

La importancia de Vico para la formación actual en filosofía: crítica, retórica y razón moderna

Horacio Martín Sisto*

UNGS/UCA/UBA

hmsisto@uca.edu.ar

<https://orcid.org/0000-0003-0030-5587>

Revista Cultura Económica

Año XLIII • N°110

Diciembre 2025: 28-52

<https://doi.org/10.46553/cecon.43.110.2025.p28-52>

Resumen: El artículo propone una relectura del *De nostri temporis studiorum ratione* de Giambattista Vico a la luz de su relevancia para la formación filosófica contemporánea. Ante la persistente tensión entre racionalismo y humanismo, crítica y tópica, se sostiene que la pedagogía viqueana articula un modelo integrador de razón capaz de superar las dicotomías heredadas de la modernidad. El estudio sitúa el proyecto pedagógico de Vico en su contexto histórico y examina recepciones modernas —en Gadamer, Grassi y Hayden White— que ponen de relieve tanto la productividad como los límites de su legado. A partir de esa discusión, se propone una lectura del discurso cartesiano de las *Meditaciones metafísicas* desde una perspectiva que rearticula retórica, filosofía y crítica, siguiendo las intuiciones del planteo de Vico. El artículo concluye que recuperar el vínculo entre filosofía y retórica permite repensar la enseñanza filosófica y la propia noción de razón moderna, abriendo un horizonte formativo donde crítica, imaginación y sentido comunitario dialogan entre sí.

Palabras clave: Educación filosófica; retórica; tópica; argumentación; persuasión; frónimos; Vico; razón moderna

The importance of Vico for contemporary philosophical education: Critique, rhetoric, and modern reason

Abstract: This article offers a rereading of Giambattista Vico's *De nostri temporis studiorum ratione* considering its relevance for contemporary philosophical education. Addressing the enduring tension between rationalism and humanism, critique and topics, it argues that Vico's pedagogy articulates an integrative model of reason capable of overcoming dichotomies inherited from modern thought. The study situates Vico's pedagogical project within its historical framework and examines modern receptions—by Gadamer, Grassi, and Hayden White—that reveal both the productivity and the limits of his legacy. Building on this discussion, it proposes an interpretation of Descartes's *Meditations on First Philosophy* from a perspective that reconnects rhetoric, philosophy,

and critique, following the insights of Vico's approach. The article concludes that restoring the link between philosophy and rhetoric allows for a renewed understanding of philosophical education and of modern reason itself, opening a formative horizon in which critique, imagination, and a shared sense of community are brought into dialogue.

Keywords: Philosophical education; rhetoric; topics; argumentation; persuasion; *fronimos*; Vico; modern reason

I. Introducción

En 1708 Vico consideraba oportuno intervenir en la conocida querella entre los antiguos y los modernos que había tenido lugar en las últimas décadas, en particular en suelo francés. La intervención tiene lugar en forma de una disertación en la Universidad de Nápoles, luego tiene la ocasión de perfeccionarla para su publicación y lleva como título *De nostri temporis studiorum ratione*. Allí Vico evaluaba comparativamente los métodos de estudio de los antiguos y de los modernos en los campos fundamentales del saber, a los fines de integrarlos de acuerdo con las ventajas que aportan cada uno de ellos. Encontraba una tensión entre ambos métodos que no había sido adecuadamente resuelta.

En consonancia con la sensibilidad y la preocupación educativa de Vico, parto de la hipótesis de que esa tensión permanece hoy en día. Podría categorizarse de diversos modos: racionalismo vs. humanismo, o bien modelo argumentativista vs. persuasivista, o cientificista vs. prudencial, aunque conviene evitar en este momento una configuración que predetermine un modo de solución –o imposibilidad de esta. Para vislumbrarla en el presente, la caracterizaré en términos generales de dos modelos de racionalidad en conflicto. Lo que busco aquí no es ofrecer un nuevo aporte a los ya numerosos estudios filológicos sobre este conocido escrito, sino más bien mostrar que Vico constituye un referente ineludible para la formación en filosofía, en particular en lo que atañe al conocimiento de la filosofía moderna.

Ahora bien, cuando nuestro interés mira directamente el presente, la lección de Vico tiene su propio punto de fuga, pues ¿cómo estudiarla, con qué tipo de método? ¿Cómo podemos abordar una comparación entre los antiguos y los modernos desde nuestro tiempo, con toda la historia efectual que nos media con ellos? Para poder mostrar mi hipótesis recordaré en forma sintética algunas características de la posición de Vico frente al debate

mencionado (1). Luego me detendré en algunas recepciones que nos descubran mejor nuestros propios presupuestos (2), a los fines de mostrar la potencialidad de este escrito como propuesta pedagógica para nuestro tiempo y contexto. Me referiré también, brevemente, a la raíz histórica de uno de los presupuestos que sigue operando desde antaño, el de cierta desarticulación tajante entre filosofía y retórica. A continuación, como una ejemplificación del alcance hermenéutico de la propuesta de Vico, ofreceré (3) un bosquejo de interpretación de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes con instrumentos que nos ofrece la posición integradora de Vico entre filosofía y retórica. Allí afrontaré como corolario un último presupuesto que puede interferir en la comprensión de la importancia de Vico.

II. El reclamo pedagógico de Vico

En esta lección inaugural, Vico presentaba tres ejes indicadores para comparar los métodos: los instrumentos, los medios auxiliares y el fin. Como instrumentos distintivos de los modernos señalaba “de todas las ciencias y artes [...] la nueva crítica, de la geometría el análisis, de la física esta misma geometría y [...] la mecánica” (406); de la medicina la química y la farmacología, de la astronomía el telescopio y de la geografía la brújula (cfr. 407). Como medios auxiliares, indicaba “la abundancia de óptimos ejemplos, los caracteres tipográficos y la institución de universidades de estudios” (406). En lo que atañe más directamente a la formación filosófica Vico sostenía que el gran aporte de la filosofía de raigambre crítica era la configuración y el acento sobre la crítica, facultad racional por antonomasia – aun cuando ya estaba presente a su modo en los antiguos, por ejemplo, en Cicerón, como arte de juzgar. El problema que surge es su relación sistemática con otras facultades, en particular en vistas a la formación y en qué momento de una educación es conveniente e incluso posible desarrollarla. “Hoy comenzamos los estudios por la crítica [la cual] prescribe que se expulse de la mente las segundas verdades y lo verosímil como si fueran falsos” (407); lo verosímil es aquel saber que “en la mayor parte de las ocasiones es verdadero y raramente falso” (408). Vico se refería a la educación de los adolescentes, los cuales “deben conformar cuanto antes el sentido común, para que, en el transcurso de su vida, reafirmados por los años, no se precipiten hacia lo extraordinario e insólito” (408). Una educación debería en primer lugar atender desde niños a los sentidos, que nos ofrecen las imágenes corpóreas; a la memoria y a la fantasía, a la cual la juventud es propensa, y luego al ingenio, esto es la capacidad de establecer y descubrir relaciones nuevas entre cosas o bien de relacionar cosas que no se creían vinculadas (Cfr. también

Vico, 1710: Cap. VII §1-4). Es esta facultad del ingenio la que subyace fundamentalmente a la formulación de nuevas teorías y descubrimientos como la ciencia moderna. Pero no habría ingenio sin ejercicio de algún modo de la memoria y la fantasía. La crítica es la capacidad de revisión de esas elaboraciones del ingenio. Pero si esta capacidad se pone al principio, sea de la formación, o de un procedimiento cognoscitivo, ella juega en el vacío, pues los contenidos no vienen de la crítica sino de las otras facultades, que conforman la “tópica”, eso sí, contestados y templados por la crítica. La tensión que se genera en torno a la prioridad de las facultades es representada por Vico como la tensión entre, por un lado, el modelo de Antoine Arnauld, que había fallecido pocos años atrás y autor junto con Nicole de la *Lógica de Port Royal*, obra formó a varias generaciones en la modernidad, y, por el otro lado, el de un referente clásico como Cicerón. Vico sostiene que “el hallazgo de los argumentos es por naturaleza previo al juicio acerca de su veracidad, así la tópica debe ser doctrina previa a la crítica” (408). Entre sus ejemplos imagina la situación ante la cual se encuentra un abogado que debe dar ayuda a un reo en el término de pocas horas: “Más nuestros críticos, cuando se le presenta alguna duda, responden aquello de ‘Déjame pensar sobre este asunto’” (408). El defensor no solo debe pensar en el tiempo que apremia de un determinado modo, también en el auditorio y el jurado, y tanto en sus intelectos como en sus ánimos, como también en otros factores.

