

La historia de la Razón y la arqueología del saber en la *Scienza Nuova* de G.B. Vico

The history of Reason and the Archaeology of knowledge in the New Science of G.B. Vico

Nuria SÁNCHEZ MADRID

Universidad Complutense de Madrid
Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento
nuriasma@filos.ucm.es

RESUMEN

El presente trabajo se propone subrayar la conexión entre el estudio de las raíces poéticas del saber en la obra mayor de Vico, la rehabilitación que allí tiene lugar de la *tópica* clásica frente al *análisis* y la *crítica*, y sus consecuencias en la concepción del origen de la *pólis*. Abordamos la lectura de Vico como un precedente fundamental en el estudio de las huellas que, a modo de prejuicios, los mitos comunes han dejado en productos aparentemente *racionales* como la historia, la política y la ética. Pretendemos mostrar, asimismo, el parentesco existente entre la apología viquiana de la genealogía imaginaria de los conceptos y la recepción del criticismo kantiano por parte de Hamann y Herder.

PALABRAS CLAVE

Metafísica.
Lenguaje.
Estética.
Filosofía de la historia.

ABSTRACT

The present essay intends to emphasize the connection among the study of knowledge's poetics roots in Vico's major work, the rehabilitation of classic topics faced to analysis and critics having place there and their consequences in the conception of the origin of *pólis*. We treat Vico's interpretation as a fundamental predecessor in studying the traces which, as prejudices, the common myths have left on apparently rational products like History, Politics and Ethics. At the same time, the essay tries to show the relationship between vichian apology of imaginary genealogy of concepts and the reception of kantian criticism by Hamann and Herder.

KEY WORDS

Metaphysics.
Language.
Aesthetics.
Philosophy of History.

SUMARIO 1. En torno a una intrahistoria de las lenguas. 2. La matriz poética del lenguaje. 3. La reivindicación de la *tópica* frente a la crítica.

La tradición del pensamiento e historiografía clásicos y una retórica de cuño ciceroniano se conjugan en la principal obra de G. Vico con el propósito de devolver de modo sistemático una suerte de enciclopedia estructural del saber universal, cuya raigambre poética se ha visto ensombrecida por una lógica concebida como *arte de pensar*. En el presente trabajo no nos interesa tanto analizar la cada vez más apreciada complejidad de la concepción histórica viquiana, en su llamativo reconocimiento de la función que la acción humana desempeña en la constitución de mundo, cuanto insistir en la naturaleza de la concepción del *lógos* que recorre el conjunto de la *Scienza nuova*. No en vano, nos parece que su comprensión del lenguaje, en tanto que andamiaje material-espiritual de la realidad histórica, tiene decisivas consecuencias en la adscripción comunitaria del tipo de producto que es la palabra. El lenguaje constituye en la obra de Vico, si no la primera creación humana, sí al menos la más digna de mención, pues sólo a raíz de la palabra y la sabiduría inicial que portan consigo las realidades mundanas comenzarán a cobrar una luminosidad que permite conocerlas y reconocerlas en la transmisión. Sin palabra no hay *lógos* y el *lógos* se constituye desde los antecedentes mudos y gestuales de aquella, por lo que es de esperar que una metafísica poética llame en su ayuda a una lógica poética, configurando junto con el resto de aspectos impregnados por la esencia lingüística de la Razón un entero libro de la *Scienza nuova* dedicado a la sabiduría de los hombres y los pueblos. Vico traza por medio de sus célebres etimologías un plano de continuidad entre una lengua privada de las primeras resonancias y componentes miméticos y sus antepasados griegos más poéticos, dibujando una sucesión de modos de hablar entre el género humano que proceden desde la primitiva poesía hasta la prosa más refinada por la reflexión. Dar razón del actual modo de denominar las cosas, es decir, perseguir el camino abierto por la racionalidad humana, implica introducirse en la *selva oscura* de los componentes poéticos de cada palabra y recorrer las sucesivas variaciones a las que cada una de ellas se ha visto sometida. Sólo de ese modo el *lógos* es reconducido a su verdad en el *mythos*, en tanto que *narratio vera*, a partir de la cual, y no del ámbito de la reflexión, se explica la constitución de las ciudades, fundadas por héroes que actuaban en clave poética y conservadas mediante el saber difundido por los poetas-teólogos.

La elaboración de una arqueología poética expuesta sistemáticamente en la *Scienza nuova* muestra una clara dependencia con respecto a la elección de la retórica y su disciplina *tópica* realizada en obras anteriores, pues según una distinción de raigambre aristotélica entre lo verdadero y lo probable o verosímil, el discurso no versa sobre objetos cognoscibles científicamente ni sobre proposiciones autónomas con respecto a su pasado metafórico. La investigación viquiana no recibe, pues, ayuda de ningún método de la tradición especulativa, sino que más bien acude al *ars inveniendi* de la *tópica* al introducir argumentos probables en el discurso, valorando positivamente el trabajo del sentido común, la fantasía y el ingenio como técnica de variaciones operadas sobre la aparentemente llana superficie lógica. El dinamismo de las reglas de la invención y de la comunicabilidad de los enunciados alimenta la esperanza de aproximarse al lenguaje de un modo distinto a como le estaría permitido a la ortodoxia filosófica. Desde el estudio experimental de la *invención*, la *memoria* y la *elocuencia*, las palabras

manifiestan respectos insospechados para su uso mecánico, que curiosamente coinciden —según el diagnóstico viquiano— con los que los poetas-fundadores tuvieron presentes. El partidario del *raisonnement* debe aprender de la *tópica* a reconocer otro modo de habérselas con el mundo, que, por otra parte, es el único reconocido por el pensador napolitano en tanto que origen fiable de la lógica, amén de haber dejado su huella en el surgimiento de las ciudades. Primero fue, pues, el juego y la vocación poética de los hombres, un carácter bien repartido en el mundo, tras lo cual el curso de los pueblos quiso que tuviera lugar el ejercicio de la reflexión y del razonamiento, los cuales por sí solos se muestran incapaces de configurar la relación del hombre con el mundo devuelta por la creación poética. Emprender una obra destinada a descender a las raíces poéticas del concepto y a proporcionar una suerte de historia ideal y eterna de los distintos pueblos, parece ser, por lo tanto, el objetivo de una obra como la *Scienza nuova*, con la que, sin duda, el problema filosófico de la naturaleza de la Razón se aborda mediante una hermenéutica abiertamente anticartesiana y antijansenista.

1. En torno a una intrahistoria de las lenguas

El descubrimiento del carácter poético del lenguaje se alza con toda seguridad como eje principal de la obra a la que Vico dedicó su vida¹. Desde la posición naturalista elegida por Vico como solución a la cuestión del origen de las lenguas se defiende la anterioridad esencial de la poesía frente a la prosa, en tanto que expresión primigenia de las pasiones, siendo el canto su primera plasmación física, por las dificultades de los primitivos para articular las vocales. J.-J. Rousseau, en una obra que —si seguimos el criterio de E. Cassirer— parece un verdadero comentario de la *Scienza nuova*, justifica la siguiente genealogía de las lenguas a partir de las pasiones:

Del lenguaje de los primeros hombres nos han hecho lenguas de Geómetras, y nosotros vemos que fueron lenguas de Poetas. Así debió de ser. No se empezó por razonar, sino por sentir. Se pretende que los hombres inventaron la palabra para expresar sus necesidades: tal opinión me parece insostenible. El efecto natural de las primeras necesidades fue separar a los hombres en vez de acercarlos [...] sería absurdo que la causa que los separa deviniese el medio que los une. ¿De dónde puede, pues, venir ese origen? De las necesidades morales, de las pasiones. Todas las pasiones acercan a los hombres, a los que la necesidad de tratar de vivir obliga a evitarse [...] la naturaleza dicta acentos, gritos, quejas: he ahí las palabras inventadas más antiguas, y he ahí por qué las primeras lenguas fueron melodiosas y apasionadas antes de ser simples y metódicas (1984: 32-3).

La melodía y pasión que el pensador ginebrino reconoce en las lenguas conduce a Vico a denunciar dos errores comunes entre los gramáticos, a saber, la opinión de que el habla de los prosistas es *propia* frente a la *impropia* de los poetas y de que el habla en prosa precedió al verso.

¹ Tesis defendida, entre otros, por E. Auerbach (1932: 676) y por B. Liebrucks (1968: 279).

