPO HISTÓRICO EN GIAMBATTISTA VICO

*Francesco Botturi*



Este estudio resalta la importancia del tema del tiempo en Vico, ubicándolo en el centro de su pensamiento y haciéndolo visible a través de un *análisis de estructura* que hace emerger poco a poco la función constructiva y sistemática en la lógica discursiva del napolitano. Distingue así, a partir del nacimiento del tiempo antropológico, un tiempo de la narración, el ingenioso tiempo de lo verdadero eterno sólo comprensible desde la consideración del «*verum ipsum factum*» como epistemología trascendental, y el tiempo histórico como mediación metafísica, como tiempo de la providencia. Todo ello constituye el corazón de la antropología histórica viquiana.

This paper emphasizes the importance of the notion of time in Vico's thought. It attempts to place it right in the core of his thought and make it clearer through an structural analysis which intends to arise step by step the constructive and systematic function in Vico's discursive logic. In so doing, it proposes to distinguish on the basis of the beginning of anthropological time between both a time in the narration, the sharp witted time related with the everlasting truth, which becomes intelligible solely in terms of the «*verum ipsum factum*»'s thesis, and the historic time, that of Providence, regarded as metaphysical mediation.

### *El nacimiento del tiempo antropológico*

Jamás en toda la obra de Vico<sup>1</sup> ha sido el tiempo objeto de tratamiento temático, y, sin embargo, la importancia del vector temporal para la lógica interna de la filosofía viquiana es evidente. Las «especies de tiempos», los tiempos «oscuro, fabuloso, histórico», el «volver de los tiempos», el «correr en el tiempo» de la historia de todas las naciones, los «tiempos recursivos», son expresiones típicas del léxico viquiano que se encuentran diseminadas a lo largo de la obra mayor y anticipadas, en gran parte, en el precedente *Diritto universale*. Y se trata de fórmulas que sintetizan aspectos absolutamente característicos y significativos de todo el discurso viquiano en sus implicaciones antropológicas y metafísicas. El tema del tiempo, por

tanto, no es del todo secundario en la especulación viquiana, sino que más bien conduce a su centro; y sin embargo no resulta visible si no es mediante un *análisis de estructura*, que haga emerger poco a poco la función constructiva y sistemática en la lógica discursiva de Vico.

En la trama de la narración viquiana la realidad del tiempo puede ser aprehendida sobre todo en su surgir, en el paso de la bestialidad, consecuencia del pecado original, a la primitiva «humanidad» histórica de las gentes. El origen del *tiempo en su significado concreto antropológico* coincide de hecho con el instaurarse de las primeras formas de convivencia según el régimen de la razón poética arcaica suscitada de improviso por la visión del cielo tronante como Júpiter<sup>2</sup>. El temor al dios fulminante inaugura una nueva condición antropológica, en la que cierto orden comienza a estructurar las relaciones del hombre con sus semejantes y con las cosas. Un elemento constitutivo de tal nueva estructura es, precisamente, el tiempo.

En una famosa página de la *Scienza nuova* segunda [1744], la descripción de los gigantes, de los cuales «fue esparcida la tierra tras el diluvio», resuena toda de verbos con los que está descrita la acción de la disipación y de la pérdida de toda medida. Sucede efectivamente una condición de des-origen, por la cual aquellos que serían después los «autores de la humanidad gentil» «debieron disolver los matrimonios y dispersar las familias en los concúbitos inciertos; y, vagando con feroz error por la gran selva de la tierra» debieron aislarse cada vez más hasta terminar «en un estado totalmente bestial y ferino», en un estado *ex lege* caracterizado exactamente por la e-normidad, manifiesta también en la desproporcionada y exagerada corpulencia: «debieron tener -en verdad- un desmedido engrandecimiento de sus carnes y huesos, y crecer vigorosamente robustos y así llegar a ser gigantes»<sup>3</sup>.

Tiene inicio así una condición en la cual prevalecen el *errar instintivo* y la *feroz soledad*, que hacen asemejarse la tierra a la «antiquísima gran selva por la que vagaban con nefando error ferino las feas bestias de Orfeo». Es una condición dominada por la *confusión* y por el *olvido*, que la mitología griega ha consignado en las figuras de Caos y Orco. Se trata de mitos que Vico interpreta, de conformidad con sus cánones hermenéuticos, en clave originariamente antropológica, más que cosmológica. El Caos es, de hecho, el mito de la «confusión de semillas humanas, en el estado de la infame comunión de mujeres», por la ausencia de cualquier «orden de humanidad». Mientras que el Orco representa al ser «oscuro, porque está privado de la luz civil» en parte del «mundo de las naciones»; él es «un monstruo informe que devorase todo, porque los hombres en la infame comunión no tenían formas propias de hombres y eran absorbidos por la nada, ya que debido a la incerteza de las proles no dejaban nada de sí mismos». La disipación instintiva de la relación entre los sexos lleva consigo, en efecto, el «olvido», es decir la cancelación de la identidad humana y de su sobrevivencia en el tiempo, «porque tales hombres no dejaban tras de sí ningún nombre a la posteridad»<sup>4</sup>.

Hay entonces una *estrecha conexión entre orden de las relaciones y experiencia del tiempo*. Se podría decir que, para Vico, la energía instintiva es en sí misma *zeitlos*, sin tiempo, como el inconsciente freudiano. Ella se expande de manera confusa, apropiándose de la alteridad sin distinción real y sin efectiva relación. Mas no teniendo término de proyecto al que dirigirse, la sola pulsión no tiene nada en relación a lo que estructurar la propia duración y, por ello, se pone y se consume en un presente sin perspectiva. Ella vive, en suma, en el olvido de su misma acción, quedando sumida en la pura presencia, sin dilatación en la síntesis de la

memoria. Más consistentemente, dice Vico, el des-orden de la sola pulsión no tiene paternidad, no transfiere por ello su nombre a la descendencia: es, en suma, sin posible metáfora y, por esto, no genera historia.

Al contrario, *el mundo de los hombres* renace a fuerza del refrenamiento de las pasiones que regenera el tiempo. El temor a la divinidad, mitológicamente elaborado por la primitivamente poética, induce la latencia de las pasiones y permite el fluir nuevamente de las primeras formas de razón y de libertad. Las «violentísimas pasiones» de aquellos primeros hombres obtuvieron «modo y medida» gracias al «pensamiento espantoso de una divinidad cualquiera», única en grado de contrastar el desbordamiento sin freno de la pulsión. «De un pensamiento tal -en efecto- debió nacer el conato, el cual es propio de la voluntad humana, para frenar los movimientos impresos en la mente por el cuerpo» y así las violentísimas pasiones llegaron a ser «pasiones humanas» y del conato, «que es propio de la libertad de la mente, [...] salió la luz civil». Efectivamente, «tener en conato» las pasiones, significa «darles otra dirección» a los movimientos de la concupiscencia y así comenzar «a usar la libertad humana»<sup>5</sup>. Más precisamente, significa dar dirección a la pasión misma, esto es, restituírle la función de la relación con el otro, en cuanto referencia real de la acción. En otros términos, queridos por Vico mismo, hace posible la «comunicación» entre los hombres y por tanto la sociedad.

Aquello que es regulado, ante todo, es el *uso de la sexualidad*. El «conato» significa la salida del errático vagar y la inauguración de la estabilidad de las relaciones con las mujeres, y por tanto con la tierra y con los otros hombres. Al dominio de la «libido bestial» corresponde «retener [las mujeres] dentro [de las grutas] en perpetua compañía de su vida» y así «con los primeros concubinatos humanos, es decir, púdicos y religiosos, [tales hombres] dieron comienzo a los matrimonios, mediante los cuales con ciertas mujeres tuvieron ciertos hijos y llegaron a ser ciertos padres». Tal estabilidad se extiende en el *presente de la tierra*, mediante el dominio de los campos, la definición de la propiedad y la custodia de los confines; en el *futuro de la descendencia* mediante la expansión de las familias hasta la constitución de las ciudades; y en el *pasado de las genealogías*, a través de la «religión de las sepulturas»; de tal modo que «al permanecer entonces estables [con ciertas mujeres] durante una larga etapa y con las sepulturas de los antepasados, se encuentren allí fundados y divididos los primeros dominios de la tierra»<sup>6</sup>.

Este es el plexo originario de representaciones y de acciones que constituye lo que según Vico es el «*senso comune*» de las naciones; o sea «tres costumbres humanas [...] eternas y universales», porque por todas partes y por siempre fundamentan el vivir humano y civil. Todas las naciones

«tienen alguna religión, todas contraen matrimonios solemnes, todas sepultan a sus muertos; ni entre las naciones más salvajes y crueles se celebran acciones humanas con más rebuscadas ceremonias ni más consagradas solemnidades que las religiones, los matrimonios y las sepulturas»<sup>7</sup>.

Pero aquí interesa apreciar más precisamente cómo de estos principios «eternos y universales» de la experiencia antropológica se genera el *tiempo histórico*. Ante todo se com-

prende mejor la indisoluble solidaridad que une en un único sentido común sus tres contenidos. Como fundamento está ciertamente la representación mítica del dios presente e incumbente, en la forma de potencia dominadora que infunde con fuerza temor y de la voluntad superior que manifiesta sus deseos. En tal sentido, se trata del dios providente, que interviene en el acontecimiento humano para definir el sentido y el valor de ese acontecimiento. Efectivamente, según la etimología viquiana más veces repetida «Giove» [Júpiter] procede de «Jous», raíz del término latino «Jus», significante del derecho<sup>8</sup>. Pero es justamente esta alteridad activa, la ley del padre, se diría, la que permite la suspensión del flujo de la pasión y la interrupción de la relación confusa con la mujer y con la tierra, con la figura materna se podría decir incluso. A partir de aquí se puede aprehender la estrecha correlación entre otras dos «costumbres» del sentido común. Es la regularización de la pasión, que restituida «humana» desde el despertar inicial de la mente y con un cierto ejercicio de la libertad, hace posible la asunción de la muerte por medio de la práctica de la sepultura. El *Eros* que se pone a distancia de su objeto, en efecto, está en condición de acoger a su contrario, el *Tánatos*, inscribiéndolo en una relación capaz de abrazar lo ausente en el presente. Es así que, según Vico, la práctica de la sepultura lleva implícita en sí la creencia en la inmortalidad del alma, es decir, la afirmación de la prosecución de la identidad del sujeto más allá de la presencia<sup>9</sup>.