La contraposición excede una reconstrucción en términos de figura entre filósofo y abogado –recordemos que su auditorio es la Facultad de Derecho– sino entre modernos y antiguos. Se trata de una contraposición filosófica que involucra, entre otros factores, la temporalidad de la existencia humana, la índole completa del humano que implica tanto intelecto como emociones y sentimientos o “ánimos” (409), la historicidad del saber que supone el auditorio, la situación y el bien concreto y alcanzable para los implicados. Entiendo que, según Vico, todas estas cuestiones son definitorias de lo que entendemos por conocimiento, no meros complementos o, menos aún, defectos, tergiversaciones o distorsiones de este. Son factores que deben tomarse en cuenta al evaluarlo; el acontecer del conocimiento tiene lugar en el entramado de un procedimiento más amplio que la abstracción analítica de su resultado. Es justamente por la incidencia de esos factores que nos preocupa que los recursos que estudia centralmente la retórica oscurezcan las razones y se pongan al servicio de la manipulación de sus destinatarios. La solución de la tensión no reside según Vico ni en un aislamiento aséptico de la crítica, desentendida del resto de los factores, ni en el retorno a la formación antigua; señala, en cambio, que “ambos métodos discursivos están

viciados: el de los tópicos, porque con frecuencia aferran lo falso; el de los críticos, porque no asumen también lo verosímil” (409-410).

Es indispensable que los adolescentes aprendan la crítica (cfr. 410), pero después de haberse educado en las facultades que cultivaban los antiguos, articuladas como tópica. Creo que se puede hablar en términos retrospectivos de “autonomía” en sentido amplio, o en términos más cercanos a la tradición y concepción de Vico, de “razonador práctico independiente” (cfr. MacIntyre, 1999: Cap. 8), cuando Vico augura que los estudiantes “juzguen íntegramente con su propio juicio en lo que se les ha instruido; y se ejerciten a disertar sobre ello en un sentido y su opuesto” (410). Se trata de evitar que se vulnere la independencia y solvencia del estudiante al menos en dos direcciones. Si no se lo educa en la capacidad de crítica, puede “que resulten temerarios, como quienes debaten sobre asuntos a medio aprender y dogmáticamente comprometidos, como los que nada reputan verdadero salvo los dictados del maestro” (410). Pero si no se educa en la observación, o se reprime la fantasía, o se desprecia la memoria, o se anula el tímido ejercicio inicial del ingenio, la persona queda presa de un criterio de evaluación abstracto que, en nombre de su pureza, desecha todo lo real, el cual en casi su totalidad entra en el reino de lo verosímil. Pues la posibilidad de juicio independiente implica también la capacidad de abrirse paso en el dominio de la vaguedad. Y en ese reino de lo verosímil donde no solo se mueven los intelectos sino también los ánimos. El buen orador “mueve primero las mentes para más tarde mover los ánimos” (412). Pero en el reino de lo verosímil acontecen descubrimientos que la mente analítica de la crítica no solo no puede prever, sino que de los cuales hasta incluso puede negar abstractamente su posibilidad. Ni la praxis ni el conocimiento tienen éxito mediante la mera aplicación de proyectos o modelos analíticos en la confrontación con el carácter en su mayor parte vago de lo real. Al respecto Vico apela, entre otros ejemplos, a la experiencia en construcción de naves y a la arquitectura. Las naves de la época de Vico muestran con el uso de vela una eficiencia mucho mayor que el sistema de remeros de la antigüedad, gracias a los estudios de matemática y de física; pero cita el caso de P. Perot, que “construyó, según las reglas del análisis, una nave totalmente proporcionada, con la esperanza de que sería la más ligera de todas; mas, tras ser botada, se convirtió en un escollo” (413). Análogamente, en el ámbito de la ingeniería civil, Filippo Brunelleschi “comenzó audaz y llevó adelante la hazaña en el templo de la llamada Santa María del Fiore” frente a los arquitectos de su tiempo que sostenían que “nunca podría lograrse que tan

solo sobre cuatro puntos suspendidos pudiera en absoluto” levantarse semejante edificio (413).

Hacia el final, cuando Vico habla de sí mismo en este discurso, se presenta en primera persona y como profesor de elocuencia (apartado XV, 434-435). Podemos entender bien que se expresa desde el cargo que ocupa en la Universidad y en calidad del cual emite su disertación; no se expresa en términos de oposición a la filosofía. Ahora sí la relación entre antiguos y modernos se traspasa a la de elocuencia y filosofía. Queda formulada ahora la cuestión: ¿qué relación filosófica tiene esta elocuencia con la filosofía? ¿Se trata de una contraposición disciplinar irresoluble?

Si volvemos a nuestro presente, la oposición no parece haber sido resuelta. Tampoco parecen haber desaparecido las dificultades que advertía Vico en la educación, más bien parecen haberse agravado: nos encontramos frente a desafíos muy recientes que pueden resaltar aún más el aporte de Vico, como por ejemplo el avance de la inteligencia artificial, con su capacidad de productividad como también de análisis de *big data* y de generación de algoritmos con la cual el conocimiento de tipo científico parece cubrir todos los factores que todavía abrían un margen de error que consideraba Vico al analizar los casos de Perot y Bruneleschi.

Retomamos el planteo inicial, ¿con qué método abordar esta disertación de Vico de modo de no neutralizar su mensaje, evaluar si los motivos que dieron lugar a su intervención siguen presentes y sopesar adecuadamente su propuesta? Pasamos entonces a considerar un aspecto hermenéutico a los fines de poder encontrarnos adecuadamente interpelados por el texto en cuestión.

III. Recepciones contemporáneas

Si en el primer apartado expusimos una lectura de Vico que entiendo no resultaría problemática de acordar, las consideraciones de este segundo apartado nos permitirán pasar en el tercer apartado a una lectura más arriesgada de las posibilidades que se encuentran en el texto. Comienzo por Gadamer, puesto que también propone un método de lectura para un texto como el que abordamos.

1. La experiencia hermenéutica, *sensus communis* y frónesis

Hans Georg Gadamer no solo es uno de quienes ha retomado centralmente a Vico, sino que también ha propuesto una filosofía hermenéutica que nos orienta en las implicaciones de leer un texto histórico.

- a) En lo que atañe a la pregunta inicial, con qué método leer la disertación de Vico, Gadamer sostiene en la sección dedicada a la experiencia hermenéutica que la comprensión de un texto es el acontecimiento de una fusión de horizontes, en donde no basta la contextualización histórica para dar cuenta del sentido de una obra, sino que, en la experiencia del choque entre las expectativas de nosotros como lectores y la resistencia del texto a ser asimilado a esas expectativas, descubrimos también nuestros propios presupuestos. En su momento Habermas había objetado la suficiencia de esta dinámica para una filosofía y práctica política que nos libere de las relaciones de poder que se transmiten junto con la tradición. Sin necesidad de tomar el camino puntual de Habermas o entrar en los detalles de la polémica, sí podemos reforzar esta posibilidad crítica del modo siguiente.