El pensador napolitano elige, de entre todos los *tropos* que la tradición filológica y retórica renacentista intentaba ordenar sistemáticamente, los más relevantes semánticamente, de suerte que el más luminoso y frecuente en la historia de los pueblos sea la metáfora, que comparte grupo con los corolarios de la *lógica poética*, a saber, con la metonimia, la sinécdoque y la ironía. La primera de éstas surge desde las coordenadas de la *metafísica poética*, dominada por la fantasía y el mito de la necesidad de dar nombre a las cosas insensibles con las ideas más particulares y sensibles, al ser aún incapaces los hombres de abstraer las formas y cualidades de los sujetos. Por medio de esta operación los primeros poetas proporcionaron a los cuerpos el aspecto de sustancias animadas, dotadas de sentido y pasión, dando lugar a las fábulas. Por su parte, la metonimia de los autores por las obras nació del creciente renombre adquirido por los primeros, así como la de los sujetos por sus formas y accidentes tuvo lugar por la incapacidad de abstraer las formas y cualidades de aquéllos, y la de las causas por los efectos originó fábulas de reconocido valor, como la de la fea Pobreza, la triste Vejez y la pálida Muerte. Sólo con la elevación de los particulares a universales o con la composición de unas partes con otras para formar un todo se produjo el ejercicio de la sinécdoque, así, el uso de «cabeza» por «hombre» o «persona» habría tenido lugar porque en los bosques solamente se veía desde lejos la cabeza de los individuos. La ironía se introduce únicamente en los tiempos de la reflexión ciudadana (*urbanitas*), pues quien la utilice habrá de saber conformar lo falso de suerte que adopte el aspecto de verdad. Todos estos *tropos*, lejos de reconocerse como productos de una personalidad genial, portan consigo el largo y penoso trabajo de las primeras naciones poéticas, hasta que el desarrollo de la capacidad abstractiva los convirtió en transposiciones conscientes².

Resulta sorprendente que *las hablas vulgares* sean consideradas en el pensamiento viquiano como los testimonios más graves de las antiguas costumbres de los pueblos, en lugar de tomar los testimonios literarios u otros documentos como fuente privilegiada para el conocimiento del mundo antiguo —como se observa con claridad de la mano de la *degnità XVIII* de la *Scienza nuova*—, así como la atención a la simultaneidad de la formación de las lenguas y de las costumbres e instituciones. Por ello, el hallazgo de la lengua de una nación antigua, cuyo proceso formativo haya podido conservarse imperturbado por agentes externos, proporcionaría un caso ideal que daría testimonio de las costumbres de los primeros tiempos del mundo (*degnità XVIII*). Semejante método de investigación no debe despreciar los elementos poéticos de la misma «prosa», pues también ésta es el producto de un arte del lenguaje, a pesar de que el texto no requiera un ritmo ni una métrica determinada para urdir la trama del razonamiento. Vico advierte de lo inadecuado del par de conceptos forma/contenido para emprender el desentrañamiento de la «lógica» del lenguaje y de la expresión mítica, pues el mito ya no es un ropaje alegórico, sino la forma imaginica que toma la misma lengua con que el hombre se mide con el mundo. *Las narrationes verae* que constituyen los mitos —conceptos genéricos fantásticos— de una humanidad infantil que ha registrado en clave poética todos sus conocimientos —ésta sería

² Vd. G. B. Vico (1995: 404-411); *cf.* J. J. Rousseau (1984: cap. III).

la *sapienza* de los poetas teólogos— parten del encuentro del hombre primitivo con el avasallador espectáculo de la naturaleza, el cual, inmerso en un ánimo religioso, transforma lo percibido en una imagen sensual, en la que consiste el *sermo mythicus*.

Antes de discutir el sentido de las tres fases lingüísticas que avanzan de la mano del desarrollo de las capacidades poéticas de la Razón humana nos detendremos en la etimología viquiana de *lógos*, recogida al inicio de la *Lógica poética* que constituye el segundo capítulo del primer libro de la *Scienza nuova*. Tomando como base del razonamiento los elementos indicadores proporcionados por las *degnità*, se deriva la «lógica» de la «fábula» (favella), traducción vulgar del griego *mûthos*. De esta última palabra provendría —en una derivación totalmente arbitraria— el vocablo latino *mutus*, lo que la emparentaría estrechamente con el surgimiento de las lenguas mudas, meramente gestuales, lógicamente antecedentes a las vocales y a las lenguas articuladas. El carácter mudo como expresión lingüística primigenia conduce a la traducción final de *lógos* como «idea» y «palabra», fundamentada en la sabiduría de la Providencia y en la propiedad eterna según la cual es más importante para las religiones ser meditadas que habladas. Así, no es de extrañar que las lenguas comenzaran «en los primeros tiempos mudos de las naciones» con gestos, actos o cuerpos, ligados por relaciones naturales con las ideas —según el diálogo platónico *Crátilo*, tan admirado por Vico, ese habla natural debió de hablarse alguna vez en el mundo, de suerte que otra posible traducción de *lógos* sea la de «hecho» para los hebreos o «cosa» para los griegos (*sic*). El proyecto de *teología civil razonada de la Providencia divina*, que es en buena parte la principal obra viquiana, advierte de la necesidad de tomar como punto de partida el estudio de aquellos «que comenzaron a pensar de forma humana», sin que encontraran más medio para domesticar su fiereza y poner freno a su libertad bestial que «el pensamiento espantoso de alguna divinidad», capaz de despertar el temor suficiente para disuadir de un uso de aquella libertad carente de reglas. Vico confiesa las siguientes dificultades de método³ al respecto:

Para hallar el modo en que surgió el primer pensamiento humano en el mundo gentil, encontramos ásperas dificultades que nos han costado una investigación de casi veinte años, y (debimos) descender desde estas nuestras humanas naturalezas civilizadas a aquellas totalmente salvajes e inhumanas, que no podemos imaginar del todo y sólo a duras penas logramos comprender. [...] [A]quellos primeros hombres, que fueron después los príncipes de las naciones gentiles, debían de pensar impulsados por pasiones violentísimas, que es el pensar propio de las bestias. Por tanto, debemos retroceder a una metafísica vulgar [...] y desde aquella repetir el pensamiento espantoso de alguna divinidad, que puso modo y medida a las pasiones bestiales de tales hombres perdidos y las convirtió en humanas (1995: 338-340).

Pero también es cierto que la mente humana está inclinada a entenderse a sí misma con mayor facilidad con los sentidos del cuerpo que por medio de la reflexión, de donde —entre

³ Dificultades a las que se volverá en la p. 378.

otras razones coadyuvantes— el gusto viquiano por sustituir con frecuencia los pasos del razonamiento por etimologías aventuradas (*degnità* LXIII). Así, la sentencia, según la cual «el orden de las ideas debe proceder según el orden de las cosas» no sería tanto una regla descriptiva del curso de las cosas, cuanto un principio prescriptivo del curso de la ciencia. El principio de la etimología se basa en la evolución natural de las comunidades humanas:

El orden de las cosas humanas procedió así: primero fueron las selvas, después las chozas, luego los poblados, tras ellos las ciudades y, finalmente, las academias. Esta dignidad es un gran principio de la etimología. Pues según este orden de cosas humanas se deben narrar las historias de las voces de las lenguas nativas, como observamos en la lengua latina donde casi todo el grueso de sus voces tienen orígenes salvajes y campesinos. Como, por ejemplo, «lex», que en un principio debía ser «recogida de bellotas», de donde creemos que viene «ilex» o «illex», la encina que produce la bellota, de la que se alimentan los cerdos (del mismo modo que «aquilex» es el recogedor de agua). Después, «lex» fue «recogida de legumbres», de donde éstas se llamaron «legumina». Más tarde, en el tiempo en que las letras vulgares, con las que fueron escritas las leyes, aún no habían sido halladas, por necesidad de naturaleza civil «lex» debió de ser «reunión de ciudadanos», o sea, parlamento público; de donde la presencia del pueblo era la ley que solemnizaba los testamentos que se hacían «calatis comotiis». Finalmente, recoger letras y hacer de ellas como un fajo en cada palabra se llamó «legere» (1995: *degnità* LXV, 239-240).

Según el pasaje la lengua y las historias de las diferentes familias de palabras representan el mejor método para determinar el curso seguido por el orden civil, donde los hombres buscan primero lo necesario, después persiguieron lo útil, para terminar advirtiendo lo cómodo y las delicias de un placer que inmoviliza y dilapida su obra comunitaria (*degnità* LXVI). Del mismo modo que las lenguas evocan primero significaciones rudas, después severas, más tarde delicadas y, finalmente, disolutas. Así pues, el género humano ha visto sucederse —así como convivir y retornar con los *ricorsi*— a hombres crueles y groseros como los Polifemos, magnánimos y orgullosos como los Aquiles, valerosos y justos como los Arístides y los Escipiones Africanos, y, más cercanos a la vida del autor, tristes y reflexivos como los Tiberios y disolutos y descarados como un buen número de emperadores romanos. Cada uno de ellos, cuya relación con el lenguaje es específicamente distinta, desempeña una función propia para el género humano, ya sea —en el orden expuesto— sometiendo a los hombres a la disciplina de las familias y disponiéndolos a las leyes que debían dictarse en la Ciudad; estableciendo repúblicas aristocráticas; abriendo camino a la libertad popular; fundando monarquías o arruinándolas (1995: *degnità* LXVII y LXVIII).