Es posible comprender mejor ahora la *implicación temporal de la estructura de la «humanitas»* instaurada según el sentido común. La abolición del tiempo en la condición ferina es depuesta por la manifestación del dios cuya voluntad abraza y regula todo el obrar del hombre. A ello corresponde la liberación en el gigante de la pura inmediatez de su presente y la apertura de par en par de su acción hacia el futuro, a la búsqueda de su conformidad con el querer del dios. Es lo que dice Vico en una de sus muchas formidables síntesis, cuando escribe que

«universalmente el cielo fue observado por todas las naciones gentiles con el aspecto de Júpiter, para recibir de él las leyes mediante sus divinos avisos u órdenes, que creían eran los auspicios; lo que demuestra que todas las naciones han nacido a partir de la convicción de la providencia divina»<sup>10</sup>.

Aquí se encuentra el fundamento de la estructuración temporal de la acción del nuevo régimen de la «humanitas». Abierto al horizonte omnicompreensivo de la justicia, el obrar humano halla permanencia en la relación sexual y en la relación con la tierra, organizando un presente estable; la certeza ética y jurídica del presente se abre al futuro de la generación y a la vez recupera el pasado de las primeras genealogías, por las cuales, como expresa Vico, ha «comenzado la historia»<sup>11</sup>.

### *El tiempo de la narración*

El acontecimiento de la «humanitas» otorga la dimensión temporal al obrar, pero la acción de los padres de las gentes es enteramente interna a la *representación mítica del mundo*, porque ésta constituye la forma según la cual la mente opera en el origen. El «muthos» es, de hecho, el «verdadero hablar» y la «narración verdadera» de la mente primitiva, en el sentido

de que la representación mítica no añade significados a un mundo en otro modo conocido, sin embargo, constituye el mundo humano; no sólo el mito da estructura y sentido al mundo, sino que se los confiere en el modo de la narración histórica. En conclusión, no solamente las «fábulas» fueron el primer vocabulario de las gentes, sino que, como observa la *Scienza nuova* segunda, «las fábulas fueron en sus nacimientos narraciones verdaderas y severas», esto es: «las primeras fábulas fueron historias»<sup>12</sup>.

Para la mente primitiva el *mito es verdadero*, porque conecta los elementos -perceptivos e imaginativos- de la experiencia en una narración donde sale a la luz y toma forma la interacción del hombre con la realidad circunstante. Y el *mito es histórico*, porque la experiencia de la realidad es ante todo la experiencia de la indigencia y de la necesidad de la acción ejecutada para proveerlos en la lucha tanto con el ambiente hostil cuanto con los otros gigantes aún no madurados píos. De este modo, la visión de la mente primitiva no tiene por objeto los eventos físicos del cielo tonante y fulminante, sino que es figuración de Júpiter-que-manda; no es crónica de las luchas de los primeros padres, sino que es narración de Hércules-que-faena. Las «necesidades y utilidades» de la existencia, como Vico mismo expresa, son asumidas así en una lógica poética que las representa dentro de figuras míticas siempre teológicamente significativas. Es precisamente en estas conexiones -aún por clarificar en sus fundamentos- donde está la peculiar concepción viquiana del mito, a saber, en la convergencia de la dimensión teológica y de esa dimensión política. El mito, en suma, es la *fórmula primitiva y originaria de la teología poética*. Los padres de las primeras familias, repite constantemente Vico a partir del *Diritto universale*, fueron a la vez poetas, teólogos y políticos, es decir «poetas teólogos» que «se enseñaron a sí mismos una teología civil»<sup>13</sup>. El mito recoge y unifica las condiciones de la necesidad y del interés en el arquetipo divino o heroico, constituyéndose así como lugar de síntesis de las experiencias y, a la vez, como lugar de su comunicación social y de su referencia normativa.

El que la narración mítica, entonces, sea una con la conformación de la experiencia, permite explicar posteriormente la dimensión temporal de la historicidad viquiana. Está claro, ante todo, que en la producción y en la reproducción del mito está presente un *efecto catártico*, del que Vico no habla nunca directamente, pero que está implícito en el contexto de su epistemología de lo poético. Y en el mito, efectivamente, la pasión regulada por la razón llega a la palabra; más bien, el mito es la misma decibilidad de la pasión, en cuanto orientada por la razón. Eso en realidad es, como se decía, la representación de la relación entre el arquetipo divino regulador y los contenidos utilitarios -alimenticios, sexuales, fabriles, bélicos: piénsese en las divinidades del panteón greco-romano a las que Vico hace continua referencia-, típicos objetos de las pasiones humanas. Mas, precisamente, en tal puesta en escena, la mente ejercita su relativo dominio y la pasión, según la enseñanza aristotélica de la *Poética*, resulta purificada en su mismo ser representada<sup>14</sup>.

La objetivación mítica de la pasión abre el espacio para la *identidad del sujeto*, no trastornado ya por el flujo de sus emociones. También para Vico se puede decir que la identidad del sujeto se anuncia como «identidad narrativa», en sentido fuerte, por el cual la identidad no simplemente se narra, sino que más bien se constituye a sí misma en el narrar y como narración. No deja de ser significativo que Vico haga derivar la etimología del término «persona» no tanto

de «*personare*, que significa resonar por todas partes» propio de la máscara teatral, cuanto más bien «de *personari*, verbo que conjeturamos que ha significado *vestir pieles de fieras* (lo que no era lícito más que para los héroes)», es decir, de aquellos animales contra los cuales los héroes realizaron los primeros combates para defenderse a sí mismos y a sus familias. De hecho, observa Vico, «los poetas visten a los héroes con tales pieles y, sobre todo, a Hércules con aquella del león»<sup>15</sup>. Ser «personaje» no es, por tanto, algo que sobreviene del teatro a la vida, sino que es algo en la existencia misma, en la concreción de la experiencia de la necesidad y de la lucha, donde se formula narrativamente la identidad de los sujetos. Viene la vida, en la mentalidad barroca de Vico, a coincidir con el «teatro del mundo».

Si unificamos los dos aspectos de la narración mítica viquiana que hemos recordado, aquél catártico y ese otro identificador, se pone en evidencia, una vez más, la dimensión temporal. Por ímpetu de la catarsis, la identidad puede dilatarse en una figura narrativa y puede distenderse en una vicisitud mítica temporalmente organizada, dotada de un principio y un fin, capaz de recapitularse en un poderoso sentido distributivo en todas las fases de la acción narrada. La *narración con-figura en el presente* la unidad de sentido que liga los elementos de experiencia representados; pero la narración, en cuanto enraizada en la experiencia transcurrida de los padres, *re-figura el pasado de los sucesos* y, en cuanto ordena la perspectiva del obrar, la narración *pre-figura el futuro*<sup>16</sup>. Se trata, por ello, de un tiempo arquetípico, que dota de síntesis temporal al obrar de los padres de las familias, cuyos gestos tienen por ello esa solemnidad ritual que Vico reconoce al antiguo obrar público, es decir, a aquel «*serioso poema* que fue el derecho arcaico.

### *El ingenioso tiempo de lo verdadero eterno*

Es evidente, por todo ello, que la concepción viquiana de la «*mythologia historica*» primitiva representa una transgresión de la distinción aristotélica entre poesía e historia. En su origen, la narración histórica es poética y la poesía es relato histórico. Esto corresponde a la estrategia discursiva viquiana, que tiende a establecer una *nueva relación entre universal y particular*. La distinción aristotélica, en efecto, juega con la mayor universalidad de la poesía, que la acerca a la filosofía<sup>17</sup>. Pero Vico está interesado en descubrir propiamente en lo particular empírico de la acción histórica concreta la dimensión del universal, a buscar por tanto el universal poético *en el interior* de la singular acción histórica en cuanto es precisamente acción narrada. De aquí su subversión de la tradición epistemológica aristotélica, con la que afirma la identidad originaria de la expresión poética y la narración histórica (de la cual directamente derivaría por «reflexión» posterior el saber metafísico y científico, es decir, el conocimiento epistémico).

Ello resulta plenamente comprensible en correspondencia con la concepción antropológica y epistemológica de Vico, impresa a una esencial, bien que no extenuante, temporalización de la subjetividad.

Desde sus primeros escritos, Vico otorga la llave de su antropología a la *triple facultad de la memoria, la fantasía y el ingenio*; o, más precisamente, la pone en la unificación de memoria y fantasía en la facultad del ingenio. Desde la primera de las *Orationes*, Vico retoma las líneas de la antropología humanista, trenzada profundamente con la tradición aristotélica y

escolástica, que exalta las admirables capacidades del ánimo humano, aquella «divina quaedam vis cogitandi», capaz de muchas y diversas funciones, que es «facultas [...] percipiendi, [...] componendi secernendique», además de capacidad «ratiocinandi». Pero que expresa su fuerza de conexión inventiva de manera peculiar en la fantasía, cuya productividad tiene la máxima semejanza con el crear divino: «Vis vero illa rerum imagines conformandi, quae dicitur phantasia, dum novas formas gignit et procreat, divinitatem profecto originis asserit et confirmat». Esta facultad es efectivamente la que produce las formas de la cultura y, en particular, aquellas que el Vico de la madurez identificará como pilares del mundo humano:

«Haec finxit maiorum minorunque gentium deos, haec finxit heroas, haec rerum formas modo vertit, modo componit, modo secernit; haec res maxime remotissimas ob oculos ponit, dissitas complectitur, inaccessas superat, abstrusas aperit per invias viam munit»<sup>18</sup>.

La fantasía, a su vez, opera en estrecha conexión con la «memoria», que es un «copiosissimus rerum ac verborum in mente humana thesaurus»<sup>19</sup>, del que la fantasía toma los contenidos de su operar.

Desde la primera Oración, por tanto, la gnoseología viquiana se orienta, en sintonía con la tradición humanista, hacia la valorización de la sensibilidad en conexión con la capacidad de la síntesis memorativa y la de la invención fantástica, como potencias que tienen algo de divino, tanto por su espontaneidad cuanto por su creatividad: «animus suus cuique veluti deus [...]. Videre, audire, invenire, componere, inferre, reminisci, divina»<sup>20</sup>.