Como hipótesis metodológica acotada provisoriamente al texto que abordamos, supongo aquí, entonces, que no basta con la contextualización histórica del objeto de estudio, ni con la concientización de la diferencia de nuestros presupuestos en la experiencia de lectura del texto; esta experiencia de contraste puede no ser suficiente para hacer por sí solo conceptualmente explícitos nuestros presupuestos y por ende sus alcances y limitaciones. Para ello, creo que podemos detectarlos mejor si consideramos sintéticamente algunas recepciones contemporáneas de Vico, esto es, teorías del último siglo que de algún modo han adoptado algunas ideas del profesor de Nápoles como verdades que trascendían su tiempo y las han reinterpretado a la luz de nuevas concepciones. Es este un modo fundamental de poder tomar conciencia no solo de la historia efectual de un texto, sino también de la historia efectual de otros textos y concepciones que gravitan en nuestras lecturas.

- b) En el apartado sobre el *sensus communis* de su *Verdad y método*, Gadamer sigue fundamentalmente al napolitano:

Así las cosas resulta bastante cercano volverse a la tradición humanista e indagar qué se puede aprender de ella para la forma de conocimiento de las ciencias del espíritu. El escrito de Vico *De nostri temporis studiorum ratione* representa para ello un valioso eslabón. La defensa del humanismo emprendida

por Vico está mediada, como se ve ya por el título, por la pedagogía jesuítica, y se dirige tanto contra Descartes como contra el jansenismo. Este manifiesto pedagógico de Vico, igual que su esbozo de una “nueva ciencia”, tiene su fundamento en viejas verdades; se remite por ello al *sensus communis*, al sentido comunitario, y al ideal humanístico de la *eloquentia*, momentos que aparecen ya en el concepto clásico del sabio. El “hablar bien” (*eù légein*) ha sido siempre una fórmula de dos caras, y no meramente un ideal retórico. Significa también decir lo correcto, esto es lo verdadero, y no solo el arte de hablar o el arte de decir algo bien. (Gadamer 1999: 48-49)

De este modo Gadamer alude a una tradición que, pasando por los romanos, remite a Aristóteles en su distinción entre *sophia* y *frónesis* (49). Para Gadamer se trata de retomar la tradición que llega hasta Vico (54).

No obstante, el concepto de *frónesis* en Gadamer no parece incluir una noción especulativa del bien humano en el sentido que lo señala Aristóteles en el primer libro de la *Ética a Nicómaco*, más allá de su crítica a la idea platónica de bien, que sí señala Gadamer (52). La *frónesis* en Vico va más allá de la distinción de lo que está bien y que está mal que señala Gadamer casi de paso: este parece restringir el ámbito de la *frónesis* a un punto medio dentro de un arco de posibilidades solo normativo, pues cuando aclara la distinción entre lo conveniente y lo inconveniente lo resuelve en términos de “lo que está bien y lo que está mal” (52). En *Verdad y método*, Gadamer no excluye explícitamente el *telos* aristotélico. Sí excluye explícitamente el *telos* hegeliano; cabría determinar si la omisión del *telos* aristotélico significa que Gadamer lo equipara de algún modo al hegeliano o bien está en contra de la injerencia de todo *telos* en términos de bien humano en la constitución de la *frónesis*. Es cierto que está más preocupado por el fenómeno de la comprensión; pero más allá de que mediante su estudio busca hablar de la condición humana y no de un método, habría que ver hasta qué punto puede funcionar una *frónesis* de raigambre aristotélica sin el *telos* aristotélico, incluso en el fenómeno de la comprensión. Sin embargo, esto no es el tema que nos ocupa aquí. En el corolario de este trabajo mencionaré esta cuestión y aludiré al “sentido comunitario” que menciona Gadamer en la cita.

2. Recuperaciones y omisiones de Vico en la filosofía de la historia del siglo XX

Encontramos otro tipo de valorización y recuperación de Vico en el ámbito de la filosofía de la historia. El idealismo italiano lo habría comprendido desde una óptica hegeliana, tanto en su versión nacionalista (Gentile) como liberal (Croce), sin valorizar el rol de la retórica. Según algunos críticos, esto se

debería al sesgo inicial de la recuperación italiana de Vico a comienzo del siglo XX¹. La retórica habría sido más bien su ocupación laboral –sabemos que él hubiese querido ocupar una cátedra de derecho, pero perdió el concurso– y una suerte de disciplina paralela y poco novedosa en comparación con su desarrollo filosófico. La focalización del idealismo se dirigiría más bien a la tesis de los *corsi e ricorsi*, *verum ipsum factum*.

Después de la Segunda Guerra Mundial nos encontramos con la caída de las filosofías clásicas de la historia, esto es aquellas que sostenían tesis metafísicas sobre la misma como Hegel o Marx, sea por motivos políticos, como prevalece en la Europa continental (Popper, Löwith, Lévinas, Arendt), porque se las asociaba directamente con los regímenes totalitarios, sea indirectamente porque suponían metafísica, venida a menos en el ámbito anglosajón con el auge de la filosofía analítica. En este último caso, ellas son entendidas como filosofías “especulativas” (vs. “crítica”) de la historia (Walsh, 1951)², o filosofías “sustantivas” (vs. “analítica”) de la historia (Cfr. Danto, 1965). Pero, aunque Vico no cuadraba dentro de los perfiles que elaboran Walsh o Danto, sufría el mismo destino que las otras. La matriz de lo que podemos entender como filosofía de la historia de Vico tiene como componente esencial el libre albedrío (*Scienza Nuova, Degli Elementi*) y está lejos de ser estoica, como sí sucede en gran parte en la matriz que inaugura Adam Smith, luego Kant y profundizan Hegel y Marx. Por ende, conviene revisar si este tipo de críticas, tanto las europeas continentales anglosajonas a las filosofías llamadas especulativas o sustantivas de la historia alcanzan a Vico –aparte de revisar también esas distinciones. El desprecio por las filosofías de la historia llamadas, claramente en sentido despectivo, “especulativas” o “sustantivas” ha tenido consecuencias indirectas negativas en la apreciación de la filosofía de Vico en su conjunto.

En paralelo, ciertos pensadores de afinidad con el pensamiento de Marx subrayan que su gran aporte estaría más bien en la tesis de que comprendemos cabalmente solo lo que hacemos y no en una tesis metafísica sobre la historia. Esta línea toma como punto de partida la referencia de Marx a Vico en *El capital* (Volumen I, capítulo 13). Como expresé más arriba, esta tesis (*verum ipsum factum*) tiene indudable centralidad; pero también la tienen la concepción sobre el rol de la providencia como la incidencia de la retórica.³

Estas recepciones deberían ser revisadas, contextualizadas y reevaluadas, mucho más mi sintética y esquemática reposición. Lo que me interesa aquí es señalar cierta visión heredada y difusa sobre la filosofía de la

historia de Vico que relativiza el alcance general de su filosofía.⁴ En gran parte lo que ha cambiado en la recepción de Vico es la revisión, efectuada principalmente en el ámbito anglosajón a partir de fines los '60, del estatuto filosófico de la retórica y sus implicaciones para la filosofía de la historia. Esta recepción toma como foco de análisis no tanto las tesis metafísicas sobre la historia, sino más bien el modo en que esta se escribe. Para estas Vico puede ayudarnos a comprender la forma en que la historia se concibe, se escribe y se representa. Y a través de su retórica se presenta una concepción del lenguaje tanto operativa en el modo en que se escribe la historia como en el modo en que esta materialmente se genera. Se han discutido interpretaciones particulares de estas recepciones.⁵ Aquí me limito a notar que ellas han logrado resaltar ese rol del lenguaje en el ámbito de las discusiones sobre filosofía de la historia.