Con ello se obtienen, en una rápida radiografía cuya simplicidad no debe llevar a engaño, dada la complejidad de estratos que funcionan contemporáneamente en el discurso viquiano, los principios de una *historia ideal eterna*, sobre la que avanzan en el tiempo todas las naciones. Del hilo de la anterior *degnità* puede transitarse también hacia la certeza de que los primeros pueblos, rápidamente embrutecidos por las armas, pero lentamente encauzados hacia una

libertad ordenada, no dejaron lugar para las leyes, de manera que solamente la religión era capaz de reducirlos a la piedad y al orden civil. El primer lenguaje, tan difícil de concebir para una mente acostumbrada a la abstracción, es, pues, aquel en el que vivían y pensaban los poetas-teólogos, el cual no podía limitarse a registrar la relación «objetiva» entre las palabras y las cosas, sino que fue un habla fantástica, habitada por sustancias animadas, por lo general imaginadas. A diferencia de éste, la denominada lengua de los héroes se compuso con símbolos, como los que se observan en las enseñas heroicas, los cuales debieron de comenzar como semejanzas mudas a las que Homero denominó *sémata*, las cuales debieron de configurarse como metáforas, imágenes, semejanzas o comparaciones que en la lengua articulada enriquecen la fábula poética (1995: 438).

Por último, sin que quede aún determinado si el sentido de la sucesión es lógico o meramente cronológico, se encuentra la lengua epistolar, surgida para explicar las necesidades de la vida común entre aquellos que se encontraban alejados, producida según una libre convención por el vulgo de un pueblo principal de Egipto y correspondiente a lo que se vendrá a llamar la edad de los hombres⁴. El inicio de la *Lógica poética* expone del modo siguiente el encuentro primero entre los poderosos fenómenos naturales y la mente primitiva, inicio de la formulación por signos de los propios pensamientos:

Así, Júpiter, Cibeles o Berecintia, y Neptuno, por ejemplo, supusieron y, al principio con gestos mudos, manifestaron que eran las sustancias del cielo, de la tierra, del mar, a las que imaginaban divinidades animadas, y por eso con la verdad de los sentidos las creían dioses: con estas tres divinidades, por lo que hemos dicho más arriba sobre los caracteres poéticos, explicaban todas las cosas pertenecientes al cielo, a la tierra, al mar; y del mismo modo con otras divinidades significaban las especies de las demás cosas como pertenecientes a cada divinidad, como todas las flores por Flora, todas las frutas por Pomona. Eso todavía lo hacemos hoy, pero, al contrario, con las cosas del espíritu; como con las facultades de la mente humana, las pasiones, las virtudes, los vicios, las ciencias, las artes, de las cuales formamos ideas, casi siempre de mujeres, y reducimos a éstas todas las causas, todas las propiedades y, en fin, todos los efectos que pertenecen a cada una. Pues, cuando queremos sacar fuera del entendimiento cosas espirituales, debemos ayudarnos con la fantasía para poder explicarlas y, como pintores, fingirlas con imágenes humanas. Pero, los poetas teólogos, al no poder hacer uso del entendimiento, con un trabajo sublime bien contrario, dieron sentidos y pasiones, como ya se ha visto, a los cuerpos, e incluso a vastísimos cuerpos como son el cielo, la tierra, el mar; que después, al empequeñecerse tan vastas fantasías y fortalecer las abstracciones, fueron considerados como sus pequeños signos (1995: 402).

La interpretación viquiana de las lenguas parte, pues de una lengua divina o por caracteres poéticos y divinización de todas las fuerzas de la naturaleza, cuyo glosario puede hallarse en la

⁴ Acerca del progreso natural de las lenguas y acerca de la validez de tomar como criterio del mismo a la escritura remitimos a J.-J. Rousseau (1984: 39-40).

Teogonía de Hesíodo, una lengua que rápidamente dejó de ser comunitaria, para considerarse sólo propia de los sacerdotes fundadores. La narración de Vico parte de la *proposición plausible* —única clase de proposición adecuada a la naturaleza dialéctica, en el sentido aristotélico— de la discusión—de estirpe bíblica, según la cual tras el diluvio universal fueron despertando en la tierra un grupo reducido de gigantes, los hombres más robustos, capaces de sobrevivir a la catástrofe, asustados y admirados —el asombro, en un tono spinozista, es hijo de la ignorancia (1995: *degnità* XXXV, 184; *cf.* 375)— ante semejante acontecimiento natural, cuya causa desconocían. Su primera reacción habría sido alzar la mirada hacia el cielo, al que comenzaron a considerar como un gran cuerpo animado y al que llamaron Júpiter —la primera creación fantástica universal—, que se dirigía a ellos por medio del trueno. Así, aquellos primeros hombres, desesperados por lo que respecta a recibir auxilios de la naturaleza, deseaban —en un *conatus* fundamentalmente lingüístico— de modo natural la existencia de una causa superior que les salvase, por lo que consideraron que Dios les informaba de su voluntad mediante signos, de suerte que la primera lengua estuvo compuesta de gestos y signos que guardan una relación natural (*naturali rapporti*) con los pensamientos e ideas que se quieren significar (1995: 431; *cf.* *degnità* LVII, 225).

Las palabras reales son, pues, conceptos universales sensibles, poseen una significación natural, en la medida en que, en tanto que sensibles, reales e individuales, significan algo no sensible, sino ideal y universal. A partir de la observación empírica resulta igualmente que los primeros hombres, de pasiones aún incontrolables, las desahogaban con el canto⁵, de manera que la lengua articulada sólo existe en ausencia, al retirarse los sonidos informes de los antiguos, continuando con la articulación de monosílabos. Por lo que respecta a la lengua heroica, el hecho de que las armas y enseñas de los héroes de las naciones sean comparaciones mudas, como una suerte de compuesto de lo mudo y lo articulado, desdibuja su distinción con respecto a la lengua divina. Su esfera es la de la mediación entre lo divino y lo humano, el cuerpo y el espíritu, representando como ninguna otra lo metafórico, el carácter traductor de lo sensible a lo no sensible del lenguaje (1995: *degnità* LXVII, 227).

La poesía posterior, si bien se distingue por su capacidad abstractiva con respecto a la heroica, conserva los tesoros de la mitología poética, a saber, el recuerdo de provenir del silencio numinoso de la lengua de los dioses, a pesar de ser su elevación —con lo que la poesía pasa a ser una mitología superada—, de modo que la misma lengua humana pueda ser considerada como un palimpsesto bajo el que siempre podrá descubrirse un texto mitológico originario. La *poiesis* heroica es sustituida por la convención de la lengua articulada vulgar —*nace per voci convenute*—, surgida para comunicar las necesidades habituales de la vida, proviene «da libera convenzione». No debe, sin embargo, ignorarse el hecho de que por su origen las lenguas vulgares poseen significados igualmente naturales —la formación de las lenguas articuladas tiene lugar onomatopéyicamente, punto en el que Vico se adhiere a la posición apuntada en el *Crátilo*, frente a la solución convencionalista del *Peri herméneias*:

⁵ G. B. Vico (1995: *degnità* LIX). Encontramos la misma tesis en J.-J. Rousseau (1984: 83-85).

Respecto a las lenguas vulgares se ha aceptado con demasiada buena fe por todos los filólogos el que su significación fuera por convención, porque éstas, por sus orígenes naturales, deben de haber significado naturalmente. Lo cual se puede observar fácilmente en la lengua vulgar latina [...], que ha formado casi todas las voces a partir de objetos o de propiedades naturales o bien de efectos sensibles; y generalmente la metáfora constituye la mayor parte del cuerpo de las lenguas en todas las naciones. Pero los gramáticos, abrumados ante el gran número de vocablos que dan ideas confusas e indistintas de las cosas, ignorando sus orígenes, que debieron de formarlas primeramente luminosas y distintas, para dar paz a su ignorancia, establecieron universalmente la máxima de que las voces humanas articuladas significan por convención, y trajeron en apoyo de esto a Aristóteles, con Galeno y otros filósofos, y les armaron contra Platón y Jámblico (1995: 444; *cfr. degnità* LVII, 227)⁶.

