

MUÑOZ GARCÍA, A.: *Seis preguntas a la lógica medieval*. Universidad Nacional Autónoma de México, Publicaciones Medievalia 24, México, 2001, 244 pp.

Ángel Muñoz García ha hecho seis preguntas a la lógica medieval. Son preguntas de actualidad tanto para la lógica como para la filosofía y del lenguaje; preguntas cuyas respuestas provienen de textos de lógicos medievales, desde el siglo VI hasta el siglo XIV. Comentaremos brevemente cada pregunta y luego ofrecemos una consideración final.

*1. ¿Sabe Ud. de semántica, Señor Medieval?*

Con la primera pregunta se establece un paralelo entre algunas tesis de Jerrold Katz, quien fuera certero crítico de la filosofía analítica, y las tesis de Alberto de Sajonia, lógico nominalista del siglo XIV. El problema está planteado partir de ciertas inferencias que no pueden justificarse desde los aspectos sintácticos sino que requieren un tratamiento semántico. Pues bien, los medievales ya habían desarrollado tratamientos semánticos parecidos a los propuestos por Katz; en sus estudios sobre las falacias tuvieron que enfrentar problemas de ambigüedad y esto los llevó a ahondar en el asunto y llegar a problemas tales como la sinonimia y el entañamiento, la identidad y los contextos opacos. En todos ellos nos muestra el autor la aplicación de la teoría de la suposición, una poderosa herramienta conceptual que cubre los aspectos sintácticos y semánticos del término en las oraciones (e incluso pragmáticos si consideramos las figuras retóricas y sus usos para provocar algo en el ánimo del oyente).

Quizá a más de un lector parezca escandaloso que un medieval ya supiera de estas cosas que son orgullo de la lógica y lingüística contemporáneas, pero texto en mano el autor nos proporciona ejemplos, algunos incluso muy parecidos a los que ofrecen los contemporáneos. Y más escandalosa todavía la siguiente pregunta.

*2. Los enunciados contingentes de identidad ¿son posibles o necesarios?*

La misma pregunta es paradójica: ¿necesario un enunciado contingente? Ya los medievales habían dicho que *de modalibus non gustavit asinus*, por su dificultad. Estamos en la candente polémica donde W. Quine puso el dedo en la llaga criticando fuertemente la lógica modal a partir de ciertos enunciados de identidad y Saul Kripke (entre otros) desarrolló una semántica para la misma en respuesta a esa crítica.

Se precisan varias distinciones: términos singulares, nombres propios, nombres lógicamente propios, descripciones definidas, designadores rígidos. Pues bien, Ángel Muñoz, como siempre texto en mano, nos muestra las opiniones medievales al respecto. Claro que no ha de faltar la terminología medieval ni la teoría de la suposición, de la ampliación, de la apelación, todas ellas relacionadas de alguna manera con la modalidad y relacionadas también con los términos singulares. Aquí es importante señalar la importancia de la traducción, no sólo del latín al español sino de la lógica medieval a la contemporánea y viceversa; con esto se muestran los paralelismos y, no podían faltar, las diferencias. Como muestra un botón: la teoría de los nombres lógicamente propios de Russell y la teoría de Alberto de Sajonia, cuyo texto nos indica el fuerte paralelismo entre ambas y lo puede encontrar el lector en la página 55, con su respectiva traducción española. La pregunta, la discusión llega hasta las mismas fórmulas Barcan que hablan de las equivalencias entre las oraciones modales compuestas y divididas, sin que falten precisiones de orden lingüístico y epistémico. Entre las primeras hay una que recuerda la distinción chomskiana entre competencia y actuación; en efecto, un signo, una vez impuesto, no deja de ser signo, aunque no lo sea en acto.

Esta segunda pregunta es una pregunta difícil, plantea un problema cuya formulación y la dirección de una posible respuesta tanto de parte de los medievales como de los contemporáneos constituye un importante y enriquecedor dialogo entre ambas lógicas.

### *3. ¿Tiene solución la ambigüedad?*

La respuesta es sí y el problema es cómo, y hasta qué grado. Esta pregunta, este capítulo del libro, constituye un dialogo entre Quine y sus propuestas para desambiguar y las propuestas medievales al respecto. El autor comienza precisando: vago y equivoco lo es el término aislado, ambiguo lo es dentro de la oración. Una causa de la vaguedad lo constituye la semejanza, y esto se aplica a los términos generales; una propuesta de Quine es añadir adjetivos a los términos, lo que resulta en la formación de un término complejo. La respuesta medieval recurre a su gran herramienta conceptual, la suposición, y ésta se da dentro de la oración, por eso tiene que ver con la ambigüedad (paralelamente: la vaguedad tiene que ver con la significación, que se da también fuera de la oración).

Encontramos amenas indagaciones gramaticales en este capítulo, atención al contexto, distinciones pertinentes, y una gran atención al lenguaje ordinario (no olvidemos que la lógica medieval trabajaba con y en la lengua

natural, quizá forzando y explotando el latín para expresar adecuadamente el formalismo propio de la lógica). Y ciertos principios, como el de caridad que a veces hace falta para mitigar la ambigüedad, y reglas, como la regla de los lógicos terministas: elige el significado que haga verdadera la proposición. Claro que, como dice el autor, “la ambigüedad puede resolverse, pero no siempre”.