Este tipo de focalización nos ayuda a tener presente, por ejemplo, que cuando Vico expone en su manual sobre oratoria la noción y clasificación de los tropos, aclara que pueden generarse no solo por ornato sino también por necesidad; esta es una de las tesis que da lugar a la *Ciencia nueva*, como lo muestra el apartado de la Lógica poética. De aquí puede sostenerse que para Vico los tropos preceden al concepto, que se trata de un refinamiento tardío que toma de los tropos su materia y forma iniciales, y que si bien en estadios evolucionados de una civilización pueden ser progresivamente reemplazados por conceptos, estos siguen sin embargo abrevando de la semántica de los tropos vinculados e incluso para cuestiones como nuestra propia interioridad estos no pueden ser reemplazados completamente por conceptos sin pérdida semántica significativa (cfr. Lógica poética).

3. La revalorización de Grassi del estatuto de la retórica en Vico y el alcance de lo racional

Entre quienes han enfocado en forma original la tensión de este texto de Vico, *De nostri temporis*, se destaca Ernesto Grassi. Grassi lee este escrito en clave de recuperación de las humanidades. Desde esta óptica uno de sus ensayos sobre el escrito que analizamos se titula “¿Filosofía crítica o filosofía tópica?” (Grassi, 1999). Grassi ofrece un excelente análisis de la tópica, cuestión que difícilmente se aborda hoy en día en la formación de filosofía y creo que la oposición que establece en términos de dos tipos de filosofía y no meramente entre filosofía y retórica es acertada.

Sin embargo, entiendo que la oposición que establece Vico es provisoria –se trata justamente de superarla–; se replica tendencialmente en

todas las disciplinas y proviene de cierta exageración de su época de las bondades de los métodos modernos que oscurecía lo que los antiguos nos podían ofrecer. La facultad de la crítica, según Vico, consiste en el desarrollo sistemático y la autoconciencia creciente de una facultad espiritual que, por diversas razones, los antiguos no han desarrollado y menos acentuado en el modo en que lo han hecho los modernos. Se trata de reconocerla, integrarla y desarrollarla, sin perjuicio de la educación de las otras facultades sin las cuales la crítica trabajaría en forma ficticia, esto es, suponiendo contenidos que sin embargo formalmente niega. Hay una fundamental continuidad en la propuesta de Vico, la oposición es solo el punto de partida.

Creo que hay un sutil equívoco en Grassi, que se debe entre otras cosas a un presupuesto que probablemente sea representativo de las últimas décadas y todavía operativo. Al analizar la tópica, Grassi considera que la razón parte de axiomas y principios que no se encuentran en el ámbito de lo racional, pues Grassi considera lo racional como sinónimo de proceso deductivo. Con ello da lugar al equívoco de que, al fin y al cabo, toda nuestra racionalidad se apoya sobre una inmensa y fundante irracionalidad. No es por caso que Grassi aborda centralmente la cuestión de los principios en un artículo, “La negación de lo racional”: el problema que lo preocupa es el siguiente:

¿Es posible señalar una tradición que nos proporcione una base para cuestionar la primacía del pensamiento y del lenguaje racionales sin ser seducidos por tesis racionales o románticas? (Grassi, 1999: 135).

Sin embargo, aun cuando señala que “tenemos que recordar que el carácter no racional de los principios no es en absoluto idéntico a la irracionalidad” (Grassi, 1999: 81), las conclusiones de Grassi no se presentan en forma contundente. No está claro el estatuto de la *pistis* antigua a la que confía los principios, en parte porque sí está claro que, terminado todo su análisis histórico y etimológico y su apelación a Heidegger, sigue identificando (Grassi, 1999: Cap. 7, apartados IV y V) lo racional con lo deductivo o derivativo.

No es el lugar aquí para extenderme en la interpretación de Grassi, que sin duda merece atención y revisión pormenorizada y aparte; aquí me interesa más bien la instalación de esta identificación de lo racional con lo deductivo para señalar otro supuesto que filtra la percepción de la importancia de Vico para la filosofía moderna. A mi juicio, la identificación de Grassi entre racional y deductivo concede al racionalismo su tesis sobre lo

que es la razón, le permite apropiarse del concepto. Si esta razón puede fundar todo o solo una parte de los conocimientos, es otra cuestión; el modelo parece ser el mismo. Por tanto, Vico queda implícitamente sumergido en la apelación a una irracionalidad última. También implica otra concesión al racionalismo: la tesis de una separación, no solo distinción, de las pasiones y las emociones respecto de la inteligencia. Si aun así se quiere identificar lo racional con lo deductivo, al menos debería distinguirse *lo razonable* –una forma de leer el ámbito de lo “verosímil” en Vico– de *lo racional*. Y cuando hablamos de principios en filosofía, aquí estamos refiriéndonos a aquellos factores que hacen posible la razón y su ejercicio, que no pueden calificarse como “irracionales”, por el hecho de que escapen a la reconstrucción analítica; puede decirse eventualmente que son *suprarracionales*. Por ende, es interés insoslayable de la filosofía entender cómo puede ser que la razón requiera partir de principios que no puede reconstruir en términos homogéneos respecto de sí misma.

Esto claramente el idealismo poskantiano lo entendió e intentó desarrollarlo –en una dirección que no es la sugería Vico. Dicha corriente supuso que la posibilidad del ideal de autonomía vislumbrada en la modernidad se veía amenazada en el caso de que esos principios fuesen *en cierto sentido* racionales y a su vez *no puestos por* la razón. Pero ahí se abre otro capítulo; ese idealismo también suponía dos posibles alternativas: o bien los presupuestos de la razón son puestos por ella misma (idealismo), o bien son absolutamente irracionales (romanticismo). Curiosamente ambas aseguraban una cierta idea de autonomía presupuesta en forma dogmática, era el *factum* no revisable, con la cual se identificaba la modernidad tal como ellos la pensaban.

En la caracterización de Grassi de lo racional, a mi modo ver, sigue operando lejanamente como modelo la misma matriz de aquello que él denomina filosofía crítica, e incluso se refuerza mediante el esquema de oposición excluyente. En cierto sentido, análogamente a la tesis de Gadamer de que Ilustración y Romanticismo se sustentan uno a otro (*Verdad y método*, Cap. 9) mediante su oposición excluyente sobre la base de un principio dogmático en común, la caracterización de Grassi refuerza y reproduce la oposición entre una filosofía crítica y una tópica; sí, la primera que niega lo que reconoce la segunda, pero ambas suponen el mismo modelo de razón. Es un gran acierto resaltar el valor de la fantasía para Vico como tantas virtudes que nos ayuda a notar Grassi, siempre y cuando no se la comprenda dentro de contraposición de los años ‘90 entre modernidad y

posmodernidad (en el sentido que venimos exponiendo, esta sería un nuevo sustituto del romanticismo en otra clave), una contraposición que supone una modernidad unívoca en lugar de cuestionar la misma noción de moderno.

Vico se presenta como un moderno, con otra noción de razón diferente del paradigma racionalista o “crítico”. Recordemos la pretensión que subyace al título de su obra principal: su propuesta se presenta como “Ciencia”, paradigma por antonomasia de la modernidad, y como “Nueva” esto es, irreductible tanto a la ciencia fisicomatemática de su tiempo como a la filosofía antigua y medieval.