Pero es con el *De ratione* y con el *De antiquissima* que la doctrina humanista de las facultades llega a ser cimiento de la pedagogía y de la epistemología viquianas. En el *De ratione* el primado antropológico de la capacidad imaginativa dicta, en sentido anticartesiano, las etapas programáticas de la instrucción; mientras que en el *De antiquissima*, como deberemos volver a ver, tal primado da espesor antropológico a la doctrina de lo verdadero. En estos escritos, aquello que da nuevo vigor a la gnoseología viquiana es la continuación de la *figura del ingenio*, peculiar legado de la tradición humanístico-barroca<sup>21</sup>. El ingenio identifica la capacidad mental de relación entre las cosas diversas según el criterio de la semejanza. Como afirma el *De ratione*, es aquella facultad «ut in rebus longe dissitis ac diversis similes videant [los hombres, en general] rationes»; capacidad, añade enseguida Vico, y no casualmente, que «omnis acutae ornataeque dicendi formae fons et caput existimatur», siguiendo el lenguaje manifestativo propio en la medida de su energía relacional entre significados. A su vez, el *De antiquissima* no sólo remacha que el «ingenium» es aquello por lo que «homo est capax contemplandi ac faciendi similia», sino que explicita también que está en la *raíz del operar humano en cuanto humano* en todas sus formas: «'ingenium' et 'natura' Latinis idem: an quia humanum ingenium natura hominis sit». Por esto, la definición viquiana del pensamiento humano como tal, frente al «intelligere» que es propio de Dios, es justamente el «cogitare», un progresivo y nunca completo «rerum elementa componere», una «elementorum collectio», que -escribe Vico- se dice en italiano «pensare et andar raccogliendo»<sup>22</sup>.

La recuperación de la facultad del ingenio tiene un doble determinado efecto en la gnoseología viquiana. Ante todo, la nueva trinidad antropológica de memoria, fantasía e ingenio refuerza la *unidad de las funciones*, consolidándola en una nueva circularidad productiva. Si el ingenio descubre, la memoria retiene y la fantasía reelabora, es también verdad que el ingenio a su vez trabaja sobre la base del patrimonio ya adquirido por la memoria, gracias a la cual busca siempre nuevas semejanzas, para entregar en depósito a la obra de la fantasía creadora. En este sentido, en un pasaje de la *Scienza nuova* segunda se dice que «la fantasía no es más que aumento de reminiscencias, y el ingenio no es más que labor en torno a las cosas que se recuerdan»<sup>23</sup>. Resulta fácil observar que tal unidad circular de las primarias funciones cognoscitivas tiene un *básico significado temporal*. La temporalidad, en efecto, es obviamente algo ínsito en estas estructuras elementales del conocimiento, en las cuales el ingenio despliega el rol de unificación, en el presente, de la semejanza, tanto del pasado de la memoria como del futuro de la fantasía. El ingenio trabaja así en el interior de una distensión temporal de la mente, donde su intuición relacionante no es ya una visión ahistórica, sino que es parte esencial del tejido temporal de la experiencia.

Pero, una segunda y complementaria aportación es ofrecida por la doctrina del ingenio a la gnoseología de Vico y, a través de ella, a su antropológica histórica. El ingenio no sólo es, de hecho, invención de lo nuevo, sino que es también *conocimiento de lo verdadero*. En la operación ingeniosa, que está siempre radicada en la realidad de la experiencia, aparece la verdad de las cosas, no sólo en sentido empírico, sino también en su implicación metafísica: el mismo ingenio, al realzar el símil efectual, abre la mente al recogimiento de lo verdadero eterno. Ya la primera Oración tiene un pasaje revelador, cuando en el contexto de su exaltación de la capacidad compositiva de la mente, se pregunta, en la línea espiritual del platonismo agustiniano, qué sentido tendría que la mente estuviese en grado de valorar con una sola ojeada la belleza o la fealdad de un cuerpo. Mirando a los «*humani corporis membra*», efectivamente, «*ea inter se componimus et ordinamus, omniumque commensum aptitudinemque conspiciamus, et quid congruat, quid alienum sit, quid desit aut superet animadvertimus*»<sup>24</sup>. De modo análogo, en el *De antiquissima*, Vico escribirá que «*ingenii est videre rerum commensus, quid aptum sit, quid deceat, pulchrum et turpe*»<sup>25</sup>. El ingenio, en suma, no es mero registro empírico de relaciones y correspondencias, sino que es visión de una razón -el platónico término viquiano es «*idea*»- que está en el fundamento de ellas. Se trata, en última instancia, de una *medida de perfección*, de la que el ingenio es espontáneamente capaz y que implica en la concepción viquiana la afirmación de una *relación trascendental de la mente con lo absoluto*. Como dice un importante pasaje del *De antiquissima*, de clara entonación malebranchiana, la mente del hombre está siempre constitutivamente vuelta hacia Dios, es decir, a un sentido de la perfección que es criterio de juicio y de principio de valoración experiencial. «*In ipsis erroribus -escribe Vico- Deum aspectu non amittimus nostro: nam falsum sub veri specie, mala sub bonorum simulacris amplectimur: finita videmus, nos finitos sentimus; sed id ipsum est, quod infinitum cogitamus [...]*»; por ello también «*prava ut recta, multa ut unum, alia ut idem, inquieta ut quieta cernimus*», mas, puesto que ni lo recto ni lo uno ni lo idéntico ni lo quieto existen en la naturaleza, se necesita aún concluir que los hombres en sus mismas aproximativas representaciones de las cosas tengan una cierta visión del absoluto, «*homines [...] in his ipsis imitamentis Deum Opt. Max. intueri*»<sup>26</sup>.

Antes de la gran elaboración de su lógica poética, Vico sigue ya una orientación gnoseológica y antropológica muy significativa para delinear las estructuras de la experiencia temporal. Hemos visto, sobre todo, que la naturaleza compositiva de la mente opera a partir del nivel del conocimiento sensible, que con la organización imaginativa de la experiencia da forma al mundo humano y lo estructura según el radiado temporal del círculo de ingenio, memoria y fantasía. Ahora la doctrina del ingenio añade algo que constituye el corazón de la antropología histórica viquiana, el principio mismo de la concepción viquiana del tiempo histórico.

Efectivamente, mientras por una parte el ingenio constituye el punto cardinal de la experiencia del tiempo, por otra, comunica con la profundidad metafísica del acaecer histórico. La importancia de la teoría viquiana del ingenio está en su fundamental y delicada *conjugación de imaginación sensible y de verdad eterna*, de donde tiene origen toda visión histórica y que se halla como fundamento del significado del tiempo. De modo más general, es la epistemología viquiana que regula el paso de la génesis subjetiva del tiempo a la temporalidad objetiva de la historia, en la cual el sujeto productor del tiempo se encuentra paradójicamente incluido en un orden histórico que lo excede y lo determina. La complejidad y profundidad del discurso viquiano sobre el tiempo se recrea en esta *articulación de subjetividad constituyente y de historicidad constituida*, en donde la «metafísica de la mente» muestra su ambivalencia de ejercicio subjetivo activo por parte de la mente que se relaciona con lo verdadero eterno (genitivo subjetivo) y, a la vez, de determinación objetiva pasiva de la misma mente finita del hombre en los confrontamientos con el fundamento metafísico que la constituye (genitivo objetivo). Resulta, entonces así, que la «ciencia nueva» es el saber de la capacidad productora de historia por parte del sujeto y es el supremo esfuerzo especulativo para conocer qué condiciones intrascendibles vive el hombre como ser histórico. Pero para comprender esta estructura última del discurso viquiano es necesario profundizar bajo el perfil transcendental en su epistemología, a partir de la cual resulta únicamente posible aprehender completamente en su significado su filosofía del tiempo histórico.

### *El «verum ipsum factum» como epistemología transcendental*

La doctrina viquiana del ingenio es el lado antropológico de la doctrina epistemológica del «verum factum». Desde el comienzo del *Liber Metaphysicus* se muestra que la naturaleza del pensamiento humano es cognoscible sobre el *fondo de una analogía metafísica*, que tiene en Dios su *princeps analogatum*. Escribe Vico que «in Deo esse primum verum» y que, en cuanto Dios es el «primus Factor», «omnia elementa rerum legit, cum extima, tum intima, quia continet et disponit». Ahora, el conocimiento humano es similar a aquel divino, según una triple analogía. Mientras Dios es lo verdadero, el hombre es sólo partícipe de la verdad, «particeps [...] rationis, non compos»; mientras Dios genera en sí el Verbo y crea todos los elementos de las cosas, el hombre produce sólo algunas de ellas; en fin, mientras Dios contiene en sí todos los elementos de la realidad, y por tanto el suyo es verdaderamente «intelligere» como «interlegere», el hombre -como ya sabemos- puede componer sólo algunos elementos y por ello puede solamente con propiedad «co-gitare». En síntesis, Vico ejemplifica la diferencia entre

el conocimiento divino y el humano con la analogía del sólido y de la figura plana: lo verdadero divino es como una «imago rerum solida», como una estatua, mientras que lo verdadero humano es como un «monograma, seu imago plana», como una pintura. El conocimiento que Dios tiene de las cosas es, en efecto, idénticamente su producción («dum cognoscit, disponit ac gignit») y por tanto es su posesión integral; el del hombre, en cambio, es sólo composición productiva («dum novit, componit item ac facit») y por tanto posesión relativa y parcial<sup>27</sup>.

La identidad-diferencia con el saber divino cualifica, entonces, esencialmente el «*verum factum*» viquiano, en el sentido de que define su doble carácter de posesión y de aproximación, de visión metafísica y de composición epistemológica; es decir, ello ni es pura contemplación, ni es pura producción; decir que hay equivalencia de «vero» y de «fatto» no significa que la producción de lo verdadero sea pura exhibición de una verdad poseída, pero tampoco, sin embargo, que lo verdadero sea simplemente aquello que es producido por el hombre. Antes bien, la producción es manifestación en la medida humana de lo mismo verdadero divino, porque raigalmente el conocimiento humano es participación del divino<sup>28</sup>.