Como toda configuración de la palabra, la lengua vulgar alberga un pasado poético que la distingue de cualquier operación mecánica, afirmación que fortalece la interpretación de las tres fases del lenguaje como estructuras mentales capaces de convivir en la misma época⁷. Así, en el caso de la metáfora, que sería una suerte de mito superado, si bien pertenece a la fase heroica —como la alegoría, las imágenes y las semejanzas—, constituye el «aparato de la expresión poética» en el lenguaje humano articulado, con lo que vemos conservarse su carácter a lo largo de los tres tipos de lenguas⁸. Del mismo modo, la primera de las *Degnità* en la edición de 1744 sostiene que es una regla natural de la mente humana el erigirse en norma del universo cuando nada en la ignorancia, a la que encontramos vigente en la lengua divina —ante el desconocimiento directo de los dioses, tanto como en la lengua heroica— el difícil acceso del pueblo a los héroes fundadores desemboca en la extendida costumbre «fama crescit eundo» y «minuit praesentia famam», de la que da fe el *Convivio* dantiano, y en la lengua propiamente humana, para la que siempre permanece algo desconocido —y «omne ignotum pro magnifico est», como ocurre cuando el vulgo asegura que la calamita está enamorada del hierro, atribuyendo a la naturaleza relaciones que provienen de su imaginación⁹. También la primera *degnità* de la edición de 1730, según la cual cuando los hombres no pueden hacerse idea de las cosas lejanas y desconocidas recurren a la analogía con las conocidas y presentes, expone un proce-

⁶ Vico recoge la tensión entre el *théseis* y el *phúseis* del *Cratilo*; *cfr. Peri hermeneias*, 16a, 1-18, así como remitimos por lo que respecta a la teoría convencionalista del lenguaje a *Le problème de l'être chez Aristote* de P. Aubenque, Paris, PUF, 1962, cap. II, pp. 94-124 y a K.-O. Apel (1963: 358s).

⁷ G. B. Vico (1995: 446); *cfr.* K.-O. Apel (1963: 360); G. Wohlfart (1984: 113s.), se muestra partidario de mantener la dualidad de sentidos, tipológico y cronológico, en el estudio de las tres fases lingüísticas por parte de Vico, pues la postura del pensador napolitano parece mantenerse en la ambigüedad a lo largo de su *opera magna*. E. Coseriu (1972: 111) es quien más se ha ocupado de dirimir si la sucesión de las tres lenguas es cronológica o lógica, decantándose por la tesis de Croce, según la cual la historia de la que habla Vico es una historia ideal y eterna.

⁸ B. Liebrucks (1968: 482), considera que a la luz de las consideraciones de Vico parece que éste ha comprendido la naturaleza de la metáfora como «reflexión sobre el hacer del lenguaje dentro del lenguaje»; *cfr. Scienza nuova*, IV, XVI, 2 (1045).

⁹ G. B. Vico (1995: *degnità* XXXII, 181), relacionada explícitamente por Vico con la I, tal y como queda la edición de 1744.

der que, a pesar de su arraigo en la imaginación, la mente humana pierde a lo largo de las diferentes fases lingüísticas. Por último, la *historia ideal eterna* contenida en la *Scienza nuova*—y uno de los múltiples respectos por los que este proyecto filosófico puede tomarse en consideración— no deja de ser en ninguno de sus momentos la exposición de una *teología civil*, pues no en vano lo que regula lo justo entre los hombres es la Justicia divina administrada por una divina Providencia, cuya intervención ha permitido que a lo largo de los tiempos los hombres hayan convivido con justicia en las sociedades familiar, civil y humana, en las que el deseo primero fue sustituido por el sometimiento a la ley¹⁰. Especialmente por lo que respecta al lenguaje es necesario —apunta la *degnità* XXII— que en la naturaleza de las cosas humanas haya una lengua mental común a todas las naciones, que sirva de hilo conductor acerca de las cosas factibles en la comunidad de los hombres. Esta lengua común, experimentada en la sabiduría vulgar de los proverbios, es aquella que presenta la *ciencia nueva* que Vico proyecta, a partir de la cual —y en caso de que los doctos (i boria) de cada lengua quisieran colaborar— podría perfeccionarse el primer ensayo de una suerte de vocabulario mental común a todas las lenguas articuladas, que presenta, de un modo carente de erudición, la primera edición de la obra.

2. La matriz poética del lenguaje

Ante el lenguaje —según el proyecto viquiano— el individuo siempre tiene la sospecha, más tarde confirmada por un método retórico adecuado, de que se halla ante su propia historia. El origen de las palabras, su orden de constitución, la forja de sus significados, proporciona el orden de formación de las ideas de la Razón humana, es más, la acción mimética que originariamente señaló el nacimiento de una palabra puede suponer el punto de partida requerido para el pensamiento sobre un determinado objeto o relación presente en el mundo. La certeza y reflexión acerca de la posesión del lenguaje, que únicamente puede proporcionar la poética, es, pues, el único indicio de la tenencia de mundo. Es característico, por lo tanto, del planteamiento viquiano en su acercamiento al lenguaje el abandono de su concepción como instrumento, con el objetivo de desentrañar la racionalidad que recorre su entera estructura —su carácter poético, así como su esencia creadora— en tanto que taller de producción de «universales fantásticos». En este camino no es difícil encontrar serios parecidos entre el programa de Vico y algunas de las cabezas más representativas de la *aetas kantiana*¹¹, entre los que cabe destacar a Hamann y Herder. En este sentido, algunas de las *Degnità*, las cuales —según indica-

¹⁰ G. B. Vico (1995: 341-350). En estas páginas (1995: 344) encontramos el siguiente principio básico del *método* empleado por la obra, según el cual la mera observación del orden y organización de la naturaleza refleja una racionalidad providencial, no arbitraria, a la que el género humano debe saber adaptarse, con el fin de imitarla: «[E]n la deplorada oscuridad de los orígenes y en la innumerable variedad de las costumbres de las naciones, no se pueden desear pruebas más sublimes, sobre un argumento divino que contiene todas las cosas humanas, que estas mismas que nos proporcionan la naturaleza, el orden y el fin, que es la conservación del género humano [...]. Estas sublimes pruebas teológico-naturales nos serán confirmadas con las siguientes pruebas lógicas».

¹¹ Acerca de las perspectivas de esta productiva semejanza remitimos a la obra citada de B. Liebrucks (1968) e igualmente a E. Cassirer (1923).

ción del propio Vico— deberían irrigar el cuerpo constituido por la Ciencia propuesta, del mismo modo en que la circulación mantiene con vida al cuerpo humano¹², se muestran especialmente cercanas a las apasionadas afirmaciones del «mago del Norte» en su *Aesthetica in nuce*, según la cual la Poesía fue la lengua matricial del género humano, la plasmación del primer esfuerzo por traducir cosas en nombres, y las palabras funcionarían como esquemas mediadores entre el espíritu y las cosas que poseen a la vez «una capacidad estética y lógica»¹³. Para ambos autores el lenguaje actúa como base sobre la que se asienta la entera facultad de pensar. Es digno de atención para un trabajo como el nuestro el préstamo que toma Hamann del vocabulario crítico kantiano —por parte de uno de sus discípulos más «creyentes»— con el fin de señalar que las formas puras *a priori* del espacio y el tiempo son la pálida abstracción de una originaria matriz lingüística, pues, en el fondo, se derivan de sonidos y letras. La siguiente descripción hamanniana recuerda llamativamente el tono del modelo ascensional elegido por Vico para referirse al desarrollo de la cultura humana:

La poesía es el idioma materno del género humano; como la horticultura es anterior a la agricultura; la pintura a la escritura; el canto a la declamación; comparaciones a reflexiones [...]; trueque a comercio. Un sueño más profundo era la tranquilidad de nuestros antepasados; y su movimiento una danza vacilante. Estaban sentados siete días en el silencio de la reflexión o del asombro; después abrieron sus bocas para frases célebres¹⁴.