4. La retórica entre la nada y el ser. El análisis de Hayden White

Entre quienes nos permiten focalizar la relación de la razón con la retórica se encuentra Hayden White. Este historiador californiano ha despertado mucha resistencia entre historiadores y filósofos a partir de su famosa obra *Metahistoria*, un giro muy importante en los estudios de filosofía de la historia. Con *Metahistoria*, mediante instrumentos de análisis estructuralistas busca desmontar el armado de las grandes narrativas del siglo XIX y equipara aquellas de los filósofos de la historia como Hegel, Marx y Nietzsche con las de los historiadores como Ranke y Michelet. Tanto uno como otras son construcciones de varias capas: utilizaciones de tropos, esquemas de argumentos, géneros literarios y modelos explicativos, configuradas en mayor o menor conciencia en torno a una finalidad práctica, de mayor o menor autoconciencia, pertenecen al orden de la retórica y no tienen el pretendido carácter científico que se atribuyen. Obedecen más bien al deseo de orientar los ánimos y las voluntades hacia una posición determinada y su pretendido carácter científico es parte de la estrategia retórica.⁶ Si bien la tesis se limitaba al siglo XIX, se proyectaba hacia el presente, sobre todo a las pretensiones de historiadores actuales de ofrecer un conocimiento supuestamente científico. Años más tarde llega incluso a acercarse a un diagnóstico genealógico de corte nietzscheano-foucaultiano, según el cual el historiador académico, mediante la configuración supuestamente científica de sus relatos, vela una voluntad de poder, dirigida a establecer desde un proyecto político vasto hasta la simple búsqueda de conseguir o retener un puesto en la universidad. Pero, básicamente, su propuesta terminaba identificando la narrativa histórica con la retórica; una práctica de discurso tendiente a la persuasión, y no una ciencia. He aquí uno de los motivos de irritación a los que aludía más arriba. A mi modo de ver, lo que probablemente no notaba White, es que al criticar a la posición que pretendía un estatuto científico para la historia académica, no quedaba claro

cuál era el estatuto que otorgaba a la retórica. Podría estar concediendo una visión de esta puramente estratégica, con lo cual terminaba concediendo en algún modo con la visión de corte racionalista.

Sin embargo, White en paralelo revisa la historia de la filosofía y en sus intercambios crecientes, en particular con los círculos intelectuales que se congregan alrededor de Giorgio Tagliacozzo, encuentra que su propuesta obtiene un asidero equilibrado en la tradición en Giambattista Vico. Me interesa marcar un ensayo en donde White analiza por qué los estructuralistas franceses no remiten a Vico (White, 1983). Este ensayo breve tiene cierto valor autobiográfico intelectual en White, pues en parte se ha formado con los estructuralistas franceses de los '60. La respuesta de White es que, entre otras diferencias, la metafísica implícita de la escuela francesa es nihilista (White, 1983: 206): ella sospecha de la búsqueda de fines y orígenes, como es el caso de Vico en su *Ciencia nueva*; en lugar de ello, entonces, van a las

profundidades [“depths”, comillas de White en el original], en la búsqueda del significado (o más correctamente, buscan las causas de un no-significado, que hace las veces de significado en la vida humana) [...]. Se sumerge debajo de la superficie de una vida supuestamente ‘civilizada’ para encontrar la *nada* oscura y carente de forma, de la cual *ciegamente* se ha formado *algo* con forma engañosa”. (206)

Y a continuación White ejemplifica cómo Foucault, Derrida, Barthes, Lacan y Lévi Strauss representan con conceptos diferentes a esa nada. Es la línea según White de la “tradición de Sade en el pensamiento occidental y la literatura” (207), que antes de llegar a los posestructuralistas pasa por otros como Nietzsche y Heidegger (en su “lado más oscuro”, 206). Por ello, aun cuando ellos tienen en común con Vico la sensibilidad e interés por la poética, la retórica y, en el caso con Nietzsche, la filología, difieren por completo en la cuestión metafísica y antropológica de fondo y el fundamento de esa sensibilidad. Vico concibe su ciencia y su método como una disciplina que tiene como objeto de estudio algo “intrínsecamente valioso, digno de promoción” (206), y que esta ciencia colabore al “refinamiento de la conciencia humana, la revitalización de la sociedad y el ennoblecimiento de la cultura” (206-207). En Vico, White no encuentra una retórica que lo avala en sus teorías, sino una filosofía alternativa tanto modelo racionalista predominante en las epistemologías de la historiografía de su tiempo, como a la vertiente con notas irracionalistas que se le opone, y que le permite remitirse a un fundamento racional de su visión de la retórica. Si bien White

compara por un lado la dimensión metafísica antropológica de los posestructuralistas con la dimensión ética de Vico, bien podemos por correlación entender que a la nada de los primeros le corresponde un ser que converge con el bien humano en la base de la metafísica del segundo.

5. La retórica desligada de la formación filosófica. Hacia motivos históricos premodernos

Por último, corresponde un excursus sobre la relación histórica de la retórica con la filosofía. Justamente por su gran alcance, puede ser mencionado solo brevísimamente, pero debe hacérselo. Una adecuada valorización de Vico en nuestra época no se enfrenta solo con los filtros modernos y contemporáneos recién expresados. También opera un impedimento histórico más vasto. Por empezar, la retórica misma suele ser un punto ciego en la formación curricular filosófica. Por ejemplo, en la enseñanza de la filosofía moderna, a la hora de explicar los tropos, suele suceder que los estudiantes los conocen por primera vez al estudiar a Vico. En el mejor de los casos alguno ha escuchado en algún seminario hablar de los tropos en el modo en que los utilizan los escépticos antiguos, que es diferente. Pareciera ser que Vico saca de la galera una serie de recursos y entidades lógicas extraños a los territorios de la filosofía.

En ese sentido, el problema no se encuentra originalmente en la filosofía moderna. Mediante estudios como el mismo de Gadamer o el de Michael Mooney, entre otros, podemos conjeturar que esta separación entre retórica y filosofía se remonta a Platón, la recepción aristotélica y luego la recepción romana. Sócrates habría dado un giro conceptual crítico a la filosofía, preguntando originariamente por la definición de conceptos que tenían gran poder movilizador de los ánimos. En parte debido a la situación política, en parte debido a las circunstancias que llevaron a la muerte de Sócrates, con Platón, aun cuando era un gran escritor, aun cuando entendía necesario recurrir a mitos para explicar lo que no puede entenderse sino analógicamente, la retórica quedaría marcada más por su peligro que por sus bondades, y por ende también fuera de la República. Pero Aristóteles no solo se habría diferenciado de Platón respecto a la metafísica de las ideas, o de su ética al relativizar la búsqueda dialéctica de la idea del bien al darle primacía metodológica a los asuntos humanos prácticos, sino también en su recuperación sistemática de la retórica. Sería comprensible en términos contextuales e históricos la reacción de Sócrates y Platón a su situación propia, pero en los hechos, con el concurso de varios factores históricos, a pesar de la recuperación aristotélica, se habría vuelto una cuestión estructural

de los límites del ámbito de la filosofía. Gravitaría también en ello, incluso en Aristóteles, una tensión no resuelta entre vida contemplativa y vida práctica, tal como entre otros ha sostenido Pierre Aubenque (1963). A esto seguiría luego la recepción romana, que por diversas razones históricas pone acento en el *frónimos* y en la filosofía práctica de Aristóteles más que en la teórica, sin perjuicio de la atención a las cuestiones metafísicas. De esta tradición romana Vico es uno de sus grandes representantes en la edad moderna. Una razón de la dificultad para comprender el valor del estudio de Vico provendría de esta suerte de escisión histórica; pero esta razón se extendería a la completa tradición filosófica. La dificultad de valorizar a Vico se encuentra entonces con una suerte de punto ciego en la formación filosófica que tiene raíces históricas de larga data.

Ahora bien, una forma de neutralizar el valor de la filosofía de Vico, no vinculada a una posición particular, se encuentra implícita en el método de reconstrucción de argumentos, familiar la literatura filosófica sobre textos históricos. Puesto que los elementos que responden a un modelo de argumentación se encuentran muchas veces dispersos en esos textos, se trata de reconstruirlos para evaluar mejor su consistencia. Esta dispersión efectivamente se encuentra en numerosos casos y resulta clarificadora. Pero bien puede predeterminar la investigación en dirección racionalista si con ello se pretende purificar a un texto de los elementos propios del género de la persuasión. Esto puede suceder no solo con el análisis de un texto que se presenta explícitamente en el dominio de la elocuencia, sino también de aquellos que supuestamente pertenecen exclusivamente al dominio argumentativo. Para una propuesta positiva al respecto pasamos a la próxima sección de este escrito.