La confirmación de que el estatuto del conocimiento humano es tal, viene dada por la *doctrina de los «genera» o «formae» o «ideae»*, que funda y acompaña la epistemología del «*verum factum*». A esta doctrina están dedicados el segundo y el tercero de los capítulos del *De antiquissima*, «De generibus sive de ideis» y «De caussis». Pero ya lo esencial está dicho en la primera página de la pequeña obra, donde la «scientia» es definida «*cognitio generis, seu modi, quo res fiat, et qua, dum mens cognoscit modum, quia elementa componit, res faciat*», y donde con evidencia la teoría del «genus» está conectada al «componere» y al «facere»<sup>29</sup>.

El segundo capítulo precisa que dichos géneros han de entenderse como «*formae metaphysicae*», es decir, como formas «*non amplitudine, sed perfectione infinitae*», que en cuanto tales son en Dios, «*in uno Deo esse*». Estas formas, entonces, son el *principio de perfección de las cosas* que son *producidas imperfectamente en el tiempo* y por esto son causa ejemplar de las formas empíricas, puesto que «*formae physicae ex formis metaphysicis formatae*». Resulta elocuente el ejemplo con el que inmediatamente Vico ilustra la teoría. Las formas metafísicas son concebidas como la forma de la vasija («*formae plastae*»), que es idea perfecta en sí y principio de la perfección relativa de la manufactura; que es, por esto, inmanente, pero también siempre trascendente a causa de su perfección y, por ello, infinitamente disponible a recibir ulteriores participaciones: «*plastae enim forma, dum ad eam quid formatur manet idem, et semper formato perfectior*». Por eso tal forma es distinta de una mera forma física (según la idea aristotélica, como interpreta Vico) que deja totalmente inmanente a la cosa y no supera la contingencia; como es el caso de la «*forma seminis*», que implica en el devenir de la semilla misma, «*demutatur ac perficitur magis*»<sup>30</sup>. Está claro que las «*ideae*» viquianas tienen una función de mediación entre el mundo divino y el mundo humano. Como el alma ficiniana, el «*genus*» es un *pórtico bifronte, situado en el confín entre la eternidad y el tiempo*, como principio de participación en la perfección inmóvil de la una por parte de la imperfección móvil de la otra; y, por tanto, como modo de comunicación de la verdad divina a la mente humana.

Este implante epistemológico y metafísico provee a Vico de un dúctil modelo para intentar reconducir el universo del conocimiento humano a la unidad. La contraposición, tan

subrayada por las exégesis viquianas, entre matemática y física, en cuanto, conforme al criterio del «*verum factum*», la una sería diferente de la otra, no parece apropiada. No porque deba olvidarse la distinción, sino porque el «*verum factum*» es un paradigma epistemológico que no excluye a los saberes, sino que los comprende de nuevo a todos según una jerarquía. Lo esencial, al caso, es la referencia de la productividad del «*facere*» a un «*genus*». Ahora, las matemáticas son consideradas un saber ejemplar, porque en ellas el género es dado *a priori*: el punto y el uno son ideas innatas, de las que la mente puede sacar deductivamente la ciencia geométrica y la aritmética. Por ello resulta que el punto y el uno tienen valor meta-matemático, mientras que las ciencias matemáticas consisten en el pro-ducto que la operación mental, el «*facere*», saca a partir de ellos. De hecho, el uno, «*quod non est numerus, numerum gignit*» y el punto, «*quod non est extensum, parit extentionem*». Pero, si el uno y el punto no son, como tales, producto de ciencia, entonces son realidades ideales metafísicas y Vico puede decir que la aritmética y la geometría traen «*ex metaphysica*» sus «*virtutes*» (la «*virtus numeri*» y la «*virtus extendendi*») y que, en general, la metafísica es «*omnis veri fons, et unde in alias scientias omnes derivatur*»<sup>31</sup>.

Pero también los saberes que no gozan del apriorismo de las matemáticas están incluidos en este modelo epistemológico. Esto está en grado de explicar, según Vico, también el estatuto de los saberes que no proceden deductivamente, pero que van a la búsqueda del «*genus*» en el cual fondear sus conocimientos. Eso hacen las «*scientiae minus certae*», como la física, que a través del experimento hace algo parecido a la naturaleza, es decir, imita con ello a la idea; así la mecánica; así también la moral mediante la experiencia. A su vez, las «*artes*» se disponen jerárquicamente según la mayor o menor posesión de los «*genera seu modos, quibus res fiunt*». Se tendrán entonces las «*artes, quae imitatione constat*», cuales son la pintura, la escultura, la arquitectura, la poesía, que trabajan sobre un «*archetypus*»; o bien las «*artes coniecturales*», cuales son la oratoria, la política y la medicina, que no teniendo «*prototypi*» de referencia son las próximas a lo particular y las menos garantes en la verdad de lo universal<sup>32</sup>.

Por consiguiente, no es decisivo el procedimiento deductivo o inductivo, sino la cohesión en el único modelo del momento participativo y contemplativo, fundado en el conocimiento de la «*idea*», y del momento operativo y productivo realizado por el «*facere*». Como dice explícitamente el *Liber metaphysicus*, cuando, tras haber remachado afirmativamente que las verdades humanas son ante todo aquellas cuyos elementos «*nosmet nobis fingamus, intra nos contineamus, in infinitum per postulata producimus*», afirma que, cuando juntamos tales elementos, «*vera, quae componendo cognoscimus, faciamus; et ob haec omnia genus seu formam, qua facimus, teneamus*»<sup>33</sup>; o sea, confirma la correlación indisoluble entre el conocimiento mediante el operar compositivo y la posesión del género metafísico.

De este modo se hace comprensible la afirmación viquiana según la cual «*dum mens colligit eius veri elementa, quod contemplatur, fieri non potest quin faciat vera, quae cognoscit*»<sup>34</sup>; afirmación que resultaría contradictoria si se afirmase al dictado de que lo verdadero es a la vez contemplado y hecho. La coherencia está en cambio preservada por el atento calibrado de los términos. Se sabe que la voz «*verum*» es empleada en singular («*veri elementa*») y en plural («*elementa vera*»): en cuanto considerado en su género, lo verdadero es singular y objeto de «*contemplatio*»; en cuanto, a su vez, es considerado en su multiplicidad derivada de sus elementos, lo verdadero es en plural y es objeto de la «*cogitatio*», o sea del «*facere*» de la mente

que consiste en la «elementorum collectio». Vista desde arriba, esta epistemología afirma, entonces, que lo verdadero tiene su estancia originaria en la unidad metatemporal de la «idea» (que a su vez está «en Dios»), en la cual puede ser sólo contemplada; pero se asevera también que tal contemplación es lograda o expresada siempre a través del «hacer» de la mente, que busca inductivamente o despliega deductivamente en la multiplicidad temporal lo verdadero de lo que es capaz.

La posterior poética viquiana puede ser considerada, desde el punto de vista epistemológico, una extensión del modelo propuesto en el *De antiquissima*, a través de una reelaboración especulativa de la función del ingenio. La *teoría de los «géneros fantásticos»*, en la que culmina la poética, no por simple ocurrencia reclama también en la dicción la filosofía de las formas metafísicas. El «carácter poético» puede ser considerado fundamentalmente una continuación de la primera epistemología viquiana dentro de una inédita reflexión sobre el conocimiento sensible. El «universal fantástico» expresa realmente la universalidad de la que es capaz la mente, aún encerrada dentro del horizonte del conocimiento sensitivo-imaginativo, por obra del ingenio, que mediante la aprehensión de las semejanzas se eleva inductivamente hacia la razón común que las unifica. Hay, por tanto, un «facere» de la mente poética que consiste en la «imitación», donde la fantasía no reproduce del todo la realidad sensible, pero le da forma según una «idea óptima» de las cosas, en donde brilla una perfección que trasciende la factividad experiencial misma. La mente humana, dice un significativo y sintético pasaje de la Oración de 1732 *De mente heroica*, «suapte natura fertur ad uniforme», es decir, «ad ideam optimam, atque ob id ipsum verissimam», tomada «in divinis ideis, quantum menti finitae fas est»<sup>35</sup>.

También en este caso la forma metafísica que viene simbólicamente manifestada no es un universal lógico sino una idea singular e infinita de perfección. Y en concreto, un personaje mito-poético, dios o héroe, que tiene valor arquetípico y regulativo, ejemplar narrativo válido para una infinidad de situaciones históricas.

En la unidad de la epistemología del «*verum ipsum factum*» y de las formas poéticas, la transcendentalidad viquiana se sustrae al formalismo y asume una peculiar connotación material. La misma transcendentalidad que desde el punto de vista estructural opera como producción de lo verdadero, desde el punto de vista genético es siempre mito-poética y, por tanto, comporta siempre los contenidos narrativos. Tenemos, en fin, los contenidos que son universalmente fáciles de encontrar, según Vico, en cuanto figuras mitológicas en todas las culturas, que recogidas vendrían a constituir un «diccionario de las voces, por así decir, mentales común a todas las naciones»<sup>36</sup> y que giran en torno a los valores del «sentido común». De esta manera, en *el sentido común* viene a resumirse, en clave antropológica la *compleja construcción transcendental viquiana*. Ello, efectivamente, define el conjunto de los criterios intrascendibles según los cuales toma forma la historicidad: providencia, matrimonios solemnes y sepulturas identifican un *ethos* elemental, compatible con todas las constelaciones histórico-sociales, en cuyos ámbitos primarios de la experiencia (relación sexual, parentesco, propiedad, etc.) son reguladas en base a producciones mito-poéticas, o sea, universales fantásticos, que tienen el valor en general de afirmación teológico-metafísica y de norma ético-jurídica.