Si la lectura del capítulo anterior fue difícil al lector, en esta pregunta encontrará un oasis, dada la amenidad del mismo y su tratamiento. Y será clara la relación entre lógica y lingüística. Pero pasemos a la siguiente pregunta, ahora así de carácter completamente lógico.

#### 4. ¿ *Todos existimos o existimos todos*?

La pregunta parece ociosa, pero hay que distinguir; comenzaré con un ejemplo ofrecido por el autor. Si digo *Semper homo fuit*, ¿Se sigue de ahí que *Homo fuit semper*? o lo que es lo mismo: ¿De “Siempre hubo un hombre” (demos a “siempre” la extensión temporal correspondiente a “desde que hay hombres”) se sigue “Un hombre hubo siempre”? Podríamos cambiar “hubo” por “existió”, así es más claro que, aunque siempre existieron hombres, al menos uno, de ahí no se sigue que un hombre existió siempre, ¡ni siquiera el longevo Matusalén!

La pregunta tiene que ver con una diferencia entre la lógica contemporánea y la medieval: el contenido existencial de las oraciones afirmativas en los medievales, lo que incluye a las universales, y de las particulares nuestros días. Esta es una diferencia de postulados, no de conclusiones; lógicas construidas así han de verse como independientes.

Nos enteramos de varias cosas: la distinción medieval entre oraciones de segundo y tercer adyacente, de las de materia natural, de materia remota, donde no anda lejos la modalidad, la interpretación de las universales como condicionales con su respectiva carga existencial. También encontramos varias explicaciones de porqué se abandonó una clasificación de la suposición, la llamada “habitual” por parte de los lógicos nominalistas, en pugna con los realistas; esto nos muestra que la lógica medieval no es tan homogénea sino que tiene sus fuertes diferencias internas, como en los lógicos actuales. No faltan las referencias a los gramáticos y sus comentadores, y es que la lógica medieval siempre estuvo cerca de la gramática. También aquí ocupa su lugar la doctrina de la suposición y de la ampliación en ciertas inferencias que tienen que ver con los cuantificadores; el papel de la negación pre-

senta diferencias entre la lógica medieval y la contemporánea, siendo aquella la más rica en su tratamiento y en distinciones. Baste un ejemplo: la distinción entre oraciones como “S no es P” y “S es no P”. Lo más cercano a ella en nuestros días lo encontramos en la teoría de conjuntos, el conjunto complemento, pero la lógica actual no distingue entre esas oraciones adoptando la misma simbolización para ambas.

Este capítulo nos muestra al menos dos cosas: diferencias importantes entre la lógica medieval y contemporánea en cuanto a postulados, y diferencias internas en la misma lógica medieval. Para un mayor acercamiento al desarrollo interno de la lógica medieval pasemos a la siguiente pregunta.

### 5. ¿De Morgan o Burleigh?

Las llamadas “Leyes de De Morgan” pueden formularse desde la lógica de proposiciones y la teoría de los conjuntos. Indican relaciones tanto entre conjunción y la disyunción con la ayuda de la negación, como entre la intersección y la unión de conjuntos y el complemento de ellos respectivamente.

Pero su historia no comienza con Augustus de Morgan. Esta quinta pregunta nos ofrece la génesis de esas equivalencias. La historia tiene sus bemoles: desde la concepción de la oración hipotética, considerada a veces como solamente condicional, a veces como conjuntiva y disyuntiva también, hasta el papel de la negación y su alcance, ya sea a las partes de las hipotéticas o a toda la oración, es decir, a la conectiva principal; trata también las oraciones de relativo, las coordinadas, las subordinadas. Salen también a relucir diferencias entre la lógica contemporánea y la medieval respecto a las oraciones categóricas: una universal tiene dos predicados para la primera y uno sólo para la segunda. Esto nos lleva a la noción medieval de “predicado copulado”, una noción ausente en la lógica actual, donde las conectivas unen solamente oraciones, no términos, como es posible en los medievales.

Sorprende la cantidad de autores y textos que se analizan en torno a esta problemática, desde confusiones, tanteos y atisbos de las equivalencias hasta llegar a su plena y exacta formulación en autores del siglo XIV. Se destacan las diferencias entre realistas y nominalistas, incluso entre los mismos nominalistas (entre Ockham y Albertuccio respecto a las oraciones de relativo por ejemplo: hipotéticas para el primero y categóricas para el segundo). Las insistencias y precisiones sobre algún tema “tenían presente un interés bien determinado y la intención de aclarar puntos que, para su momento, no debían estar suficientemente claros o precisados”. Lo cual sirvió

para "que se fijara definitivamente la doctrina al respecto (...)" Las equivalencias de Burleigh son un claro ejemplo de cómo fue posible formular una doctrina lógica paso a paso, hasta llegar a una exactitud envidiable incluso por los lógicos de hoy.