IV. Persuasión y argumentación: una posible relectura de Descartes a la luz de Vico

Para mostrar la importancia de Vico para la formación moderna no basta con indicar la necesidad de estudiarlo como una corriente moderna alternativa, por así llamarla, ni es suficiente con mostrar algunos de nuestros presupuestos actuales. Una prueba que colaboraría a consolidar la tesis si logramos bosquejar una muestra de cómo el paradigma de razón viqueana puede interpretar las teorías en principio adversarias o diferentes. Por ese motivo analizaré brevemente como referencia un texto de Descartes. Esta elaboración la llevaré a cabo en dos niveles, que podemos entender respectivamente como externo e interno, con la aclaración que la distinción

no es tajante y que el límite entre ambos puede variar de acuerdo con el sistema o propuesta filosófica de la que se trate.

1. Primer nivel: relación “externa” entre argumentación y persuasión

Se suele presentar a Descartes como el filósofo de la duda y en gran parte esto es correcto, porque como sabemos pone la duda metódica como instrumento para hallar una certeza absoluta sobre la cual construir sólidamente el saber, un método que pueda sacarnos de una vez por todas de la crisis del saber en la cual se encontraba la humanidad desde sus orígenes (AT 17,1-18,20). Sin embargo, la argumentación que constituyen las seis meditaciones cartesianas no son la totalidad de la obra conocida como *Meditaciones* y la obra no comienza siquiera con la Meditación primera. La confección de la obra puede considerarse como uno de los documentos más eximios de estrategia editorial y de persuasión que podamos hallar en la modernidad. Descartes tiene presente en su ánimo muchos motivos de su época, entre otros los siguientes. No necesita señalar demasiado los límites de la física aristotélica; de hecho, esta ya ha caído estrepitosamente ante la física moderna. Entiende que la teología católica, imbricada en ese entonces con la filosofía aristotélica, queda debilitada en lo que respecta a su relación con la filosofía. Tiene bien presente el caso de Galileo, sus publicaciones y su condena. Sabe que su propuesta es riesgosa, pero considera tanto la necesidad de cambio como también su pertenencia religiosa. Manda entonces sus manuscritos a reconocidos intelectuales y científicos, responde sus objeciones y publica las seis primeras series con la edición latina, luego otra con la edición francesa. Y redacta una carta a los decanos y teólogos de la Sorbona en donde explica su propuesta en relación con las necesidades de la época, lo que dicen las Sagradas Escrituras y lo dictaminado por Concilios, cuyas citas son recortadas con suma precisión en función de una filosofía centrada en la interioridad y su capacidad de responder a los desafíos. Apela centralmente al mandato de la Iglesia de custodiar también por la salvación de los no creyentes, tiene como fin lo que considera y que comparte con otros una convicción sobre el bien humano:

He estimado siempre que estas dos cuestiones, la de Dios y la del alma, son las principales entre aquellas que deben ser demostradas más por las razones de la Filosofía que de la Teología: porque si bien es cierto que a nosotros los creyentes nos es suficiente creer por Fe que hay un Dios y que el alma humana no muere con el cuerpo, no parece en verdad posible que los infieles puedan ser persuadidos de religión alguna, y casi ni siquiera de alguna virtud moral, si en primer lugar no se les prueban estas dos cosas por la razón natural. Y dado que

en esta vida se proponen con frecuencia mayores recompensas por los vicios que por las virtudes, pocas personas preferirían lo justo a lo útil, si no fueran refrenadas, o por el temor de Dios, o por la esperanza de otra vida. (AT IX, 4)

También escribe una carta al lector a su edición latina donde explica por qué no la publica en francés. Luego decide publicar una traducción en francés y se ve obligado a quitar la carta destinada al lector en latín.

En síntesis, las *Meditaciones metafísicas* son todas estas partes del libro –es una pena que varias ediciones en español no la publiquen entera– y las argumentaciones que allí se encuentran forman parte de un complejo diagnóstico de la época, de las fuerzas operantes, de los riesgos y de los bienes y daños previsibles, todo ello en función de una finalidad de índole ético. Explicar esto no es una mera cuestión de aclarar el llamado “contexto histórico”, sino la explicación de un procedimiento racional más amplio del cual las argumentaciones en sentido estricto –como las que por ejemplo encontramos en la Meditación tercera– forman parte, es decir, de un procedimiento racional que se suele indicar con la palabra *persuasión*. Sin todo esto, la obra de Descartes sería parte de otra historia, que quizás no hubiese tenido tanta repercusión como de hecho la ha tenido.

2. Segundo nivel: relación “interna” entre argumentación y persuasión

Pero podemos pasar a otro nivel más decisivo. Lo expresado en el nivel anterior mostraría que la *argumentación* cartesiana forma parte de un proceso racional más amplio, que podría concederse que se trata de una persuasión, pero la argumentación supuestamente podría destilarse sin dificultad de este todo, como suele hacerse para explicar por ejemplo el argumento del sueño y la vigilia. Vayamos entonces brevemente al comienzo de la Meditación primera, es decir a lo que supuestamente sería el *interior* de la argumentación.

Descartes releva que, de su supuesto saber, muchas cosas que se consideraban verdaderas se mostraron falsas y, por ende, a los fines de encontrar una piedra sólida sobre la cual construir el edificio del saber certero, dejará de lado todo aquello que ofrezca la menor ocasión de duda. Es decir, Descartes hace un diagnóstico del saber de su época y de todo el saber de la humanidad que resuelve, al menos para el lector de la obra, en pocos renglones. Probablemente apele a convicciones compartidas. Frente a un diagnóstico semejante, más allá de que tendríamos razones para considerarlo

simplificado, propone, como si fuese su única opción de solución, la duda conocida como metódica. No evalúa allí, por ejemplo, la pregunta de cómo puede ser que los seres humanos hayamos evolucionado, hasta el punto, si se quiere, de ser críticos, o por qué opta por evitar el error en lugar de investigar cómo hemos llegado a aciertos, y luego por qué descartar a los sentidos sin más en lugar de investigar con detenimiento a qué se refiere concretamente la metáfora de que los sentidos nos engañan. Seguramente los especialistas sobre Descartes pueden ofrecernos una reconstrucción ampliada de los motivos que lo llevaron a esas opciones. Y así pueden mostrarnos que era muy razonable la opción cartesiana y hasta la más razonable. Con ello les agradeceríamos la confirmación de que, en la base de su argumentación de todas las *Meditaciones*, en el *interior* de semejante procedimiento, se encuentran, por ejemplo, procesos de elección de premisas que son propios del procedimiento por tópicos, momentos de deliberación y de toma de decisión sobre qué dirección teórica adoptar, en síntesis, factores distintivos de los razonamientos prácticos y de procedimientos persuasivos hacia sí mismo –son meditaciones– y hacia los lectores. Es el mismo Descartes quien utiliza el lenguaje del *frónimos*: decide no confiar de los sentidos porque, como hipótesis, no es prudente confiar en quien nos ha engañado ya alguna vez (AT 18, 16-18); nota que puede ser precipitado, pero luego de analizar varios casos llega a confirmar su veredicto. Luego, a lo largo del texto, procura constantemente que su espíritu no incurra en desvíos incorrectos mediante opciones que podríamos incardinar dentro de lo que se conoce como dianoética (cfr. p.ej. AT 22, 3- 10). El texto nos ofrece varios pasajes en esa dirección. Y podríamos entonces comprender, tal como lo propone un especialista como Williams al evaluar a esta posición en términos de “proyecto de investigación pura” (Williams, 1978), que el proceder de Descartes no corresponde a la práctica real científica habitual, pero sí es comprensible como posicionamiento creativo frente a situaciones de crisis epistemológica extrema de una época. En síntesis: intervienen factores que apelan no a la mera racionalidad deductiva sino más ampliamente a la razonabilidad como criterio, dentro del cual se encuentra subordinado el de racionalidad deductiva; factores que se incardinan dentro de lo que Vico llamaba lo verosímil, esto es certezas que en su mayoría suelen resultar verdaderas, como también en la necesidad de deliberar y evaluar costos y beneficios epistemológicos y morales de una cierta dirección, y la atención a distintas temporalidades según el apremio que comportan, desde una necesidad inmediata y puntal, como la de convencer a los decanos, a una necesidad de la época. Esto no implica una tesis de la reductibilidad de la argumentación a la persuasión, pero sí que ambas dimensiones se encuentran

en relación estrecha e interdependiente en los contextos reales, que ambas apelan a la razón y que quizás la persuasión lo hace de forma más completa mientras que la argumentación es una forma de testeo riguroso (la “crítica” en el texto de Vico) del cual la persuasión no puede prescindir si pretende convencer humanamente cuando se trata de ciertos objetos y tipos de saber requeridos y posibles. Por supuesto que en este segundo nivel la argumentación entra más estrecha y detalladamente a testear las intuiciones que por ejemplo en este caso la prudencia indica.