Luego, para ambos autores el lenguaje en verso precedió a la prosa, dado que los individuos tuvieron en primer lugar sensaciones que dieron lugar al canto, a las que siguieron representaciones imaginicas y conceptos fantásticos que constituyeron el cuerpo de la poesía, al inicio muda como el lenguaje de «palabras reales» con las que se imitan los fenómenos de la naturaleza¹⁵. Así pues, se da una perfecta unión entre los fenómenos naturales —en la novedad terrible con la que se manifestaron a los primeros hombres— y las palabras, signos e imágenes sensibles, que da noticia de una unidad y comunidad secreta e impronunciable, pero comunicable en su carácter íntimo, de energías divinas e ideas humanas¹⁶. Por esta razón, todo lo que el hombre oyó, vio, contempló y tocó era una palabra viva, en un modo de habérselas con el mundo que habrá de ser recuperado por el estudioso, con el propósito de recolectar los datos sufi-

¹² Con respecto a la estructura axiomática de la *Scienza nuova* remitimos al cap. 4 del trabajo de P. Cristofolini (1995a) y (1995b: 8-20).

¹³ (1951: 288).

¹⁴ (1951: 197). Cfr. I. Kant (1977: A 31): «[L]os primeros filósofos revistieron todo en imágenes. Pues, la poesía, que no es otra cosa que un revestimiento de los pensamientos en imágenes, es más antigua que la prosa. De ahí que hubiera que servirse, al principio, con ocasión de cosas que son solamente objetos de la razón pura, del lenguaje imaginico (Bildsprache) y del tipo de escritura poética [traducción nuestra]».

¹⁵ I. Berlin (1993: 122, nota 37) indica que la tesis hamanniana según la cual el hombre tuvo primero sensaciones, más tarde representaciones imaginicas y finalmente capacidad de reflexión racional fue adelantada ya por G. B. Vico, pensador desconocido para Hamann y quizás escasamente conocido por Herder.

¹⁶ Cfr. H. Hamann (1951: 32).

cientes para elaborar un diccionario del lenguaje que habla la historia ideal eterna, con arreglo a la que transcurren las historias de todos los pueblos. La obra viquiana, del mismo modo que los defensores de una *historia filosófica de la mitología* del *Sturm und Drang*, se deshace con cierta facilidad, acudiendo a la tradición retórica de la que se siente deudora, de las dificultades, tan bien vistas por J.-J. Rousseau a propósito de su juicio sobre la degeneración de la música, propias de un retorno de la lengua perfeccionada y gramaticalizada a la melodía y poesía originaria, una vez que ha perdido sus tonos vivos y apasionados (1983: 107, 112).

Asimismo, las reflexiones de Herder en su *Reisejournal* de 1769 señalan como el origen de la religión y la mitología griegas la mitificación de la naturaleza por parte de aquellos primeros hombres, basada en una concepción del desarrollo paralelo del lenguaje y el *saber* muy semejante al tono sostenido en la *sabiduría poética* de la *Scienza nuova*. Un viaje en barco del pensador alemán sirve de ocasión para descubrir un canto surgido del fondo del barco en el que considera escondidos datos suficientes para explicar los orígenes del tiempo mitológico. El origen marítimo de la adoración a las fuerzas de la naturaleza partiría de la visión del tremendo rayo de Júpiter, tan sublime como la misma extensión del océano, así como del tronar de Zeus por los cielos «para castigar aguas y bosques pecaminosos», del agradecido sosiego sentido hacia el más silencioso de los objetos celestes, a saber, la luna. La capacidad de declinar en lenguaje y sensaciones mitológicos fenómenos que en tierra firme hubieran recibido una explicación sobria y racional la recibe el observador de una suerte de metamorfosis de sus sentidos, que se ve favorecida por el contacto con una naturaleza escasamente controlada por el hombre. La costumbre de ver primero la fábula —la *favella* viquiana— y de transmitirla de generación en generación, de creer en ella por su facultad de explicar muchas cosas, sustenta la viabilidad de una teoría filosófica de la mitología humana que enmienda la muerte en cada individuo de la capacidad poética de la que estaba dotado en su infancia —«las escenas más conmovedoras de la naturaleza han desaparecido para nosotros», muerte provocada por el envejecimiento y debilitamiento progresivo del alma, a la que ya no alimentan las sensaciones primeras¹⁷. Nos parece que el criterio aplicado por parte del *Sturm und Drang* a la relación entre la Razón humana y el lenguaje reúne características suficientes como para recordar el hilo conductor de un saber buscado desde el fondo del espíritu, desde la imaginación, el genio, la fantasía y el sentido común, como es el de la *ciencia nueva* presentada por Vico a lo largo de sucesivas remodelaciones.

A partir de semejante trabajo la comprensión de los hombres con respecto a sus propias obras, a saber, las originarias poesías comunitarias, la constitución de las ciudades y la economía que las rige, amplía su autonomía, pero ello sólo desde una lectura superficial, pues, al mismo tiempo, el proyecto viquiano de renovar la concepción de la Razón de un modo más coherente con su encarnación en un ser dotado de imaginación e ingenio desemboca en el

¹⁷ E. Auerbach (1932); W. Proß (1987). Para la redacción de estas páginas nos ha sido igualmente de gran utilidad el capítulo I de G. Wohlfart (1984: 52-118).

reconocimiento de la Providencia y su encauzamiento de los *corsi* y *ricorsi* de los pueblos¹⁸. El punto de partida lo ofrece el mismo lenguaje cuya racionalidad interna pretende conocerse, mediante el hallazgo de sus orígenes poéticos, e incluso gestuales. No en vano, se trata del mejor punto de acceso al límite contra el que choca la finitud de la Razón humana, vivida angustiosamente por Hamann:

Entre una idea de nuestra alma y un sonido que se produce con la boca hay exactamente la misma distancia que entre espíritu y cuerpo, cielo y tierra. ¿Qué clase de incomprensible territorio vincula, con todo, estas cosas tan alejadas entre sí? ¿No es una humillación para nuestro pensamiento el que éste, por así decirlo, no pueda llegar a manifestarse más que en la ruda vestimenta de signos arbitrarios? y ¿qué prueba de la omnipotencia —y de la humildad— de Dios que Él haya podido y querido insuflar las honduras de sus misterios, los tesoros de la sabiduría, en las lenguas —unas lenguas tan chapurreadas, tan confusas, y que tienen en sí mismas una apariencia tan servil— de los conceptos humanos? (1951 [traducción nuestra]).

El signo lingüístico, mediante el que —en una tesis bien conocida para la teología árabe medieval— la sabiduría divina deja su huella de inteligibilidad en el gran libro del mundo, alberga la ambigüedad de habilitar la comprensión y la comunicación entre los hombres y los pueblos, al mismo tiempo que nos separa inevitablemente de un tipo de pensamiento intuitivo, capaz de expresarse sin el recurso a las palabras. Será en este sentido en el que Rousseau afirme que «el lenguaje más enérgico es aquel en que el Signo lo ha dicho todo antes de que se hable» (1984: 26). El apoyo en la tópica permite al pensador lanzar hipótesis varias acerca de las primeras reacciones del ánimo humano ante el espectáculo de las fuerzas desencadenadas de la naturaleza. La primera medida de protección contra la destrucción de un saber finito a manos de otro inalcanzable y abrumador consiste en la mudez del gesto, que rápidamente —sin que la precisión adoptada en estos casos pueda ser algo más que cualitativa— pasa a la interjección, los monosílabos, para confluír finalmente en la imagen poética, en la que el individuo logra una configuración donde habita a buen resguardo de las fuerzas que le sobrepasan. Frente a las lecturas racionalistas del encuentro entre hombre y mundo, una obra como la *Scienza nuova* se propone mostrar —diremos en un tono unamuniano, con el que Vico guarda no pocas semejanzas— que «como el sonido sobre el silencio, la ciencia se asienta y vive sobre la ignorancia viva» (1986: 26).

Ésta y no otra parece la aportación principal que la *Scienza nuova* ofrece con su cuerpo de *dignidades*, a saber, narrar la historia de la Razón humana desde la cara oscura de sus inicios poetizantes, cuando no había nada mejor que una luminosa metáfora para enfrentarse al mundo.

¹⁸ De suerte que el individuo debería poder afirmar, con Herder, lo siguiente: «¿Qué debo decirle al gran libro de Dios, que sobrepasa mundos y épocas? De él, yo soy apenas una letra, apenas tres letras veo a mi alrededor [trad. nuestra]» (1990:110).