Una digresión antes de pasar a la siguiente pregunta. El autor nos muestra cómo fue abandonada la tesis de que las oraciones hipotéticas son susceptibles de cantidad, es decir, no son ni universales ni particulares, si acaso sus respectivas categóricas lo sean. Pero en un sentido *sí* puede hablarse de "cantidad" de las hipotéticas. Es este: es posible formar un cuadrado de oposición donde en el lugar de las universales afirmativas tengamos la conjunción de dos oraciones atómicas afirmativas; esto es, una oración hipotética o molecular. La razón consiste en que una oración universal tipo A se analiza en conjunciones, se desciende en conjunciones; una particular o determinada tiene descenso disyuntivo, así que la disyuntiva con partes afirmativas ocupa el lugar de la oración tipo I; la E consiste en una conjunción de oraciones negativas y la O una disyunción de negativas. Ignoro si un medieval pondría objeciones a esto. El cuadrado de oposición con oraciones cuantificadas implica (se resuelve o analiza en) un cuadrado con oraciones no cuantificadas, precisamente su descenso. Las conectivas de Sheffer expresan bien estas relaciones: negación conjunta y negación disyunta para las E y O respectivamente.

### 6. ¿Qué niego cuando niego?

La respuesta es múltiple, pues negar se puede hacer de muchas maneras. Aunque la lógica contemporánea, formal y extensional, no atiende a esas maneras, la lógica medieval siendo también material e intencional sí lo hacía. Tenemos pues que atender a distinciones al negar: propiedades o predicaciones. Negar propiedades nos lleva a distinguir entre negación privante y negación infinita, por ejemplo entre "invidente" y "no vidente". Negar predicaciones nos lleva a distinguir entre negar toda la oración o negar la cópula de la misma.

Con esto ya tenemos una variedad de negaciones con serias diferencias entre ellas. El autor nos recuerda también las implicaciones de estas negaciones cuando se combinan con la cuantificación (y hasta con la modalidad), y cuando se combinan las negaciones de términos con la negación de proposiciones. Rastrea el origen de estas distinciones desde los griegos, árabes y medievales hasta llegar a consideraciones parecidas en autores contemporáneos sin que falte la necesaria vinculación entre la teoría de la supo-

sición y las diferentes formas de la negación. La moraleja es obvia: las distinciones medievales si bien no exentas de formalismo, requieren de una simbolización de la que carece la lógica contemporánea. La lógica medieval no está completamente simbolizada, sus símbolos pueden parecer pobres ante nuestros ojos; pero la contemporánea no alcanza a cubrir, con todos sus símbolos, todas las distinciones que aquella establecía.

### *7. Consideración final.*

La historia de la lógica puede enseñarnos mucho; se requiere esfuerzo, dedicación, paciencia, apertura y mucha disciplina para poder aprovechar sus enseñanzas. Disciplina no sólo en cuanto a la lógica misma sino también en cuanto a la lectura en las lenguas donde se plasma. Dedicación y esfuerzo para comprender lo que se nos dice, paso a paso, acerca de cómo se ha llegado a cierta conclusión; paciencia para esperar a comprender, luego de diversas lecturas, cómo se ha llegado a establecer una tesis que luego nos puede parecer casi natural, evidente, pero que tiene su historia. Apertura en cuanto puede decirnos cosas que antes no sabíamos, o que no sabíamos del todo; el animal racional es susceptible de aprender, incluso de sus antepasados considerados poco versados en lógica.

El texto de Ángel Muñoz García nos muestra todo esto, y constituye un dialogo que por ser dialogo es ya una apertura, un escuchar a los otros que también hablan de lo mismo y que tienen o pueden tener una opinión diferente a la nuestra. Al escuchar sus razones, sopesarlas y compararlas con las nuestras podremos enriquecernos. Aquí radica el mayor mérito de este libro.

**Juan Manuel Campos Benítez**  
**Universidad de Zacatecas, México**

BALLON, J.C., *Un cambio en nuestro paradigma de Ciencia*, Concytec, Lima, 1999.

Juan Carlos Ballón es Profesor e Investigador en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima. Sus áreas de interés, la Epistemología y la Filosofía Política; ellas le han llevado a tratar temas de Filosofía de la Ciencia y de Pensamiento Peruano. El volumen que presentamos tiene que ver con el primero de ellos. Como él mismo advierte al inicio mismo de su Prefacio, no se trata de un libro de texto escrito con vistas a los curricula universitarios. Pero tampoco ha sido escrito con una pretensión divulgativa.

El autor, por más que Catedrático, no pretende “sentar Cátedra”; y quiere dirigirse no a un lector pasivo sino, más bien, a un interlocutor, que sea crítico de las hipótesis que plantea en el volumen; no pretende explicar una verdad preestablecida, sino más bien llegar a ella a través del discurso y discusión científica.

Ballón no tiene inconveniente en considerarse “un profesor de una universidad del tercer mundo, alejado de las principales comunidades internacionales donde se produce masivamente la ciencia y tecnología de vanguardia”. Y cuando el lector -no queriendo ser meramente pasivo, sino crítico interlocutor- comienza a preguntarse hasta cuándo durará esa postura inicial autoinfravalorativa, Ballón retoma su consideración para establecer que tal situación de marginalidad “puede también proporcionar un ángulo realmente estimulante para desbordar un paradigma moderno de cientificidad”; y que, sin que necesariamente deba “ser vista como una oportunidad reaccionaria para idealizar el orden premoderno... por el contrario podría proporcionarnos la posibilidad de pensar y explorar de una manera más atrevida y menos conservadora”.