3. Corolarios: hacia el principio articulador

a. Preocupaciones posibles

Si estamos en lo cierto en la capacidad de interpretación de la filosofía viqueana de la argumentación cartesiana en sus *Meditaciones*, podría con justa razón sentirse el vértigo de la subsunción de la verdad a un procedimiento de persuasión. Con ello se asoman en el horizonte riesgos temidos por la filosofía desde distintos frentes: la posible distorsión de la verdad proveniente de los ánimos para quien busca la objetividad; la subordinación de la verdad al consenso, o al oportunismo de satisfacer las expectativas del auditorio ocasional y de la comunidad y el riesgo de esta de ser manipulada; el relativismo en que se sumergiría la verdad debido a la volubilidad de las circunstancias históricas en que se inserta el procedimiento de persuasión en cuanto fenómeno también comunicativo. En fin, de algún modo se trata de temores que rodean histórica y existencialmente a la opción por el paradigma racionalista. Queda para otra reflexión si este paradigma ha tenido éxito en sus objetivos y de acuerdo con sus propios parámetros. Sin embargo, una separación tajante entre el ámbito argumentativo y el persuasivo, lejos evitar esos riesgos, por el contrario, puede dejar librada a la mayor parte de la realidad humana –la de lo verosímil– al ámbito de la irracionalidad. Cuanto más estrecho sea el ámbito de lo racional y de lo razonable, mayor se vuelve el ámbito de lo irracional.

b. La primacía del bien y su relación con el “sentido comunitario”

En muchos casos, esta preocupación parte de un cierto presupuesto. Supone indefectiblemente un curso paralelo de lo verdadero y lo bueno. Y una vez más, la consideración de Vico nos permite revisar nuestra idea de filosofía. Platón sostenía que en la idea de bien se fundaba la verdad (*República* VI, 508e-509b). Los distanciamientos de Aristóteles respecto de Platón no

implican que, en su ética, su metafísica y su política no se encuentren intrínsecamente vinculados bien y ser (cfr. tanto p. ej. *Metafísica* IV 1003a33-b1 como *Ética a Nicómaco* I, 1096 a23-25), como bien y verdad, basta ir al inicio de la *Ética a Nicómaco*: “Todo arte y toda *investigación*, y asimismo toda acción y elección, parecen tender a algún bien [...] el bien es aquello a lo que todas las cosas tienden” (1094a1-3, subrayado HMS). Vico, sea por la tradición romana o a través de la escolástica, o directamente de todas estas fuentes, prosigue esta primacía del bien que no va en perjuicio de la verdad, sino que es su realidad fundamental. Claro está que, en Vico, como en la tradición filosófico-jurídica romana, que acentúa a la filosofía práctica aristotélica, la metafísica pasa a estar en un cierto trasfondo respecto del tratamiento de los asuntos humanos. Pero allí pesa, sí, su oficio: él se ha dedicado a los asuntos humanos principalmente, y sobre ellos escribe y pone su acento, sin desmedro de considerar la dimensión metafísica.

Ahora bien, en lo que respecta a la comunidad, la verdad, por un lado, no deja de estar vinculada siempre a procedimientos intersubjetivos, sin que esto implique la anulación de la propia certeza, y por el otro lado el bien que buscamos, según la tradición de Vico, es tanto en cuanto individuo como en cuanto comunidad. El sentido comunitario que tiene presente Vico, y al que hace alusión Gadamer en el pasaje que he citado más arriba, no sería una mera cuestión epistémica, en el sentido del proceso y resultado de la formación en términos de una verdad en común presente en el auditorio en cuanto representa a una comunidad. Gadamer señala que en Vico es también “el sentido que funda la comunidad” (Gadamer, 1999: 50). Pero esto es insuficiente si lo seguimos considerando en términos formales como procesos de acuerdo. Este sentido “comunitario” también implica el sentido del bien que una comunidad se forma respecto tanto del individuo, como de la comunidad misma y de la humanidad en cuanto tal. Si no se habla de bien para evitar teorías sustantivas que afecten la autonomía, como sucede en el caso de Kant, corresponde señalar que no son necesarias teorías sustantivas para reconocer que esa concepción de bien es lo que articula fundamentalmente el diálogo y los acuerdos. El que se dirige al auditorio, respeta –y puede hacerlo críticamente– la participación de la comunidad en la reflexión, el conocimiento y las decisiones sobre el bien que debe o está dispuesta a alcanzar. Y la oposición clásica entre “*sofos*” (de las cosas “eternas”) y “*frónimos*” (de las “contingentes”) (cfr. Aubenque, 1963) puede que sea irreductible en lo que respecta a una sola persona, pero en término de comunidad se abre la posibilidad real de una cooperación entre ambos, sin perjuicio de toda la dramaticidad que ello implique.

De hecho, así pretende colaborar Vico desde su labor intelectual: “La filosofía, para ayudar al género humano, debe elevar y gobernar al hombre caído y débil, no violentar su naturaleza ni abandonarlo a su corrupción” (*Scienza Nuova*, Elementos, V, [129]). Vico reconfigura con proyección reparativa la línea inaugurada en los clásicos. Asimismo, podemos notar cierta convergencia con el pasaje citado más arriba de Descartes a los decanos y teólogos de la Sorbona: su objetivo último es el bien humano y los dos problemas mayores metafísicos lo son debido a esa razón.

c. Hacia la articulación entre retórica y filosofía

Señala Vico en su autobiografía:

Egli nel professare la sua facultà fu interessatissimo del profitto de' giovani, e, per disingannargli o non fargli cadere negl' inganni de' falsi dottori, nulla curò di contrarre l'inimicizie de' dotti di professione. Non ragionò mai delle cose dell'eloquenza se non in séguito della sapienza, dicendo che l'eloquenza altro non è che la sapienza che parla [...] (Vico, 1929: 77)

El aislamiento de la elocuencia respecto de la sabiduría se da por un desprendimiento más bien ético, con consecuencias teóricas: cuando la elocuencia prescinde del bien como su fin, se transforma en mera técnica, como en última instancia lo puede hacer cualquier argumentación. El ser humano puede separar cosas que nacen de una unidad y a la vez son distintas, por supuesto con perjuicio de cada una de las partes separadas, que quedan distorsionadas, como es el caso de los “falsos doctores”. “La elocuencia no es otra cosa que la sabiduría que habla”: la elocuencia en su dimensión axiológica es el lenguaje del frónimos. Por ello, en muchos casos este lenguaje puede no ser muy elaborado intelectualmente, pero puede ser virtuoso en el aspecto de su apego al bien y la verdad y eso genera cierta belleza: el entero tratamiento de la sabiduría poética, que en cierto sentido es primitiva, lo puede mostrar. En lo que respecta a aquí, el paradigma que sostiene Vico supone una noción de bien humano que contiene en sí, aunque distinta de sí, y guardando primacía, a la verdad. Aquí reside a mi modo de ver la resolución en Vico de la tensión entre “elocuencia” y “crítica”; el valor que es necesario reconocer a la crítica e incluirla en el plano formativo tiene presente el bien humano y en particular de aquellos que reciben una educación.