El estudio kantiano sobre el genio arroja un saldo según el cual lo propio de este lenguaje sería dar —sin explicación posible que lo integre en una operación mecánica— con la mediación sónica adecuada que evoque en el ánimo del espectador lo inexpresable, lo no designable que encierra un concepto. Por ello el signo del artista genial no resulta integrable en un código ni miembro de una cadena de significados históricamente relevantes —como las sucesivas hermenéuticas del gesto y la palabra de la *Sabiduría poética* de la *Scienza nuova*, sino un transmisor no representativo y no mimético de un contenido impresentable por naturaleza. En este sentido es un buen ejemplo el proporcionado por Kant con los *atributos estéticos* —no reductibles a los *universales fantásticos*, como es el caso del águila que, sosteniendo en sus garras un rayo como atributo del poderoso rey del cielo, representa a Júpiter, o del pavo real que simboliza a la brillante reina del cielo, Juno. Ninguno de los dos constituyen una presentación (*Darstellung*) de un concepto dado, sino que *expresan* —como representaciones colaterales de la imaginación— atributos estéticos de un objeto, cuyo concepto como Idea racional no puede ser convenientemente expuesto. Ante la imposible exposición, esos atributos dan a la imaginación la oportunidad de ampliar un nutrido conjunto de representaciones relacionadas entre sí, que permiten *pensar* más de lo que un concepto determinado *expresaría* mediante palabras. Así, la reflexión estética kantiana ilumina, a la base de toda ciudad y comunidad humana, algo así como el fondo poético de las palabras, si bien éste no es susceptible, como en Vico, de expresarse con la plenitud significativa de una lógica poética.

Traducidas tal y como lo exigen las *degnità* viquianas, las Ideas estéticas que originan los atributos estéticos en Kant no pronuncian nada, carecen de significación, son mera resonancia del sentimiento de pertenencia a una comunidad¹⁹, cuyos estatutos permanecen en el nivel de un registro subjetivo e inefable conceptualmente. No hay, pues, progreso en el lenguaje del genio, al producirse de un solo trazo, de una sola vez. Lo inefable de la lengua del artista en Kant no denuncia la pobreza de significados debida a lo rudo e inculto de un pueblo, sino que es el sentido que *de iure* no puede deletrearse ni interpretarse conceptualmente, lógicamente. No se trata, por tanto —en el auténtico *pendant* de la concepción viquiana de la lengua que es la reflexión kantiana sobre el arte y el genio, de recoger, tras un lento y complejo proceso arqueológico, los sonidos y las letras que, en el fondo, son las verdaderas formas *a priori* de la intuición pura, sino de reconocer tras lo más sabido y manido, a saber, aquellas palabras que componen el habla más común, sentidos desconocidos hasta la llegada del arte. El lenguaje humano no alberga en sí diversos estratos geológicos que la excesiva atención al razonamiento *more cartesiano* habría oscurecido, cuando no enterrado, sino una escisión eterna, irreducible, entre lo efable y lo inefable, cuya conjunción —no su reducción a lo mismo ni el sometimiento de uno a otro— crea el efecto «Ciudad», el poder estar los hombres en comunidad,

¹⁹ Remitimos al respecto al excelente trabajo de G. Lebrun (1971: 400): «En resumidas cuentas, el genio nos fuerza a distinguir el lenguaje que utiliza alegóricamente las imágenes y un lenguaje que, nombrándose a sí mismo, reduce las significaciones aparentes que parece usar a no ser más que los soportes de lo imaginario» [traducción nuestra].

no sólo con vistas a la mera supervivencia, sino con el propósito de legar «buenas acciones» a la posteridad.

3. La reivindicación de la tópica frente a la crítica

Con pasajes como el siguiente Vico señala ya en la temprana obra *De nostri temporis studiorum ratione* la necesidad de que los *boria* o doctos dirijan su mirada, en lugar de hacia la investigación física y las demostraciones *more geometrico*, hacia el hombre y sus obras, a saber, hacia el mundo moral y político, donde *verum et factum convertuntur*:

El más grave defecto de nuestro método de estudio consiste en que, mientras nos consagramos con la mayor aplicación a cultivar las ciencias de la naturaleza, no hacemos lo mismo con las ciencias morales y especialmente con la parte de las mismas que concierne a la índole del ánimo humano y de sus pasiones en relación a la vida civil y a la elocuencia, las características propias de las virtudes y de los vicios, las buenas y las malas artes, las características de las costumbres en relación a la edad, al sexo, a la condición, a la fortuna, a la estirpe, a la nacionalidad de cada cual y finalmente al arte del decoro que es el más difícil de todos. Esta es la razón por la que la ciencia cuanto se encuentra más extendida y es más importante en el Estado se halla entre nosotros casi abandonada y descuidada. Puesto que el único fin de los estudios es hoy la verdad, investigamos la naturaleza que nos rodea porque nos parece cierta, mientras que no investigamos la naturaleza humana que el libre albedrío convierte en inciertísima. Pero este método de estudios es causa, entre los jóvenes, de un inconveniente doble: el de no hacer que se conduzcan con la suficiente prudencia en la vida civil y el de no darles la capacidad de colorear el discurso haciendo referencia a las costumbres y hacerlo vivo con la conmoción de los afectos» (1914: 169-170 [traducción por R. de la Villa]).

En estrecha relación con la crítica dirigida a la estrechez de miras del horizonte intelectual italiano en el siglo XVIII, determinado por la influencia de Descartes y el jansenismo, el proyecto filosófico viquiano subraya la frecuencia con que la historia de la filosofía y de la filología ha menospreciado las denominadas facultades intermedias del ánimo humano, así como la función relevante de éstas en la base de carácter poético sobre la que se han ido edificando históricamente las ciudades, las economías, las instituciones y culturas humanas. No es extraña, pues, la vanidad de los doctos, que, junto con la ya característica de las naciones, pretenden convencer de que sus conocimientos no provienen ni han germinado en un fondo intra-histórico —pudiendo adoptar por lo que respecta a este término el sentido con el que es empleado en *En torno al casticismo*, pues, consideran que sus conceptos carecen de raíces poéticas, siendo tan antiguos como el mundo (Vico, 1995: *degnità* IV, 127), del mismo modo en que la historia profana reivindica mayor fiabilidad que la historia sagrada, que posee la virtud de narrar —explicando detalladamente— más de ochocientos años de historia humana (Vico, 1995: *degnità* XXIII, 165). Pero el proceso cognoscitivo que realiza cada individuo siente sin advertir y advierte con ánimo perturbado y conmovido antes de reflexionar, dignidad (LIII) que ejerce de principio de las sentencias poéticas, formadas por el sentido con pasiones y afectos, a diferencia de los pul-

ros razonamientos, que en su elevación hacia los universales pierden de vista la sabiduría particular. Sólo la adopción de un método arqueológico, en condiciones de sumergirse en los fondos retóricos y poéticos de los conceptos de las ciencias —algo únicamente accesible a una filosofía conectada con la filología— alcanza el estadio en el que reside el *sentido común*, juicio sin reflexión alguna perteneciente al campo de lo *cierto* (Vico, 1995: *degnità IX*, 137) —no de lo verdadero propio de las ciencias, del que se derivan las costumbres, las leyes y las lenguas, en tanto que foco de cohesión de un orden, de un pueblo, de una nación y, en definitiva, de todo el género humano (*degnità*, XII). La adopción del «sentido común» como criterio del origen poético de las naciones habilita una nueva «crítica sobre los autores de las naciones», donde, en ausencia de documentos de historiógrafos y escritores, sirve como regla la *dignidad XIII*, según la cual «ideas uniformes nacidas en pueblos enteros desconocidos entre sí deben tener un fondo común de verdad» (Vico 1995: *degnità XIV*, 149), de la que debe aprenderse que

el sentido común del género humano es el criterio enseñado a las naciones por la Providencia divina para definir lo cierto respecto al derecho natural de las gentes; a partir del cual las naciones aciertan a entender las unidades sustanciales de tal derecho, en las que todas convienen con diversas modificaciones (1995: *degnità XIII*, 145).

Es tarea, pues, de la Ciencia propuesta hallar los fondos de lo verdadero que, con el paso del tiempo y debido a las modificaciones de las lenguas y de las costumbres, nos ha llegado recubierto de falsedad. A partir de una estructura como la del «sentido común», accesible a los utensilios conceptuales de la poética y la retórica, no de la especulación, puede extraerse el diccionario mental que se propone recoger la historia ideal eterna conforme a la cual se desarrollan las historias de las distintas naciones. Desde esta misma *dignidad* comienza a vislumbrarse el origen común del derecho natural de las gentes para el conjunto de las naciones, las cuales no reconocieron sin embargo ese cuerpo común hasta el contacto de unas con otras con ocasión de guerras, embajadas, alianzas y comercios. Una obra de la temprana fecha de 1708 como *De nostri temporis studiorum ratione*, publicada por un humilde profesor de retórica, adelanta buena parte de lo desarrollado en la *Scienza nuova* acerca del «universale fantastico». Basta con leer el capítulo de la primera obra, titulado *De re poetica*. En el capítulo III, que lleva el título de *Nova criticae incommoda*, reconocemos una contraposición entre la técnica de la *invención de argumentos* y el *enjuiciamiento de la verdad* de los mismos, que la *Scienza nuova* no hace sino presuponer:

[H]oy en día sólo se considera la ciencia crítica; la tópica no sólo no se antepone, sino que se menosprecia absolutamente. También eso hace pensar: pues como la invención de argumentos (*argumentorum inventio*) es anterior por naturaleza al enjuiciamiento de su verdad (*veritate diiudicatio*), así la doctrina tópica tiene que ser anterior a la de la crítica²⁰ [traducción nuestra].