Tal es la finalidad del autor en esta colección de ensayos sobre el paradigma moderno de la ciencia, de cuyo concepto piensa que se está produciendo una auténtica revolución en nuestro tiempo, que ocasionaría un nuevo modo de afrontar la modernización de la sociedad actual. En sendas partes, los ensayos se afrontan bajo un enfoque teórico y un enfoque filosófico. En los primeros, se tocan temas como el vacío, la luz, la Electrodinámica, la relatividad y la teoría cuántica. Entre los segundos, el atomismo y la teoría contextual del significado, y la pragmática.

**Angel Muñoz García**  
**Universidad del Zulia, Venezuela**

HIDALGO-SERNA, E., MARASSI, M., SEVILLA, J.M., VILLALOBOS, J. (Eds.).  
*Pensar para el nuevo siglo. Actas del Congreso Internacional Giambattista Vico y la Cultura Europea. Sevilla, 4-9 ottobre 1999.*  
Nápoles, La Città del Sole, 2001, tres volúmenes; pp. 1259.

*El Istituto Italiano per gli Studi Filosofici y la Stiftung Studia Humanitatis*, dos entre las numerosas Entidades internacionales que, en oc-

tubre de 1999, han colaborado con el *Centro de Investigación sobre Vico* (Sevilla) y el “Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía” de la Universidad de Sevilla en la organización del Congreso homónimo, han promovido ahora la publicación de las Actas, recogidas por los Editores en tres volúmenes por los cuatro editores a su cargo, para los tipos de la editorial napolitana ‘La Città del Sole’. El primero de los volúmenes recoge los ensayos dedicados a “Lenguaje, retórica y poética filosófica” (pp. 3-345); el segundo comprende los numerosos trabajos sobre “Vico y la cultura europea” (pp 347-913) y, por último, el tercero está dedicado a “El pensamiento Hispánico y propuestas viquianas para el nuevo siglo” (pp. 915-1259). No es casualidad que los encargados de la edición, al presentar el Congreso, hayan subrayado cómo el tema elegido -“G. Vico y la cultura europea”- habría de constituir “el medio a partir del cual sea posible realizar una reflexión crítica acerca de la propia razón con la que culmina el siglo”. En otras palabras.

“Pensar para el nuevo siglo quiere decir necesariamente “pensar los motivos por los que, desde el pasado, se ha gestado esta necesidad”. Y para enfrentarse a esta lid, nada más elegante que elegir a Vico como el filósofo que, a pesar de los siglos, puede acompañarnos en nuestra tarea. El vértice temporal e histórico -finales de un siglo y de un milenio y comienzos de otros dos nuevos- propicia una ocasión única e irrepetible para ubicar el estudio y discusión del pensamiento y la historia (del pasado) articulada con una proyección hacia delante (de futuro), máxime en un momento tan importante de crisis para las humanidades”.

El elevado número de contribuciones, con más de cincuenta reputados especialistas, la riqueza de los temas tratados y la multiplicidad de las áreas lingüísticas y culturales que han concurrido en la común reflexión acerca del pensamiento del napolitano hallan en las *Actas* una plena expresión del carácter ecuménico de la iniciativa que concluye dignamente un siglo ‘viquiano’ por muchos ángulos. Nos detendremos solamente en algunas de las numerosas contribuciones, excusándonos desde ahora con los estudiosos no mencionados.

Eugenio Coseriu (“El lugar de los universales fantásticos en la filosofía de Vico”; pp. 3-36) discute acerca de los ‘universales fantásticos’ a la luz de su concepción “de la objetividad hermenéutica”, una concepción fundada sobre dos principios: “el principio de la objetividad y el principio de la actitud generosa o, mejor, [...] ‘simpatética’” [p. 3]. Para

ello, atiende particularmente a dos entre las múltiples interpretaciones del pensamiento viquiano: las elaboradas respectivamente por Benedetto Croce y por Antonio Pagliaro, de los cuales se vale para evidenciar mejor los elementos distintivos de su propia interpretación. Manuel Barrios Casares (“Hölderlin [tras Vico]: la lógica poética de la revolución”; pp. 37-55) pone en relación la ‘lógica poética’ de Hölderlin con la del napolitano: “con Vico, Hölderlin entiende así el devenir histórico del género humano como un proceso en el que el logos se desarrolla a partir del mito y donde, en consecuencia, el verdadero despliegue de la razón ha de contar siempre con su originaria dimensión mitopoyética” [46]. Andrea Battistini (“Il granito e l’arcobaleno. La biografia vichiana di Antonio Carafa tra verità storica e ragioni epidittiche”; pp. 57-86) observa cómo en la redacción de la biografía de Carafa el napolitano trató de respetar la verdad de los hechos sin descuidar las razones celebrativas. A su vez, Gianfranco Cantelli (“Ancora qualche considerazione sul “parlare scrivendo” di Vico: una premessa a la sua “sematologia””; pp. 87-110) subraya cómo “cuando Vico habla de la producción originaria del lenguaje, intenta referirse no sólo y no tanto a lo que nosotros entendemos como lenguaje sino a un horizonte de signos mucho más vasto, que con sus modos diferentes de significar marcan y distinguen la vida entera del hombre” [p. 88].