V. Conclusión

He procurado mostrar la importancia de Vico para la formación filosófica, en tres pasos que también podríamos designar en términos generales como filológico –en la medida en que está centrado directamente en el texto viqueano–, filosófico –es decir las recepciones desde posiciones filosóficas más recientes– y especulativo –en cuanto interpretación filosófica de un texto emblemático de Descartes a partir de la tradición del frónimos de la que Vico forma parte. Lejos de oponer filología con filosofía, remito lejanamente a la distinción de Vico entre *certo* y *vero*.

Recorrimos recepciones filosóficas muy sintéticamente y dejamos fuera algunas muy significativas, como la de Karl-Otto Apel. Más allá del análisis de las limitaciones que puedan encontrarse en ellas, estas aproximaciones nos permiten leer a Vico desde nuevos “fines”, con nuevos “instrumentos” y “medios auxiliares” –para seguir los ejes comparativos que utiliza Vico para comparar métodos antiguos y modernos. Entiendo que así la disertación de Vico de 1708 favorece la posibilidad de que su mensaje alcance a nuestra época.

La tensión entre estas dos formas de racionalidad y sobre todo la disputa histórica en torno a esa tensión está lejos de haber sido resuelta, pero justamente por ello conviene conocerlas. Por ello no se propugna meramente agregar una teoría a la ya cargada agenda de estudios, ni de limitarnos a mostrar siquiera el carácter multívoco de la filosofía moderna. Vico sigue siendo una voz moderna que permite, por un lado, no naturalizar una cierta noción tanto de la filosofía moderna como de la filosofía misma y por el otro, poner a tema una veta de la filosofía presente en la antigüedad y enriquecida en la modernidad y la filosofía contemporánea.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles (2007). *Ética a Nicómaco* (Trad., introd. y notas de E. Sinnott). Colihue.
- Aubenque, P. (1963). *La prudence chez Aristote*. P.U. France
- Damiani, A. M. (1996). La tropología del curso histórico en Giambattista Vico. *Revista de Filosofía y de Teoría Política*, 31-32, 191-228.
- Danto, A. (1953). Review of A. Robert Caponigri: *Time & Idea: The Theory of History in Giambattista Vico*. *Ethics*, 64(4), 316-317.
- Danto, A. (1965). *Analytical Philosophy of History*. Cambridge U.P.
- Descartes, R. (1970). *Meditationes de prima philosophia – Méditations métaphysiques* (Texte latín et traduction du Duc de Luynes. Introduction et notes par G. Rodis-Lewis). Librairie philosophique J. Vrin.

- Gadamer, H. G. (1999). *Verdad y método (I)*. Sígueme. trad. de A. Aparicio y R. de Agapito. 8ª ed., sobre la base de la 4.ª edición alemana de Wahrheit und Methode (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1975).
- Grassi, E. (1999). *Vico y el Humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*. Anthropos.
- MacIntyre, A. (1999). *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Open Court.
- Mondolfo, R. (1971). *Verum factum desde antes de Vico hasta Marx* (Trad. O. Caletti). Siglo XXI.
- Mooney, M. (1994). *Vico in the tradition of rethoric*. Hermagora Press.
- Sisto, H. M. (2014). Filosofía “crítica” vs. Filosofía “especulativa”: una separación y una exclusión insostenibles. En D. Sinópoli et al., *Memorias del I Foro Académico de Ciencias Sociales y Humanidades: Desafíos de la Argentina en el siglo XXI*. Ediciones UADE.
- Sisto, H. M. (2021). Estudio introductorio. En H. White, *La lógica de Hegel como teoría de la conciencia figurativa. Y otros ensayos sobre la filosofía hegeliana* (Estudio introductorio, traducción y notas de H. M. Sisto). Prometeo Editorial.
- Vico, G. (1929). *L'autobiografia. Il carteggio e le poesie varie* (Seconda edizione riveduta e aumentata. A cura di B. Croce e F. Nicolini). Gius. Laterza & Figli.
- Vico, G. (1985). *Principios de Ciencia Nueva. En torno a la naturaleza común de las naciones, en esta tercera edición corregida, aclarada y notablemente ampliada por el mismo autor (1744)* (Introducción, traducción y notas de J. M. Bermudo). Ediciones Orbis.
- Vico, G. (1988). Del método de estudios de nuestro tiempo 1708 (Trad. De F. Navarro Gómez). *Cuadernos sobre Vico*, 9/10, 403-436.
- Vico, G. (2020). La antiquísima sabiduría de los italianos [1710] (Trad. F. J. Navarro Gómez). *Cuadernos sobre Vico*, 12, 443-483.
- White, H. (1969). What is living and what is dead in Croce's criticism of Vico? En G. Tagliacozzo and H. V. White (Eds.), *Giambattista Vico: An International Symposium*. Johns Hopkins University Press. El artículo fue publicado nuevamente en White 1978.
- White, H. (1978). *Tropics of discourse*. John Hopkins U.P.
- White, H. (2010). Vico and Structuralist/Poststructuralist Thought (1983). En *The fiction of narrative. Essays on history, literature and theory, 1957-2007* (pp. 203-207). The John Hopkins U.P. Baltimore.
- White, H. (2021). *La lógica de Hegel como teoría de la conciencia figurativa. Y otros ensayos sobre la filosofía hegeliana* (Estudio introductorio, traducción y notas de H. M. Sisto). Prometeo Editorial.
- Walsh, W. H. (1951). *An Introduction to Philosophy of History*. Hutchinson's University Library.
- Williams, B. (1978). *Descartes: The Project of Pure Enquiry*. Penguin Books.

¹ Aquí me remito a la crítica general a Croce por parte de las recepciones más recientes, sin entrar en una revisión. Por ejemplo, Mooney sostiene que la posición romántica de Croce era incompatible con la dimensión irreductible de utilidad de la persuasión. (Mooney, 1994: 26). También encontramos una crítica a Croce en el sentido expresado más arriba en White (1969), citado también por Mooney.

² He ofrecido una revisión de esta contraposición en Sisto (cfr.).

³ Cfr. entre otros Mondolfo, R. *Il "Verum Factum" prima di Vico*, Guida Editori, 1969. Conviene resaltar la última nota, en la que cita un comentario de Capograssi respecto de lo afirmado por Mondolfo en artículo anterior. "El concepto de la praxis puede remontarnos a Vico en el sentido de que las actividades prácticas humanas, al realizarse, crean al mundo humano, el mundo de las instituciones humanas. Esta correspondencia entre la actividad práctica del sujeto y mundo de la objetividad humana es el punto de contacto entre Vico y la praxis marxista. El punto de divergencia parece este: que entre la actividad y su mundo existe para Marx perfecta coincidencia, mientras que para Vico queda, por así decir, un margen: y en este margen, entre el punto de partida y el punto de llegada, se insinúa el problema de la providencia que es el verdadero y el gran problema de Vico". (Mondolfo, 1971: 95)

⁴ Una temprana reseña de Danto de un libro sobre Vico es representativa: "I very much doubt if many philosophers today can "believe in" Vico. Taken as a whole, it remains an alien and uncongenial view, and Vico is apt to remain an oddity, albeit a great one, and the object of wayward curiosity" (Danto, 1953: 316). Es comprensible que desde un acceso en términos de metafísica de la historia en el modo en que, según la reseña, lo intenta Caponigri, se pueda llegar a esta conclusión, pero muestra a su vez las limitaciones del abordaje temprano de Danto y su época.

⁵ Como es el caso del artículo de White, "The Tropics of History: The Deep Structure of the New Science" (Cfr. White, 1978). Para una crítica de este artículo véase Damiani (1996).

⁶ He desarrollado su posición en White (2021).