²⁰ Para la relación de Vico con la disciplina retórica remitimos a los trabajos de M. Mooney (1985; 1987); así como a los del también editor de la obra viquiana E. Battistini (1975) y al de C. Vasoli (1968).

Tras esta reivindicación se encuentra la deuda viquiana con aquellos autores griegos y romanos que colocaron a la retórica al lado de la dialéctica, en tanto que reunión de los *méthodoi* apropiados para la reflexión sobre las acciones humanas en el espacio político, al mismo tiempo que buenos orientadores de la intervención humana en las discusiones de la *pólis* acerca de *lo posible* en moral y en política. En esta disciplina en la que —en tiempos de Vico— «el arte de los lugares» de los *Tópicos* de Aristóteles —especialmente en los libros VI y VII— continúa siendo el canon de referencia de la ordenación de las materias y de la formulación de las preguntas al oponente (155b, 3-16) concernientes al campo de lo probable (*eikós*) y lo plausible (*éndonon*), con una cuota específica de verdad por ser reconocido como tal por la mayoría o, al menos, por los más sabios, el plano de referencia no es real, sino lingüístico. El legado de esta tradición consiste en el carácter paralelo de la dialéctica y de la retórica, donde la primera se encarga de convencer de la probabilidad de una tesis determinada, refutando al mismo tiempo la naturaleza improbable de las que se le oponen, mientras que la segunda ha de defender la tesis más probable, determinando mediante técnicas de persuasión —tal y como enseña el tercer libro de la *Retórica* aristotélica— la necesidad de aceptarla. Esto último nos pone en conocimiento de que, junto al arte de los lugares o tópica, hay otra técnica de obtener *písteis* que no nace de las propiedades de ciertas nociones formales (*ek tópon*), sino de una capacidad persuasiva de la *léxis*. Con el tiempo —pero también propiciado por decisiones atribuibles al mismo Aristóteles— el conjunto de reglas y modelos retóricos fue perdiendo su función ontológica dentro del mismo pensamiento aristotélico —sin duda ligado al campo de lo posible tanto como al ético y político, por lo tanto, al de la acción, de suerte que no es de extrañar que Vico recibiera y enseñara en el Nápoles del Siglo de las Luces una retórica desprendida de su sustancia lógico-ontológica, cauce por el que se convierte en una mera «reserva» de estereotipos²¹ y en un inamovible cuerpo de «clichés».

Ya la obra primera de Vico se había ocupado de exponer las ventajas de una formación humanista, que relacionara saberes y artes, contra una educación que con el prematuro desarrollo de la capacidad de análisis aniquila la facultad más poderosa de la mente humana, a saber, la *inventio*. Éste es el principal motivo para la elección de la *tópica* frente a la *analítica*, es decir, de la red de posibilidades del discurso frente a la distinción, de la agudeza frente a la sutilidad, de la creación frente a la disección, pues para juzgar hay que atreverse primero a experimentar y conocer. En estos términos la defensa viquiana de la invención y del ingenio se asemeja notablemente a la apología de los mismos por parte de Gracián —semejanza subrayada por Gadamer, que apunta a la evidente herencia de la retórica jesuítica en Vico, el cual contrasta también la tópica con la analítica, la reunión de elementos del discurso frente a la disolución de los mismos, pues el ingenio es la facultad que «expresa relaciones entre las cosas», del mismo modo en que el pensador napolitano afirma que en virtud de esa misma capacidad «las

²¹ R. Barthes (1974: 56-58), donde se distinguen dos concepciones de la tópica retórica, a saber, como una red de lugares comunes y como una reserva de proposiciones dispuestas para ser utilizadas en el discurso.

cosas se muestran concatenadas y relacionadas», en lo que descubre el primer paso del proceso cognoscitivo. En efecto, primero se observa lo parecido y más tarde se imita lo visto, operaciones en las que mucho tiene que decir la palabra y su esencia poética. El *ingenium* o capacidad de captar en lo particular correspondencias (analogías) que pasan desapercibidas a una primera lectura da lugar a los universales poéticos o fantásticos, cuya elaboración conduce a la siguiente *degnità*:

Es natural en los niños que con las ideas y los nombres de los hombres, mujeres y cosas que han conocido por primera vez, por esos y con esos aprendan y nombren después a todos los hombres, mujeres y cosas que guardan con aquéllos alguna semejanza o relación (1995: *degnità* XLVIII, 206)²².

En efecto, la capacidad creadora de los universales fantásticos o poéticos es en realidad una memoria dilatada o compuesta (*degnità* L), y la memoria, cuyas hijas son las musas, es la diosa protectora de los hombres de fantasía y de los maestros de poesía. En contra de la tesis clásica de Croce, que pretende erigir a Vico en un precedente de la concepción kantiana de la imaginación productiva desatendido por la crítica filosófica, parece —a la vista de la *Scienza nuova*— que el pensador napolitano tomó en consideración únicamente la función reproductiva de aquella facultad. En *De antiquissima Italorum sapientia* se señala que los latinos designaron con el término «memoria» no solamente al acto de retener el recuerdo de las cosas, sino también a la fantasía, pues sólo se configura poéticamente lo que se recuerda, ya se utilicen los recuerdos de forma diagramática o se trabaje sobre ellos por composición de fantasmas parciales. La *Ciencia nueva* habrá de ser, pues, una ciencia de la invención, que ilumine —frente a la sequedad y planicie de un método racional mal empleado— las raíces pre-conceptuales, esencialmente poéticas, de los conceptos y, por esa vía, los fondos ingeniosos o inventivos de la Razón humana, sin cuya existencia la vida humana no hubiera podido abrirse paso entre la hostilidad natural del mundo.

A pesar de haber introducido el sentido de la relación entre dialéctica y retórica de la mano del pensamiento de Aristóteles, no parece demasiado plausible que sean los *Tópicos* o la misma *Retórica*, con su complejo tercer libro, aquellas fuentes más determinantes de la apología viquiana de la tópica. La misma hermenéutica de los textos aristotélicos en el período de elaboración de la *Scienza nuova* —como señalábamos un poco más arriba— lo hacen inviable. Parece que fue más bien la obra ciceroniana la que proporcionó a nuestro autor el vocabulario requerido para referirse a la tópica, en tanto que disciplina de la *inventio* y la *elocutio*²³. La tra-

²² Cfr. el análisis de la «analogía» en Baumgarten y en la *Logik-Jäsche* kantiana, en tanto que *analogon rationis*, vd. *Aesth.*, §1 y *Logik-Jäsche*, §84.

²³ Cicerón, *Topica*, 2, 6: «Todo método cuidadoso de la discusión consiste en dos partes: en el inventar (*inventiendi*), y en el juzgar (*iudicandi*) [...]. [L]os estoicos han elaborado con gran cuidado el camino del juzgar, y además por medio de aquella ciencia que denominan "dialektiké"; el arte de la invención, que se denomina "topiké" [...] lo han abandonado totalmente [trad. nuestra]»; cfr. Apel (1963: 338ss).

dición retórica de la Antigüedad y del Medioevo alberga una especie de lenguaje común—basado en la contraposición de la *sophia* y la *phrónesis* y en el aprecio de la crítica escéptica a los dogmáticos— que crea comunidad, al proporcionar la universalidad concreta que representa el ser-en-común de un grupo, pueblo o nación (Gadamer), que es el de nuestro sentir común (*sensus communis*). El último capítulo de la *Lógica poética*—uno de los más relevantes de la *Sabiduría poética*— advierte de que los primeros «autores» de la humanidad se atuvieron a una *tópica sensible*, a saber, un auténtico arte de la invención que no puede reducirse a una mera reunión de *topoi* argumentativos. Se trata de un producto característico de la edad heroica, por no recurrir al intelecto y sus abstracciones y proceder más bien por medio de la fantasía, la memoria y la intuición, es decir, las facultades consideradas menores. No puede faltar, sin embargo, dado el carácter soteriológico que Vico atribuye a la misma producción poética y su hermenéutica de los signos divinos, la mención a la Providencia divina, la cual ha aconsejado bien al proponer a los hombres la promoción en las mentes de la *tópica* antes de la crítica, es decir, al favorecer el fomento de la producción de géneros poéticos o conceptos universales concretos antes de proceder a la *diiudicatio* de conceptos universales abstractos o géneros inteligibles (Vico, 1995: 498 y 699), en una jerarquía que anuncia la teoría de las tres fases histórico-lingüísticas.