Para Marcel Danesi (“L’interconnessione di sistemi della rappresentazione umana: verso una visione della semiotica”; pp. 111-35) “el recorrido científico que la lingüística y otras ciencias cognitivas deberán seguir en el futuro” es aquél “que Vico trazó hace 250 años” [131]. Benjamín García-Hernández (“Vico acerca del ‘cogito’ de Descartes y Plauto. Mucho más que una simple analogía”; pp. 155-74) se detiene en “los contrastes y los paralelos que presenta la teoría cartesiana con el escepticismo académico y con la comedia *Amphitruon* de Plauto”, de quien, primeramente, se había ocupado Vico en el tercer capítulo de su *De antiquissima italorum sapientia* - intitolado “De primo vero, quod Renatus Carthesius meditatur”. A su juicio, “el filósofo napolitano, que sólo vio en el parangón plautino un humilde paralelo, estaba en el buen camino para haber descubierto la fuente de inspiración del filósofo francés” [155]. Humberto Aparecido De Oliveira Guido (“Vico e l’emancipazione delle belle arti: l’arte come creazione ed espressione della mente umana”; pp. 175-88) recuerda que en “Brasil la obra de Vico ha interesado más a los teóricos de

la literatura que a los filósofos, y la imagen más usual que se tiene todavía hoy de Vico es la del filósofo anticartesiano” [135].

Para Jürgen Trabant (“La lingua di questa Scienza”: Lingua antica – scienza nuova”; pp. 189-218) Vico considera su obra como una transferencia del método baconiano del mundo de la naturaleza a mundo de la cultura, al “mondo civile” [201]. Ello no le impidió formular contra Bacon, el tercero de sus cuatro autores, una reserva que “conduce directamente a la novedad específica de la misma Scienza nuova”: para el napolitano la ciencia “es ‘nueva’ en sentido doble, o sea respecto al método y respecto a su campo de investigación. Por un lado es nueva como el método baconiano, es decir es empírica e inductiva [...]. Por otro lado, la Scienza nuova es nueva en el sentido específicamente y completamente viquiano, en cuanto es una ciencia de la cultura, del mundo civil” [202].

Donald Phillip Verene (“Poetic Wisdom”; pp. 219-34) discute sobre la concepción viquiana de sabiduría poética interpretada a la luz de cuanto es descrito por Platón en *La República* sobre poesía y filosofía.

Para Rita Verdirame (“Vico, Pirandello e il Mito dei Giganti”; pp. 235-52) pueden hallarse aspectos destacadamente viquianos “en la prosa narrativa y teatral italiana del ‘Novecento’, y en particular en algunos escritores que, entre el Veinte y el Treinta, [...] resultan ‘comprometidos’ con el mito, de manera más o menos conceptualmente organizada” [235]: la estudiosa examina por tanto la producción literaria y artística de Carlo Levi, Cesare Pavese, Elio Vittorini y Luigi Pirandello; refiriéndose a este último, Verdirame afirma que aunque no es “hipotetizable la directa dependencia pirandeliana del universo teórico viquiano, se puede sin embargo reconocer una contigüidad semántica, léxica y metafórica entre los mitos del siciliano y algunos pasajes de la Scienza nuova” [250].

Gustavo Costa (“Vico e la Sacra Scrittura alla luce di un fascicolo dell’Inquisizione”; pp. 253-73) se refiere a la existencia en el ‘Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede’ (antes, el ‘Santo Oficio de la Inquisición’) de un fascículo relativo a la primera edición de la Scienza nuova (1725), del que se desprende que la obra fue sospechosa de herejía [cfr. 263 ss.], circunstancia que asume un particular significado porque podría constituir el motivo real de la falta de la edición veneciana de la obra.

Francesco Botturi (“Ermeneutica del mito ed esperienza etica in Giambattista Vico”; pp. 275-93), retiene que, a pesar de que Vico adolece

de una tematización de la doctrina hermenéutica, su pensamiento constituye in *actu exercito* un caso de gran relevancia en la formación de la hermenéutica como doctrina general del saber. La viquiana 'scienza nuova', de hecho, integrando la metodología filológica humanística con un cierto platonismo de la 'mente', se constituye en una hermenéutica del evento: los acontecimientos lingüísticos, testimoniados por la tradición erudita de la 'filología' llegan a ser eventos en cuanto son interpretados según el criterio del sentido ofrecido por la 'mente' y por sus 'modificaciones'"[275].

Para Josep Martínez Bisbal ("Vico antes de la SN25 ['scienza nuova'], según Vico. Notas sobre el primer subtexto de la 'Vita'"; pp. 295-319) ha llegado a ser quizás un lugar común entre los estudiosos del napolitano interpretar la *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo* como una aplicación de los principios de su 'scienza nuova' a la reconstrucción de su vida" [295].