Hallamos de nuevo así la triple función de los «poetas teólogos políticos» de los orígenes, que Vico considera cual *código genético de la vicisitud histórica*, que también en la evolución de las formas es condición de posibilidad inmodificable del acaecer histórico mismo. El «curso» histórico de las naciones, efectivamente, no puede ocurrir si no es dentro del álveo de estas relaciones fundamentales, verdadera y real circunscisión de creatividad poética, de institucionalización ético-jurídica y de afirmación religiosa del fundamento del sentido y de la justicia. Hasta tal punto esto es verdad para Vico que la evolución del régimen de la mente, desde aquél poético de la «sabiduría vulgar» hasta ese otro de la intelectualidad refleja y crítica de la «sabiduría profunda», no puede desmentir el valor fontanal y normativo de la estructura genética originaria, sino que sólo puede dislocar diversamente las funciones, imponer el declive de la «humanitas» misma y el hundimiento en la sub-humanidad ferina, o bien el cese mismo de la historia. No es posible, en fin, dejar el argumento de la doctrina trascendental viquiana sin poner en evidencia dos implicaciones esenciales suyas para la definición del acontecer histórico. Como primera cosa hay que observar que la lógica trascendental del discurso viquiano no se afirma al nivel de la relación de la mente con los géneros. Ya se decía con Vico que éstos están «en Dios», en quien todas las formas están comprendidas y trascendidas. Lo «verdadero eterno», como Vico lo llama, es por el contrario *en sí mismo in-forme*. El «primum verum», de hecho, es «caussarum [formarum] comprehensio, qua continentur omnia genera, seu omnes formae» y es por tanto «infinítum» y «spirituale». Lo primero verdadero es por tanto meta-genérico o meta-ideal, mas en cuanto es trascendente a cada forma no es identificable con ninguna de ellas a pesar de que sea expresado por alguna: »*metaphysicum verum, illustre est, nullo fine concluditur, nulla forma discernitur; quia est infinitum omnium formarum principium*»; y, aún: »*metaphysica [...] vera illustrata sunt, quia nullo fine concludi, nulla re formata distingui possunt*»<sup>37</sup>. Esencial al trascendentalismo viquiano es, en consecuencia, la apertura estructural de la mente a lo metafísico divino no sólo a través de las «ideas», sino también por vía negativa a través de su capacidad excedente de todo universal, según aquella «propiedad de la mente - que Vico reclama más veces- de ser indefinida»<sup>38</sup>.

En el otro extremo, y es la segunda observación, está la *crítica al concienialismo cartesiano* -al menos como lo interpretaba Vico- a fuerza del criterio del «*verum factum*», que impide pensar que «*nostra clara ac distincta mentis idea*» pueda ser «*mentis ipsius criterium*». O sea, de la mente no puede darse ciencia, y ésta no puede estar, a su vez, a la base de toda otra ciencia, como pretenden los cartesianos, porque la mente no es objeto posible de producción veritativa. A ella, sujeto del «*verum factum*», no se aplica el manifestarse operativo de la verdad. «*Dum se mens cognoscit -escribe Vico en el *De antiquissima-*, non facit, et quia non facit, nescit genus seu modum, quo se cognoscit*»<sup>39</sup>. La autoconciencia, parece decir Vico, es un conocerse sin ciencia posible, porque de la mente no se manifiesta «genus» alguno. Ella se sabe, pero sin poderse poseer en la verdad, siendo más bien sólo poseída<sup>40</sup>.

La epistemología viquiana, entonces, no afirma sólo la productividad de la mente y su relación con el mundo metafísico, como capacidad de renovar lo verdadero; ella incluye también una apertura indeterminada y siempre excedente a cada objetivación cognoscitiva, que mantiene disponible la mente a la fuente trascendente y siempre nueva de todo sentido, verdad y norma. Es entonces esta última apertura trascendental la que define el estatuto de la mente,

como término inobjetivable de relación con lo verdadero trascendente e in-forme. Por eso, en última instancia, de la mente como tal no hay ciencia, mientras que su operar se resalta sobre el fondo de la relación metafísica, rayo de luz que determina antes de cualquier toma de conciencia. En este sentido se debe decir que la historicidad viquiana está contenida entre los *extremos de lo Verdadero trascendente, la forma, y de la mente excedente, la conciencia*, que delimitan el horizonte último de la trascendentalidad viquiana y de su «metafísica de la mente», de cuya ambivalencia activa-pasiva tenemos aquí confirmación: la productividad activa de la mente está inscrita pasivamente en el horizonte inobjetivable de la trascendencia de lo Verdadero y de la inmanencia de sí<sup>41</sup>.

### *El tiempo histórico como mediación metafísica: necesidad, libertad y providencia*

Sólo en este punto es posible tratar de captar el significado completo de la problemática histórico-temporal de la cual está entretejida la investigación viquiana de la «ciencia nueva». El tiempo antropológico, se ha visto, nace con la «humanitas», pero ésta es ejercicio productivo y metafísico de la estructura trascendental de la mente. La actividad de la mente es, por tanto, la llave fundamental para interpretar el estructurarse histórico del tiempo.

Una cuestión guía la investigación viquiana sobre la historia de las naciones: cómo es posible que las sociedades humanas se conserven a pesar de su maldad. En otros términos, cómo sucede que la «humanitas» prevalezca en las confrontaciones de lo desconocido, siempre inminentes, de la violencia ferina de las pasiones. Y dado que al principio de todo es la luz metafísica la que ilumina la mente de los hombres, la «ciencia nueva» consiste en delinear las condiciones últimas de posibilidades y modalidades permanentes de esta iluminación, y, por tanto, en definir el máximo intrascendible de proximidad y de lejanía de tal principio, por parte de la situación humana histórica, más allá de la cual la historia no sería ya tal, bien porque se identificaría con el principio metahistórico o bien porque, sustraída a su influjo, quedaría disuelta en la bestialidad.

Ahora, *el tiempo es el efecto de la mediación* con la que se actúa en la participación del obrar humano en lo Verdadero eterno y toma cuerpo con el acaecer de lo único Verdadero y Justo en las múltiples condiciones sociales de las «necesidades y utilidades» humanas. Ello, por tanto, es a la vez *lugar de la comunicación y lugar de la diferencia metafísica* entre lo Verdadero divino y lo verdadero operado por el hombre.

Esta concepción es del todo conforme con el pensamiento profundo de la epistemología viquiana, en la que -como se ha visto- el «factum» es desarrollo discursivo y aproximativo del «verum» fundado en la unidad perfectamente asumida de la trascendencia divina<sup>42</sup>. Transferido al ámbito del actuar humano, este modelo sugiere la idea del *tiempo como desarrollo narrativo de lo Verdadero* dentro de las concretas condiciones existenciales y sociales. A través de la ingeniosa mitopoesis los padres de las gentes hacen acaecer el mundo histórico aislado de la temporalidad de su mismo actuar narrativo, a través de cuyas figuras simbólicas lo Verdadero y lo Justo son comunicados al mundo.

Es posible comprender entonces el significado no meramente literario sino especulativo de las diversas formas semánticas con que aparece la idea del tiempo en el texto viquiano. Por

una parte, de hecho, del tiempo histórico se habla en plural, por otra, el tiempo parece tener el significado unívoco de vector del unitario diseño de la historia. Abundan, sobre lo dicho, las fórmulas viquianas en las que del tiempo parece poderse hablar sólo según la multiplicidad de las condiciones sociales, institucionales, lingüísticas que caracterizan las diversas épocas históricas. Es la terminología de las «épocas de los tiempos», del «volver de los tiempos» de las «especies de tiempos», con particular referencia a los tres «tiempos del mundo», el «oscuro», el «fabuloso», hechos de «tiempos bárbaros», «heroicos» y «supersticiosos»; y el tiempo «humano», constituido a su vez de «tiempos más humanos», «de ideas más esclarecidas» y «tiempos de las ideas humanas totalmente desplegadas»<sup>43</sup>.

Se impone a la atención, por otra parte, la semántica de la unidad del tiempo, en cuanto curso uniforme que cumplen las naciones, que si bien son diferentes entre sí, realizan perennemente una misma historia ideal.

«El curso uniforme que recorren todas las naciones», de hecho, parece manifestar a Vico «el diseño de una historia ideal eterna, sobre la cual corren en el tiempo las historias de todas las naciones», historia ideal que puede ser denominada también «de las leyes eternas, sobre las cuales transcurren los hechos de todas las naciones, en sus orígenes, progresos, estados, decadencias y fines, incluso si ocurriese -añade Vico- (lo que es ciertamente falso) que en la eternidad de los tiempos, periódicamente, nacieran mundos infinitos»<sup>44</sup>.

Característica del pensamiento de Vico es el cuidado en confirmar constantemente este *doble aspecto, uno y múltiple, del tiempo histórico*. Cuidado que se expresa en la atención erudita a la cronología, de lo que es testimonio conspicuo la «Tabla cronológica», que, añadida a la *Scienza Nuova* de 1744, trata de alguna manera de confirmar el valor del esquema de las tres edades de los dioses, de los héroes y de los hombres; que se corresponden con las «tres especies de lenguas», la muda de los gestos, la de las imágenes poéticas y la que expresa conceptos mediante un código convencional; y por tanto, con las «tres especies de naturalezas civiles», de costumbres, de formas de gobierno, de jurisprudencias, etc.<sup>45</sup>. Cuidado que se expresa, también en subrayar repetidamente que la novedad de la «ciencia» de la historia y de su «arte crítica» consiste precisamente en demostrar la unicidad esencial del «curso» de las naciones, la existencia de una «constante perpetua ordenada sucesión de cosas humanas civiles», o sea, de un «orden de las cosas humanas» o de una «historia de los órdenes» que posee una necesidad que se impone al mismo actor humano<sup>46</sup>.

¿En qué sentido, entonces, *el tiempo histórico es uno y múltiple, idéntico y diferente*? El principio de la diferencia está en la concreción empírica de todo lo que Vico recoge dentro del binomio de las «necesidades y utilidades», que provoca la respuesta voluntaria e intencional de la acción y de la representación humanas. La crítica que Vico dirige a la «vanidad de los doctos» y a la «vanidad de las naciones», que todo cuanto son o cuanto han logrado siempre haber sido, consiste exactamente en reprochar la ignorancia del principio de la diferencia temporal, o sea, la variedad de las modalidades históricas según las cuales son afrontadas las necesidades y los intereses propios de la condición humana. Es, por ello, la «filología» el

instrumento indispensable de la metodología viquiana para conocer la determinación de la historia; ella, de hecho, «observa la autoridad del arbitrio humano, de donde procede la conciencia de lo cierto»<sup>47</sup>, por ello conoce el producto de la acción voluntaria del hombre dentro de las condiciones concretas de su operar.