Como un esbozo preparatorio del sistema poético de la *Scienza nuova*, el capítulo octavo de *De nostri temporis studiorum ratione* traza las semejanzas y diferencias entre el poeta y el filósofo, cifrándolas en que, si bien ambos persiguen lo verdadero, así como enseñan los deberes a cumplir y describen las costumbres de los pueblos, los primeros lo hacen *delectando* y *ex exemplis* y los segundos *severe* y *ex genere*, según se dirijan a los sentidos o al entendimiento o inteligencia. Si el filósofo asciende en sus razonamientos hasta conceptos universales abstractos, el poeta profundiza en lo particular y singular, dando lugar a individuos ideales tales como Júpiter, Aquiles, Odiseo, Hércules y Mercurio Trimegisto, es decir, produce lo universal en lo particular (Coseriu, 1972: 118). Por esta vía la expresión estética aparece como la inminente transposición de la claridad perfecta de la intuición al concepto, del *je ne sais quoi* leibniziano que caracteriza a la belleza del racionalismo, pues la perfección de la *cognitio sensitiva* es la de un conocimiento claro, pero confuso.

El funcionamiento de la *lógica poética* en la época primitiva queda determinado desde cuatro fórmulas retóricas, a saber, la metáfora, la metonimia, la sinécdoque y la ironía, ya mencionadas, que rastrean en conjunto lo semejante en lo distinto y constituyen los «generi fantastici», de suerte que las deidades mitológicas den lugar a conceptos genéricos a los que se reconduzcan los fenómenos particulares.

A raíz de la lectura de la obra viquiana más ambiciosa y a la luz de su esperanza de renovación del *modo de pensar* imperante en el siglo XVIII en la península italiana, resulta sorprendente la finura con que el método tópico y poético de la *nueva ciencia* desentraña la *lógica de las mentiras* que trabajosa y penosamente—sin duda tan dificultosamente como el hallazgo de la verdad— constituyen el acervo común de una Ciudad. Según el discurso poético-retórico de la

Scienza nuova en el principio el hombre no descubrió su Razón —acontecimiento filosófico que debemos a Sócrates, sino que más bien se persuadió de la deuda que le ligaba a la divinidad, por lo que inventó fábulas en las que los dioses salvaban a los hombres de sí mismos. Salvarse de uno mismo —en lugar de pensar *por uno mismo*, del poder dar los nombres igualando a Dios— apelación que une llamativamente a Vico con buena parte del *Sturm und Drang*, produce —del mismo modo que el ejercicio de una Razón autónoma— un curioso efecto de comunidad y de *grey*, fomentada por las *narrationes verae* compartidas. Pues no hay nada más terrible ni pesado que saberse urdidor de las propias tramas, creador de las propias poesías, y descubrir que es uno mismo, que es la propia «Razón» la que alberga la potencia que colabora en su propia aniquilación. Sin ánimo de simplificar un pensamiento tan complejo como es el de G. Vico, nos parece que el mérito de la *tópica* viquiana reside en buena parte en el análisis de esa cara oscura y su rendimiento, que por lo general —si es que no desde el principio de los tiempos— es lo que engarza a los *corsi* y *ricorsi* de la historia.

Referencias bibliográficas

APEL, K.O.

1963 *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. 8, Bonn.

ARISTÓTELES

1982/1988 *Tratados de lógica (Organon) I-II*, introd., trad. cast. y notas por M. Candel, Madrid, Gredos.

AUERBACH, E.

1932 *Vico und Herder*, Stuttgart, J.B. Metzler.

BARTHES, R.

1974 *La antigua retórica*, Buenos Aires, Losada.

BATTISTINI, E.

1975 *Le dignità della retorica. Studi su G.B. Vico*, Pisa, Pacini Ed.

BAUMGARTEM, A.G.

1983 *Theoretische Ästhetik*, Hamburg, Meiner/(1992): *Estetica*, ed. a cura di F. Piselli, Milano, Vita e Pensiero.

BERLIN, I.

1976 *Vico and Herder. Two Studies in the Story of Ideas*, New York, Viking Penguin/

1993 *The Magus of the North*, London, J. Murray/(1995): *Der Magus im Norden*, Berlin, Berlin Verlag.

2000 *Vico y Herder. Dos estudios en la historia de las ideas*, Madrid, Cátedra.

BOTTURI, F.

1996 *Tempo, linguaggio e azione. Le strutture vichiane della «Storia ideale eterna»*, Napoli, Guida.

CASSIRER, E.

- 1923 *Philosophie der symbolischen Formen*, parte I «Die Sprache», Berlin, W. de Gruyter.
- CICERONE, M.T.
1994 *Topica*, Palermo, L'Epos.
- COSERIU, E.
1972 *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart. Eine Übersicht*, parte II: *Von Leibniz bis Rousseau*, Tübingen, G. Olms.
- CRISTOFOLINI, P.
1995a *La «Scienza nuova» di Vico*, Roma, La Nuova Italia Scientifica.
1995b *Vico et l'histoire*, Paris, P.U.F.
- CROCE, B.
1973 *La filosofia di Giambattista Vico*, Roma/Bari, Laterza.
- FELLMAN, F.
1978 *Das Vico-Axiom «Der Mensch macht die Geschichte»*, Freiburg/München, Alber.
- FERRARIS, M.
1996 *L'immaginazione*, Bologna, Il Mulino.
- GRASSI, E.
1968 «G.B. Vico und das Problem des Beginns des modernen Denkens», *Zeitschr. ph. F.*, XXII/4, pp. 491-509.
- HAMANN, H.
1951 *Sämtliche Werke*, t. III, ed. de J. Nadler, Viena, Th. Moros Presse Herder.
- HERDER, J.G.
1990 *Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Stuttgart, Reclam.
- HORACIO, Q.
1996 *Epistola ad Pisones (Ars poetica)*, ed. bilingüe de H. Silvestre, Madrid, Cátedra.
- KANT, I.
1977 *Logik-Jäsche*, ed. de W. Weischedel, t. VI, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
1977 *Pragmatische Anthropologie*, ed. de W. Weischedel, t. IX, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- LEBRUN, G.
1971 *Kant et la mort de la métaphysique*, Paris, A. Colin.
- LÖWITH, K.
1986 *Vicos Grundsatz «verum et factum convertuntur»*, en ID.: *Sämtl. Schriften* 9, Stuttgart, ed. J.B. Metzler, pp. 212ss.
- LIEBRUCKS, B.
1968 *Sprache und Bewusstsein*, t. I «Von Vico zu Hamann», Frankfurt a.M., Akademische Verlag.
- MAZZOTTA, G.
1999 *La nuova mappa del mondo. La filosofia poetica di G.B. Vico*, Torino, Einaudi.

MOONEY, M.

1985 *Vico in the Tradition of Rhetoric*, New Jersey, Princeton U.P.

1987 «La primacía del lenguaje y Vico», en: VV.AA.: *Vico y el pensamiento contemporáneo*, México, F.C.E., pp. 184-201.

PROSS, W.

1987 «Herder und Vico. Wissenssoziologische Voraussetzungen des historischen Denkens», en: SAUDER, G. (ed.) *J.G. Herder (1744-1803)* Hamburg, Meiner, p. 88-113.

ROUSSEAU, J.J.

1984 *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Madrid, Akal.

UNAMUNO, M. de

1986 *En torno al casticismo*, Madrid, Alianza.

VASOLI, C.

1968 *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. «Invenzione» e «Metodo» nella cultura del XV e del XVI secolo*, Milano, Feltrinelli.

VICO, G.B.

1914 *De nostri temporis studiorum ratione*, ed. a cura di F. Nicolini, en: *Opere*, Roma/Bari, Laterza.

1971 *Opere filosofiche*, ed. a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni.

1990 *Opere*, ed. a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori.

1995 *Ciencia Nueva*, introd. y trad. cast. por R. de la Villa, Madrid, Tecnos.

VITIELLO, V.

2000 *Vico e la topologia*, Genova, Cronopio.

WOHLFART, G.

1984 *Denken der Sprache*, Freiburg/München, Alber.

1981 «Vico e il carattere poetico del linguaggio», *Bolletino del Centro di Studi Vichiani*, 11, pp. 58-95.