Cierra este primer volumen el ensayo de Mario Papini ("L'etimologico universale vichiano: una linea interpretativa"; pp. 321-45): En su opinión, "la etimología es verdaderamente una constante del pensamiento viquiano: no tanto por motivos profesionales [...] cuanto por motivos especulativos: hallar la vía maestra para aprehender el pensamiento de los orígenes, encerrado dentro de las 'fábulas de los poetas'" [323].

El segundo volumen recoge, entre otras muchas, las contribuciones de Mario Agrimi ("...Nazioni unite insieme, come in una gran Città del Mondo..." [Scienza nuova prima, 56]; pp. 347-61): Para el autor, "la *Scienza nuova* es la reflexión de los hombre sobre su devenir histórico, sobre las fuerzas profundas que los impulsan y llevan a la formación de las sociedades humanas reales: En primer lugar las naciones, en una constante perspectiva universalista, que es el 'Universo civil', la 'Gran Ciudad del Género Humano', el 'Mundo de las Naciones'"[347]. Refiriéndose, por tanto, a los modernos procesos de unificación europea, Agrimi sostiene que en una eventual 'carta de los derechos fundamentales' la referencia "al jus gentium viquiano [sea] ineludible" [361].

Eduardo Bello ("Dos concepciones de la filosofía de la historia: Vico y Voltaire"; pp. 363-88) se pregunta si: "En lugar de ver en Vico y Voltaire dos figuras contrapuestas de la lectura de la historia, ¿no será posible considerar, acaso, sus respectivas aportaciones como innovaciones complementarias?" [364].

Para Giuseppe Cacciatore (“Il concetto di “cittadinanza” in G.B. Vico”; pp. 389-407) “‘ciudadanía’ es uno de los ‘términos-clave’ a través de los cuales más y mejor se expresa y se ofrece a la comprensión histórico-crítica la contemporánea *Begriffsgeschichte*, pero también la misma configuración de algunos motivos recurrentes que caracterizan la filosofía política contemporánea” [389].

Para Fabrizio Lomonaco (“Diritto naturale e storia. Note su Gravina e Vico”; pp. 409-41) “la impostación del problema filosófico del derecho mediante la conciliación o, mejor, la compenetración del elemento universal y del empírico es una iluminación que el joven Vico de las *Orazioni inaugurali*, interprete crítico de Gravina, ha recibido o ha creído recibir de Grocio” [414].

Massimo Marassi (“Natura e storia in Vico e Kant”; pp. 443-70) se interroga sobre a cual ámbito es al que hay que reconducir el conocimiento histórico: si al ‘teorético’ o al ‘práctico’.

Para Enrico Nuzzo (“I luoghi dell’umanità in Vico”; pp. 471-95) “las ‘selvas’, los ‘campos’, las ‘ciudades’, las mismas ‘academias’, etc., reclaman tanto aspectos biográficos y autobiográficos de la experiencia del pensador como peculiares connotaciones simbólicas y metafóricas” [471].

Para Stephan Otto (“Vico versus Spinoza. Zwei Typen von Metaphysik vor dem Problem “zeitlicher Kontingenz””; pp. 497-512) hay que distinguir entre las numerosas alusiones viquianas a teoremas o figuras lingüísticas formuladas por Spinoza en la Ética y en el tratado *De emendatione intellectus* por una parte y por otra a la severa crítica viquiana a la axiomática especulativa espinosiana que emerge en la construcción misma de la *Scienza nuova*.

Leon Pompa (“Necessity and Contingency in Vico’s Philosophy and History of Humanity”; pp. 513-35) afronta algunas dificultades que caracterizan la relación ‘necesidad’ - ‘contingencia’ en la viquiana *Philosophy and History of Humanity*: a su juicio, el napolitano trata de conciliar los conceptos de “necesidad” y de “contingencia” a través de un concepto de necesidad que sea también hipotético y contingente.

Fulvio Tessitore (“Senso comune, Teologia della Storia e Storicismo in Vico”; pp. 537-71) observa cómo la “lectura historicista del nuevo curso viquiano se ha concentrado en liberar de toda incrustación o simplificación la página viquiana [...] para hallar las demandas que Vico [...] había dado a

su mundo, el pequeño excéntrico mundo de la Nápoles de finales del Diecisiete y principios del Dieciocho, el gran mundo de la Europa de las ideas entre cartesianismo e iluminismo” [540].

La posición de Vico en los debates de la ciencia está para Maurizio Torrini (“Vico nella scienza del suo tempo”; pp. 571-87) fuertemente caracterizada por los acontecimientos que la nueva ciencia, cartesiana y galileana, había suscitado en la Nápoles de su juventud y en las cuales él mismo había estado implicado en cierto modo.

Siempre sobre las relaciones entre “Vico y Europa” se implican también: Franco Ratto (“Il “Sessantotto” di Giambattista Vico; ma anche su un Vico senza Croce”; pp. 643-71), quien evoca los acontecimientos viquianos de 1968 interpretados como punto de despliegue en los estudios sobre el filósofo partenopeo no sólo por las dimensiones asumidas en Italia y en el mundo sino también como inicio de una nueva fase en las investigaciones sobre el napolitano (y también sobre los siglos XVII y XVIII), una directriz no condicionada ya por la lectura, por tantos lados meritoria pero ya superada, de Benedetto Croce.