El principio de la identidad, en cambio, es la relación metafísica de la mente, que rige e incluye todas sus modificaciones empíricamente determinadas. Según la síntesis antropológica que propone un pasaje de la *Scienza Nuova* segunda, el hombre no es otra cosa «propiamente, que mente, cuerpo y habla, y el habla está situada en medio de la mente y el cuerpo»<sup>48</sup>. La palabra ingeniosa media, por ello, entre la experiencia corpórea de las «necesidades y utilidades», ámbito de la pasión y de la sagacidad racional inmersa en el devenir y en la mutiplicidad, y la mente, que es el ámbito de la relación con lo único Verdadero y Justo. Como había explicado la segunda *Risposta* a las objeciones al *De antiquissima*,

«la mente humana viene a ser como un espejo de la mente de Dios: y por ello piensa lo infinito y eterno, y por tanto la mente humana no está determinada por el cuerpo, y en consecuencia no está tampoco determinada por el tiempo, que es medido por los cuerpos»<sup>49</sup>.

La mente, por consiguiente, está sobrepuesta a los tiempos del «cuerpo», con los que está, por tanto, en relación de fundamento, en cuanto tiempos rescatados de la pura pasionalidad ferina, y como tal unifica los tiempos de la experiencia en la única temporalidad humana.

Por este origen, también, la historia viquiana deviene «espejo» de lo eterno, realización de la platónica imagen móvil de lo eterno, cual vehículo de la perenne vicisitud de las formas y los modos de la existencia social humana. En el tiempo único «transcurren» de hecho, la «república universal del genero humano» según la «idea de su orden eterno», y el «derecho universal y eterno», en síntesis, la «historia ideal eterna»<sup>50</sup>: la idealidad de la mente constituye la mediación entre la eternidad metafísica y la historicidad empírica según modalidades permanentes entre los muchos contextos concretos; modalidades que se reconducen en última instancia a la polaridad y alternancia de la mente poética y de la mente refleja y al ciclo vital de las sociedades humanas mismas.

Se puede concluir entonces que el tiempo histórico viquiano es siempre *efecto de la mediación transcendental operada por la mente*; además, ello es un «factum», pero múltiple en cuanto visto en la efectualidad de la relación de lo «ideal» con la «historia» y uno en cuanto recogido en la perspectiva de la relación de lo «ideal» con lo «eterno». En este sentido Vico puede enumerar entre los «Descubrimientos generales» elencados al final de la *Scienza Nuova* primera «una historia ideal eterna», en la que se conjugan el tiempo del género humano y los tiempos de las naciones, «sobre la cual *transcurren en el tiempo* todas las *historias particulares* de las naciones en sus surgimientos, progresos, estados, decadencias y fines»<sup>51</sup>.

Las dimensiones de la identidad y de la diferencia son fundamentales para el *sentido complejo del tiempo histórico* según Vico. Igualmente, porque el tiempo es producto de la estable participación de la mente en lo Verdadero y lo Justo y es a la vez su múltiple refracción en los tiempos de las naciones, el sentido del camino histórico no puede ser sólo repetitivo, pero

tampoco sólo diferente, en el sentido de la decadencia o del progreso; debe ser justamente tal que incluya todos estos sentidos en una unidad compleja. Ya la teoría viquiana del «recurso» nos ayuda a comprender que la repetición histórica no es nunca pura identidad. El recurso que, según el ejemplo más usado por Vico, tiene el «derecho romano antiguo» en el «antiguo derecho feudal» no es retorno de lo idéntico sino correspondencia analógica de las instituciones con ocasión del retorno de las «mismas públicas utilidades y necesidades»<sup>52</sup>. Pero, en general, la estructura de mediación ideal que genera el tiempo histórico no sólo no permite que ésta sea una perfecta unívoca expresión de lo eterno, sino que tampoco consiente que ello sea pura lejanía equívoca. Para Vico el tiempo histórico no puede estar ni en total progreso hacia la identificación de la historia con la razón eterna, como en el modelo iluminista, ni en total decadencia hacia la separación, como en el modelo tradicionalista. La historia existe justamente como *participación analógica* de lo eterno, que, como en la figura de la espiral, nunca puede coincidir ni tampoco puede prescindir de sus ejes de referencia, por cuya proximidad o lejanía se mide realmente el sentido de su posición.

Resta preguntarse qué cosa hace que la figura de la espiral presente un ritmo constante correspondiente al ciclo vital de las sociedades. La diferencia de los tiempos históricos, de hecho, no varía de cualquier modo que fuere, sino según «propiedades eternas» o «leyes naturales de una república eterna, que varía en tiempo para varios lugares»<sup>53</sup>. Se suele responder a esta cuestión apelando a la distinción viquiana de los dos regímenes, poético y crítico, de la mente, insistiendo sobre la atribución de barbarie que Vico observa en la edad reflexiva, en la que puede suceder que la «razón desplegada» dé lugar a una involución de la civilización, análoga y peor que aquella de la «barbarie del sentido»<sup>54</sup>. El ciclo de la sociedad humana estaría por tanto comprendido entre la primitiva barbarie poética, apenas más acá de los confines de la ferocidad, y la «barbarie de la reflexión» al límite extremo del desarrollo de la «humanitas» misma.

Sin embargo, esta visión no corresponde al pensamiento completo de Vico, para el cual no hay ninguna necesidad o «ley natural», intrínseca al régimen de la razón refleja, de decaer en una nueva barbarie. Para Vico, de hecho, la dualidad de la «sabiduría vulgar» y de la «sabiduría profunda» no concluye necesariamente en una parábola que va de barbarie a barbarie, como demuestra el hecho subrayado por la *Scienza Nuova* de 1725 y no desmentido ni por la letra ni por la lógica de la de 1744, de que el ideal de la relación entre las dos formas de la sabiduría está a menudo en aquello que Vico llama «el *akmé*, o sea el estado perfecto de las naciones». Es esto la condición ideal, en sí posible, de perfecta circularidad entre las formas de la sabiduría humana, en la que la razón poética, por su naturaleza religiosa y ético-jurídica, se reconcilia sin contraste con la razón crítica metafísica, socio-económica y científica. Es, en efecto, de la «sabiduría vulgar», «ciencia de las divinas cosas de las religiones y humanas de las leyes» que «sale la sabiduría profunda de las divinas cosas metafísicas, de las verdades matemáticas y de los principios de la física y de las cosas humanas que tratan de las filosofías morales, económicas y civiles». Tal *akmé*, justo como situación ideal es aquella que conforma el rasero de la medida, ello permite el «arte crítica» y el «arte diagnóstica» de las condiciones históricas de las naciones: con ella se pueden «medir los grados y los extremos, por los cuales y dentro de los cuales, como toda otra cosa mortal, debe esa humanidad de las naciones discurrir y terminar (...)»<sup>55</sup>.

Si, por consiguiente, la diversidad de lo poético y de lo filosófico es suficiente para informar del cambio de las formas de la historia, no basta, sin embargo, para dar razón de su ciclo según el ritmo parabólico de surgimiento-progreso y decadencia-fin. Otro factor está puesto en juego, la *libertad*. De ello se ha ocupado ya implícitamente cuando se revelaba la ambivalencia de actividad y de pasividad de la «metafísica de la mente». Esto es de hecho un sentido fundamental de esta fórmula que indica la *esencial involuntariedad de la relación con lo Verdadero*, en cuanto constituyente de la transcendentalidad de la mente misma. Es tal involuntariedad constitutiva la que está en el fundamento de los efectos preterintencionales sobre los cuales se reafirma Vico en los famosos fragmentos de la *Scienza Nuova* segunda, en donde es descrito el nacimiento de las principales instituciones de la convivencia humana (matrimonios, familias, ciudad, libertad popular, formas de gobierno) como desproporcionadas a las intenciones egoístas y violentas de los actores históricos. Desproporción que es para Vico la prueba de que «este mundo de naciones», a pesar de haber sido hecho por los hombres, ha «sin duda salido de una mente a menudo diversa y, a veces, toda contraria y siempre superior a esos fines particulares que los hombres se habían propuesto», que devienen así «medios para servir a fines más amplios», dirigidos por último a «conservar a la humana generación en esta tierra»<sup>56</sup>. Pero tal «mente superior» puede actuar en las cosas humanas, así como producir efectos históricos reales, porque está en comunicación con la mente inferior de los hombres: la transcendental relación metafísica de la mente que integra las intenciones egoístas con un elemental y tal vez inadvertido sentido de justicia abre de par en par, a pesar de todo, la acción a la relación social y hace así que dentro de ciertos límites también las intenciones más gratas surtan enrevesadamente efectos constructivos.

Pero *el actuar histórico es también voluntario*, en un doble sentido que apunta los dos significados, *mayor y menor*, de la concepción agustiniana de la libertad. En un primer sentido menor, la libertad es activa en la búsqueda inmediata de las soluciones de los problemas generados por las «necesidades y utilidades» según una gama de fines inmediatos, en los que juega también el componente del egoísmo. Tenemos luego un sentido mayor y más oculto, pero decisivo, de la libertad, que está en el consenso, o menos, del que es capaz, en las confrontaciones de la misma apertura metafísica de la mente. No en el sentido de que ésta pueda ser jamás abolida, porque en tal caso lo humano mismo sería menos; sino en el sentido de que la apertura puede ser activa en diverso grado, hasta el límite -el de la ferinidad-, de ser obstruida.

La condición ferina, de hecho, consiste en un obnubilamiento de la mente, en una especie de radical obligación del ser que conduce a la parálisis de sus capacidades cognitivas y a la explosión de la pasionalidad incontrolada. La condición bestial, que siempre amenaza la historia humana, implica una elección radical de la libertad contra el ejercicio de la también constitutiva apertura de la mente a lo transcendente, como fue en el caso del pecado original y como puede suceder cada vez que, en condiciones ya adquiridas de civilización, es refutada la luz de lo verdadero y lo justo; por lo que Vico puede concluir toda su meditación con las conocidas palabras: «esta Ciencia lleva indivisiblemente consigo el estudio de la piedad, y [por tanto] si no se es pío, no se puede ser de verdad sabio»<sup>57</sup>.

El ciclo vital de las sociedades, por consiguiente, no puede ser entendido como una necesidad determinista que se impone desde lo externo al paso de la civilización, según la visión

del estoicismo que Vico siempre critica. Más bien ello parece depender de la combinación del doble régimen, poético y crítico, de la razón y del ejercicio de la voluntad libre, que normalmente encuentra en el desarrollo de la mente en términos de universalidad y conocimiento la fácil ocasión para un orgulloso rechazo de su devoción religiosa en la luz misma de su emergente metafísica.

Queda, todavía, el problema de conciliar la remarcada necesidad de las leyes históricas, que es objeto justamente de una «ciencia», con la libertad del actuar humano. Interrogación que retoma la añosa cuestión de la *naturaleza de la «ciencia» viquiana*. Es palmario que no faltan en el texto de Vico fuertes acentos deductivistas y necesaristas, que parecen justificar la búsqueda de un saber científico que tiene por objeto preciso lo «necesario». Cómo no recordar el pasaje de la *Scienza nuova* segunda, que afirma:

«así reina en esta ciencia esta especie de prueba: que tales *debieron, deben y deberán* ir las cosas de las naciones tal como en esta ciencia son razonadas, puestas en tal orden por la Providencia divina, aunque de la eternidad nacieran de tiempo en tiempo mundos infinitos; lo que ciertamente es falso de hecho»<sup>58</sup>.

Por otra parte un análisis del estatuto de la «ciencia nueva» conduce a una consideración más precisa de la «necesidad» que constituye su objeto<sup>59</sup>. No se puede olvidar de hecho que tal nuevo saber es síntesis jerárquica de «filosofía» y de «filología», en la que la filosofía tiene la tarea de «examinar» la «filología» y de «reducirla a forma de ciencia, para descubrirnos el diseño de una historia ideal eterna». La filosofía, en cuanto «metafísica de la mente», da los criterios hermenéuticos para ordenar el disperso material de la indagación erudita, así como para contribuir a la ordenación causal de los eventos, esto es, a las «guisas» o modalidades recurrentes según las cuales se producen las «cosas de las naciones» en relación a los primeros principios del acaecer histórico-social, que son esos primeros más allá de los cuales es absurda la curiosidad de preguntar por otros primeros»; la ciencia, justamente es saber de las «guisas del (...) nacimiento» de las cosas y de sus «principios»<sup>60</sup>. Tales principios, por otro lado, nos dice Vico, están constituidos por los contenidos del «sentido común» -»providencia divina, moderación de las pasiones en los matrimonios e inmortalidad de las almas humanas con las sepulturas»<sup>61</sup>- y son a su vez síntesis de lo «verdadero» filosófico y de lo «cierto» filológico, es decir, de la transcendentalidad metafísica de la mente y de las utilidades empíricas.

Si, por tanto, la ciencia resulta de la unión de los elementos irreductibles de lo verdadero y de lo cierto, de lo transcendental y de lo factual, ella es esencialmente saber de la verdad transcendental del factual práctico. La necesidad, que es su objeto, no puede entonces ser entendida al modo de una necesidad «física» o «metafísica», sino al modo de una «práctica», aristotélicamente contenido de un saber cierto no de lo que es siempre, sino de lo que es «por lo más». Esto no está probablemente del todo claro en Vico mismo, preocupado por proponer una «ciencia» que supiese bordear las pretensiones de la «nueva ciencia» de tipo galileano y cartesiano. Pero es quizás la interpretación capaz de dar mayor coherencia a su discurso, que, por otra parte, no por azar apela a la intrínseca «práctica» conectada a su ciencia<sup>62</sup>.

Pero si la «ciencia nueva» es una ciencia práctica, entonces ella visualiza las tipologías ideales que necesariamente, esto es: «por lo más», se realizan al determinarse similares condiciones factuales según las humanas «utilidades o necesidades», pero en las que la libertad -como ya se decía- tiene su espacio de intervención ejecutiva. Lo que es necesario, de necesidad práctica, es la relación entre determinadas condiciones factuales y la indeterminada apertura de la mente humana, que da lugar a estables figuras históricas; mas lo que es libre es la medida de actuación de la «historia ideal eterna», que no siempre y no en todo lugar se realiza en su plenitud o se realiza en el mismo grado: es *necesaria* la tipología permanente de un *eventual* acaecer.

Que, en fin, el *tiempo histórico* sea el *tiempo de la Providencia*, no parece que en este punto exija ser demostrado, si se interpreta la «Providencia» viquiana en coherencia con el implante de su discurso completo, o sea, como presencia inmanente a la mente de lo Verdadero-Justo trascendente y por ello activo en el interior del operar mismo de la razón. El tiempo, entonces, en cuanto producto de la mediación ideal de la mente, es idénticamente apertura del campo de acción de la Providencia, que se muestra activa en el componerse de la historia a través y más allá de las intenciones mismas de los hombres, lo que es «una demostración, por así decir, del hecho histórico de la providencia». Así, «si bien este mundo ha sido creado en un tiempo y en concreto, sin embargo los órdenes que ella [providencia] ha puesto en él son universales y eternos»<sup>63</sup>.

(Traducido del italiano por Miguel A. Pastor y Jose M. Sevilla)

## NOTAS

1. A esto probablemente se deba la escasez de la bibliografía sobre el argumento. Entre las pocas cosas cfr.: R. SABARINI, *IL tempo in Vico*, Roma-Milano, 1954, que dedica en realidad pocas páginas, y H. FESTINI, «Gian Battista Vico et le problème du temps», en *Archives de Philosophie*, 40, 1977, pp. 215-228, que, no obstante desarrolla el tema extrínsecamente en relación con el existencialismo contemporáneo. El texto de A.R. CAPONIGRI, *Tempo e idea. La teoria della storia in G.B. Vico*, tr. it. Bologna, 1969, no desarrolla directamente el tema del tiempo.

2. Por deber de precisión es necesario recordar que, según Vico, el retorno de los gigantes a la condición humana tiene en Oriente la modalidad de la observación del cielo, no tronante, sino límpido y vistoso en las desmesuradas llanuras, «in ingentibus camporum aequorum» (antes bien que en las «ingentibus sylvis» occidentales), origen de la divinización de la bóveda celeste y por tanto de la astrología y de la adivinación (cfr.: *De constantia iurisprudentis*, IX, pp. 434 y 430; sobre el tema y sobre su significado en el cuadro de la concepción histórica viquiana v. P. PORRO, «Storia sacra e storia profana in Vico» en AA.VV.: *Metafisica e teologia civile in Vico*, a cargo de A. Lamacchia, Bari, 1992, pp. 161-226). En ambos casos, el occidental y el oriental, es sin embargo el volverse hacia el cielo el evento decisivo para el paso a la «humanitas».

3. *Principi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, 1744 (De ahora en adelante *SN II*) en *Opere filosofiche*, a cargo de P. Cristofolini, Firenze, 1971, I, II, pp. 474 y 473.

4. *SN II*, I, p. 463 y II, pp. 587 y 596.

5. *SN II*, I, p. 464; II, p. 588 y «Conchiusione dell'opera», p. 696. Cf. también el *Diritto Universale*, donde habla por ejemplo de la «latencia» de las pasiones como condición para la emersión de la vida civil: «primae gentes diu in lucis latuerunt, et latendo prima civilis vitae iacerunt fundamenta» (*De Constantia iurisprudentis*, en *Opere giuridiche. IL Diritto Universale*, a cargo de P. Cristofolini, Firenze 1974, cap. XX, p. 541).

6. *SN II*, «Conchiusione dell'opera», p. 384.

7. *SN II*, I, p. 461.

8. Cfr. por ejemplo *SN II*, II, p. 511.

9. Cfr. por ejemplo *SN II*, I, p. 463.

10. *SN II*, II, p. 511.

11. *SN II*, II, p. 598.

12. *SN II*, III, pp. 623 y 624.

13. *Principi di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni* (1725), en *Opere filosofiche*, cit. III, p. 259.

14. Cfr. *Poética*, 6, 1449b 26-27.

15. *SN II*, IV, pp. 676-677.

16. Encontramos aquí una espontánea convergencia con la filosofía de la subjetividad propuesta por P. Ricoeur, en particular con la propuesta de identificar en la acción narrativa el lugar del tiempo humano (Cfr. *Temps et récit*, vol. I, Paris, 1983). La mayor radicalidad de Vico parece consistir en la individuación de la representación mítica no como evento literario, sino como originaria configuración de la experiencia humana como tal.

17. Cfr. *Poética*, 9, 1451b 5-6.

18. *Oratio I*, en *Le orazioni inagurali*, a cargo de G.G. Visconti, Bologna, 1982, pp. 80-82.

19. *Oratio I*, p. 88.

20. *Oratio I*, p. 90.

21. Para un tratamiento de la relación del ingenio viquiano en la cultura humanística y barroca me permito enviar a mi obra *La sapienza della storia. Giambattista Vico e la filosofia pratica*, Milano, 1991, en particular al cap. II.

22. *De nostri temporis studiorum ratione*, en *Opere filosofiche*, cit. IV, p. 802 y *De antiquissima Italorum sapientia*, en op. cit. VIII, 5, p. 123; 4, p. 117 y I, 1, p. 63.

23. *SN II*, II, pp. 590-591.

24. *Oratio I*, p. 84.

25. *De antiquissima*, VII, 4, p. 117.

26. *De Antiquissima*, VI, pp. 111 y 113.

Se puede notar una disonancia de esta teoría con la del ingenio que ve a partir de las semejanzas la razón metafísica. Ciertamente en Vico, como todavía se verá, existe una doble perspectiva epistemológica, una deductiva y otra inductiva; pero el «no perder de vista a Dios», de lo cual habla el pasaje citado del *De antiquissima*, apunta sobre todo la dimensión transcendental de la viquiana metafísica de la mente, la implicación de lo Absoluto como condición última de posibilidad del ejercicio ingenioso de la mente misma.

27. *De antiquissima*, I, 1, p. 63.

28. Esta doble componente metafísica y compositiva de la verdad humana quiere probablemente conciliar en Vico la perspectiva de la metafísica platónico-ficiniana y la del experimentalismo baconiano-gassendiano; dos referencias historiográficas ambas presentes e importantes en la filosofía viquiana.

Por otra parte, es propiamente tal síntesis lo que constituye, a mi entender, la peculiaridad de la teoría viquiana y la distingue de otras concepciones, de las cuales la viquiana ha sido asimilada poco a poco por la literatura crítica: de la ascendencia neoplatónica, escéptica u ocasionalista a los antecedentes kantianos e incluso historicistas.