Sanja Roic (“Vico e i Morlacchi. Il Passato e il presente delle idee vichiane sulla costa orientale dell’ Adriatico”; pp. 673-91) se ocupa del “significado [de la] lectura de los textos de Vico [y] sobre el conocimiento directo de sus ideas en la costa oriental del Adriático a partir de ‘Settecento’” [673].

Para Pablo Badillo O’Farrell (“Vico en el renacimiento de la filosofía política actual”; pp. 715-41), “frente a esta crisis [de la filosofía política], una de las fórmulas utilizadas por muchos de los rehabilitadores [de la misma] consiste en traer a escena [...] a una serie de autores clásicos a los que no sólo se les considera inspiradores de las nuevas doctrinas, sino que se les convierte en especie de interlocutores privilegiados sobre la nueva perspectiva o forma de entender y desarrollar la materia a tratar” [715]: en este contexto el autor examina la influencia ejercida por el napolitano en la obra de Eric Voegelin y en la de Isaiah Berlin.

Enrique Bocado Crespo (“El universo moral de Giambattista Vico”; pp. 743-73) evidencia “las aportaciones de Vico a la filosofía moral en contraste con una tradición que ha dominado durante mucho tiempo nuestras concepciones morales y contra la cual me parece que se puede entender buena parte de las grandes aportaciones de la *Ciencia Nueva* a la comprensión de nuestras concepciones morales” [744].

Para Alberto M. Damiani (“El concepto viquiano de ‘filosofía política’”; pp. 775-95), a diferencia de Platón, Aristóteles, Hobbes, Locke, Kant y Hegel - los cuales indicarían bajo el término ‘filosofía política’ parte de sus sistemas filosóficos - Vico no utiliza la expresión ‘filosofía política’ para designar una parte de la filosofía, sino más bien un tipo de filosofía; así, alude a un bien definido “tipo de filosofía” [776].

También sobre los aspectos políticos de la filosofía viquiana se ocupa la contribución de Pierre Girard (“Comunidad y política: Vico crítico de Aristóteles”; pp. 797-812) en la que el autor opina que, por el examen de la literatura crítica “sobre las fuentes del pensamiento político de Vico, así como sobre sus eventuales influencias, parece claro que este pensamiento se alimenta de lecturas precisas, y que, de una manera general, Vico parece estar al corriente de las principales problemáticas filosóficas de su época, provenientes de la Antigüedad o no” [797].

En el ámbito de los temas de la ética, de la antropología y de la filosofía política se encuentran también las contribuciones de Bruce Haddock (“Vico’s critique of the theory of social contract”; pp. 813-23), estudioso que se ocupa de un aspecto, según él, ‘descuidado’ en los estudios del napolitano: a pesar de la afirmación de que Vico había formulado las propias ideas políticas contra la teoría clásica del contrato social (Grocio, Selden, Puffendorf, Hobbes, Spinoza, Locke); él sostiene que hay algunos aspectos, aún no suficientemente destacados, que, en cambio, lo acercan a ella.

Refiramos también la contribución de Miguel A. Pastor Pérez, “La antropología política de Vico desde la perspectiva de la dialéctica emocional” (pp. 851-71), para quien el napolitano es deudor de muchas tesis políticas de Maquiavelo; y la contribución de María José Rebollo Espinosa (“Vico-Delors-Vico: ‘La educación encierra un tesoro’”; pp. 873-98) que observa cómo la “imagen propuesta por Vico con sus *corsi-ricorsi*, recapitulando la filogénesis en la ontogénesis, sirve de base para un interesante, fecundo y actual historicismo pedagógico” [873]. Según Olivierd Renaud (“*Infanzia e Storia*”; pp. 899-915) “es innegable que la pregunta de Vico por los orígenes de la humanidad desplaza el centro de gravedad de la nueva racionalidad clásica, particularmente en su versión cartesiana” [902]. En el tercer volumen se recoge el ensayo de Emilio Hidalgo-Serna (“Actualidad y función filosófica del humanismo español anterior a Vico”; pp. 939-960) que se ocupa de “algunos de los argumentos filosóficos de la tradición humanística española que pueden ser afines o similares a los contenidos y métodos del

pensamiento de Giambattista Vico” [940]. Antonio Scocozza (“De la teología de la historia a la historia civil: el Vico de Donoso Cortés”; pp. 961-83) reflexiona sobre la formación del pensamiento del ‘joven’ Donoso y sobre su perspectiva histórico-filosófica, moviéndose desde la consideración de que se pueda indicar en Vico al fundador de la filosofía de la historia; en este contexto él nota cómo en la literatura crítica, “incluso la más reciente, que se ha ocupado del Vico de Donoso Cortés, no ha terminado de convencernos un aspecto que mucho ha contribuido a la interpretación de la historia del marqués de Valdegamas” [961].