29. Cfr. *De antiquissima*, I, 1, p. 63, cursivas mías.

30. *De antiquissima*, II, p. 77, cursiva mía; donde se precisa también que las formas metafísicas (platónicas) son individuos (y no universales, como los de la ontología aristotélica): «formae individuae sunt»; cfr., también IV, 2: «mundus metaphysicus de ideis, seu rebus optimis, nempe de individuis virtutibus, quae efficaciae sint infinitae» (p. 93).

31. *De antiquissima*, IV, 2, p. 87.

En este sentido de derivación ideal metaempírica, por tanto, y no en el convencionalista escéptico, hay que entender el carácter «fictum» de los principios matemáticos, de los cuales habla Vico (cfr., op. cit. II, p. 67).

32. *De antiquissima*, I, 2, p. 69 y II, pp. 77 y 79.

33. *De antiquissima*, I, 4, p. 75.

34. *De antiquissima*, I, 2, p. 67.

35. *De mente heroica, in Scritti vari e pagine sparse*, a cargo de F. Nicolini, en *Opere*, vol. VII, Bari, 1940, pp. 13 y 14.

36. *SN I*, III, 43, p. 301.

37. *De antiquissima*, I, 4, p. 75; III, p. 83 y IV, 3, p. 95.

38. *SN II*, I, 1, p. 409; cfr., I, 2, p. 432 y III, 5, pp. 623-624.

Se nota que, análogamente, Vico sostiene que la evolución de la conciencia jurídica llega a su culmen, cuando es llevada a concebir lo «verdadero de las ideas en torno a lo justo, determinado con la razón de la última circunstancia de los hechos» como una «fórmula informe de toda forma particular», que es como una «luz», en sí sin forma, que «de

sí informa (...) los cuerpos opacos de los hechos» (SN II, IV, p. 680). En su última verdad el criterio de la justicia jurídica es una informal participación de lo verdadero eterno, capaz de informar de sí todas las formas particulares hasta la más menuda equidad.

39. *De antiquissima*, I, 2, p. 69.

40. Se trata de un argumento bastante delicado, que toca la posibilidad de la «ciencia nueva» misma. ¿No encuentra ésta sus principios en la indagación de la mente humana, en cuanto «este mundo civil ciertamente ha sido hecho por los hombres»? Se puede quizás responder que, sin embargo, la «ciencia nueva» no se apoya sobre la ciencia de la naturaleza de la mente o sobre la posesión de su «idea» que queda, más bien, escondida en el secreto de sus relaciones con lo «verdadero eterno». Antes bien, como dice el texto viquiano, los principios de este mundo civil se pueden «descubrir (...) en las modificaciones de nuestra misma mente humana» (SN II, I, p. 461), y por tanto a través de la fenomenología y la hermenéutica de sus operaciones, a lo que se dedica de modo principal la poética viquiana.

41. Tras este esbozo en clave trascendente tal de la filosofía viquiana no se puede no estar de acuerdo con la perspectiva de lectura transcendentalista de Stephan Otto, para el cual «la metafísica de Vico es una metafísica de las estructuras de producción y de acción del pensamiento, y en cuanto tal, como deberíamos definirla hoy, una metafísica construida de modo filosófico-transcendental que quiere hacer posible en las ciencias un actuar que reanima la verdad» (S. OTTO, *Giambattista Vico. Lineamenti della sua filosofia*, tr. it. Napoli, 1992, p. 75, cursiva del Autor). Igualmente hay que participar de la visión unitaria de la obra viquiana desde el punto de vista metodológico-epistemológico, que hace decir al Autor:

«No lo entendería plenamente [...] quien quisiese ver la metafísica viquiana 'de la naturaleza' [del *De antiquissima*] sustituida por su metafísica 'de la historia'; éstos ignorarían la función de medida, en la metafísica viquiana, de lo verdadero infinito para la verdad cada vez finita en la naturaleza y en la historia. En la *Scienza Nuova* el sustituto de medida de lo verdadero eterno e infinito es representado por la providencia» (pág. 109).

Por todo lo dicho y por cuanto todavía se dirá no parece aceptable, a su vez, la idea según la cual el papel de la providencia sea recabable del exceso de sentido del acontecer histórico respecto al actuar humano. La comprensión humana de la historia es posible en la medida de su convertibilidad con la razón, en cuanto producida por ésta; pero -observa Otto- el acontecer histórico contiene más de cuanto sea convertible con la razón; es esto, por tanto, el espacio histórico de la acción providencial (cfr. pp. 145-147; ver también precedentes artículos como «Sulla ricostruzione trascendentale della filosofia de Vico», *Bolletino del Centro di studi vichiani*, XI, 1981 y «G.B. Vico: razionalità e fantasia», *Bolletino del Centro di Studi vichiani*, XVII-XVIII, 1987-1988. [El lector puede cotejar también el trabajo de S. OTTO, «Semiótica y metafísica. El subtexto transcendental de los textos sfgnicos de Vico, *Cuadernos sobre Vico*, 4, 1994, pp. 39-52. N.T.]. Si así fuese, se debería concluir que lo operado por la providencia caería fuera del horizonte transcendental y vendría a ser absolutamente incomprensible. Más bien parece más coherente, como se dirá, retener que la providencia viquiana actúa siempre a través de la razón humana, aunque no sólo según su dimensión voluntaria, sino también según la involuntaria.

42. Vale la pena recordar en este punto la extensión directamente metafísica que Vico hace de su doctrina de los «géneros». Para explicar la génesis de la extensión y del movimiento Vico recurre a la idea de los «puntos» y de los «conatos» como mediaciones metafísicas, por la cuales la energía creadora de Dios produce físicamente los cuerpos extensos y el movimiento. Entre Dios y las cosas extensas está la realidad intermedia, inextensa pero capaz de producir extensión, que es el punto y, análogamente para el movimiento, el conato. Así el «punctum» es «indefinita virtus extensionis» y el «conatus» es la «indefinita virtus movendi», mientras Dios es perfecta inextensión y perfecta quietud y las realidades creadas son extensas y en movimiento (*De antiquissima*, IV, 2, p. 91; cfr. sobre el argumento todo el capítulo IV y siguientes, en particular, la reiteración que hace en la primera *Risposta del signor Giambattista di Vico*, 1711).

Vemos aquí reproducido el esquema piramidal fundamental del Dios metagenérico, de los «géneros» metafísicos mediadores y de la realidades empíricas, en el cual está implícita una doctrina del tiempo como efecto de la mediación mundana de las virtudes metafísicas de la extensión y del movimiento.

Es fácil reconocer en este modelo metafísico su derivación neoplatónica, con las debidas correcciones en sentido creacionista. También en Plotino el origen del tiempo está en la actividad productiva del Alma, que es movida por el deseo de «transferir aquello que veía en la cima [porque] no estaba satisfecha de que toda la realidad concentrada fuese presente y así el Alma generaba junto a su actividad la sucesión, que es imagen de la eternidad y es vida en estado de quietud, recluida en sí misma, siempre en el mismo modo ya infinita» (*Enéadas*, III, 7, 11, vv. 21-22. 35. 45-47, tr. it. en *L'eternità e il tempo. Enneade III, 7*, a cargo de F. Ferrari y M. Vegetti, Milano 1991, pp. 105 y 107). Claramente Vico retoma, sobre la base de un voluntarismo creacionista (cfr. la fórmula viquiana del «mondo creato in tempo dal

vero Dio» en *SN I*, I, 9, p. 181) y de un productivismo antropológico, la idea fundamental del tiempo como desenvolvimiento en sucesión o repetición sucesiva de lo que ya está en la plenitud de la eternidad.

43. Para una interesante sinopsis del vocabulario viquiano del tiempo cfr. para la *Scienza Nuova* primera las *Concordanze e Indici di frequenza dei Principi di una Scienza nuova -1725 di Giambattista Vico*, a cargo de A. Duro, Roma, 1981.

44. *SN II*, II, p. 604; I, p. 381 y V, p. 695)

45. Cfr. por ejemplo *SN II*, «Idea dell'opera», pp. 393 y 395; IV, p. 640.

46. *SN II*, IV, p. 658.

47. *SN II*, I, p. 434.

48. *SN II*, IV, p. 680.

49. *Risposta di Giambattista Vico* (1712) en *Opere filosofiche*, cit. IV, p. 162.

50. *SN I*, I, 5, p. 177 y II, 8, p. 207.

51. *SN I*, «Tavola delle discoverte generali», p. 336; cursivas mías.

52. *SN II*, V, pp. 689 y 694.

53. *SN I*, «Tavola delle discoverte generali», p. 337.

54. La referencia es al célebre pasaje de la «Conchiusione dell'opera» de *SN II*, pp. 699-700.

55. *SN I*, II, 68, p. 256 y I, 2, p. 173 en donde es teorizada también la recíproca ayuda de las dos formas de la sabiduría: «la sabiduría profunda de los filósofos diera la mano y dirigiese a la sabiduría vulgar de las naciones (...); y la ciencia de las cosas civiles divinas y humanas, que es la de la religión y la de las leyes (que son una teología y una moral ordenada, la cual se adquiere por hábitos), fuese asistida por la ciencia de las cosas naturales divinas y humanas (que son una teología y una moral razonada, que se adquieren con ratiocinios)». En el libro IV es reafirmado que la «sabiduría oculta (...) debe servir a la sabiduría vulgar, porque de ella ha nacido y por la misma vive, a fin de que la vulgar, debilitada, sea atendida y sostenida por la profunda, y errante, sea guiada y conducida también por ésta» (p. 305).

56. *SN II*, «Conchiusione dell'opera», p. 701.

57. *SN II*, «Conchiusione dell'opera», p. 702.

58. *SN II*, I, p. 467.

Poco más allá Vico concluye, retomando un trecho de la epistemología de su *De antiquissima*, que «así esta ciencia procede exactamente como la geometría, que mientras sobre sus elementos construye o contempla, ella misma se hace el mundo de las grandezas» (*ibi*).

59. Para un más amplio examen de la cuestión cfr.. F. BOTTURI, *La sapienza della storia*, cit. III, I, pp. 209 y siguientes.

60. *SN II*, I, pp. 381 y 466.

61. *SN II*, I, p. 469.

62. Cfr. por ejemplo las páginas de la *Scienza Nuova* primera, en las que Vico indica en la «nueva arte crítica» y en la «arte diagnóstica», las «dos prácticas» de su ciencia (IV, p. 304).

63. *SN II*, I, p. 465.

\* \* \*