Para José M. Sevilla (“Vico y Ortega: razón narrativa y razón histórica”; pp. 985-1017) “Vico y Ortega irradian infinidad de posibilidades de encuentro; y entre ellos, principalmente, hay un posible lugar[...]: aquel que está propiamente en el ‘querer volver a llevar de nuevo el hombre a su naturaleza’, que es ‘naturaleza de cosas humanas civiles’ cuya historia, para ser averiguada, tiene necesidad de una ‘ciencia’ que viene al mismo tiempo a describir una historia ideal eterna” [990-91]. Alfonso García Marqués (“El ‘akmé’ de las naciones. Una propuesta viquiana para entender los procesos sociales”; pp. 1019-40) se detiene en “un elemento fundamental para entender la unidad especulativa del discurso viquiano, tal como aparece en la *Scienza nuova* del 25 y en la del 44: el concepto de *akmé*” [1019].

Alain Pons (“Vico e il destino dell’Europa”; pp. 1137-48), subraya cómo “el intento teórico de la *Scienza nuova* va más allá de una discusión destinada a un restringido círculo de especialistas”; Vico “intenta conferir a su propio trabajo un alcance religioso y político, tratando de querer restituir a los países católicos la preeminencia intelectual perdida para ventaja de la Europa protestante del Norte” [1138]. Finalmente, José Villalobos Domínguez (“La mirada y la creación”; pp. 1167-78) trata de concretar en el napolitano las respuestas a algunos problemas destinados, según el autor, a animar el debate del siglo que se abre; “pensar para el nuevo siglo” quiere decir “pensar creativamente en el nuevo siglo” [1167]. Concluye la amplia colección con un índice onomástico.

**Franco Ratto**  
Universidad La Sapienza, Italia

RATTO, F., *Materiali per un confronto: Hobbes-Vico. Studi sul linguaggio, sulla comunicazione e sull'apprendimento*. Guerra Edizioni, Perugia, 2000. 181 págs.

RATTO, F., *Hobbes tra scienza della politica e teoria delle passioni*. Legas, Ontario, 2000. 160 págs.

Desde hace años la actividad intelectual de Franco Ratto sigue dos direcciones conectadas entre sí. Una, de carácter organizativo, consiste en la promoción de congresos internacionales sobre la obra de Giambattista Vico. Concebidos como encuentros interdisciplinarios, éstos tienden a reunir especialistas provenientes de diversos ámbitos culturales y de investigación. En la dirección más precisamente científica de sus estudios, Franco Ratto se dedica fundamentalmente a la compilación bibliográfica y al estudio de problemas de historia de la filosofía que aparecen en la obra de Giambattista Vico. Y de Vico, aquello que mayormente le interesa son sus aperturas a los distintos contextos históricos. Las dos sendas de trabajo sólo aparentemente divergen entre sí. En realidad, se estrechan y terminan por identificarse: en uno y otro caso Ratto intenta de establecer un puente y abrir un diálogo o, ni más ni menos, establecer una “confrontación” entre diversas cuestiones, distintas perspectivas críticas y diferentes contextos.

Estas dos monografías se centran respectivamente, la primera sobre las múltiples correspondencias temáticas y conceptuales hallables entre algunos textos de Hobbes y los de Vico, y la segunda, más compleja en la finalidad, sobre las relaciones entre psicología y política o (por decirlo en términos de la analogía articulada en la *República* de Platón entre la *polis* y el alma humana) sobre los nexos entre las pasiones en el cuerpo de la ciudad y las del alma. Las dos monografías ejemplifican el tipo de investigación científica en la que Franco Ratto se ocupa. Propone a la atención de los estudiosos dos temas: la vieja, pero hasta ahora viva y controvertida cuestión del papel que las problemáticas “modernas” y a su vez también el léxico de Hobbes ocupan en la obra de Vico; y la importancia que el pensador inglés, influyente en los años a caballo entre los siglos XVII y XVIII, va reconquistando siempre más en los debates contemporáneos sobre las doctrinas políticas.

Un hecho aparece inmutable en las interpretaciones que del pensamiento de Hobbes se daban tanto en el siglo XVIII como en las reflexiones críticas de los últimos años: la extrema ambigüedad de sus teorías morales,

religiosas y políticas. Para algunos sería un ateo o al menos un herético que quiere ver la religión subyugada a la voluntad del soberano. Y ya en su tiempo era visto como un naturalista, sostenedor de un monismo materialista, del poder absoluto y de la guerra como condición de los hombres en el estado de naturaleza. Para otros, Hobbes sería un cristiano, un calvinista que se adhiere a la iglesia episcopal y que, frente a la realidad de la guerra de los treinta años, en el *Leviathan* (sobre cuyo frontispicio, sin embargo, figura el soberano con el bastón pastoral del obispo) argumenta a favor de la tolerancia religiosa. De él se destacaba el pensamiento adverso al dualismo y mentalismo cartesianos, y, a diferencia del clero anglicano de la época, el espíritu auténticamente democrático que teoriza el principio enjuiciado subversivo por sus adversarios políticos de la necesidad de consenso popular para la legitimación de la autoridad civil. Los estudiosos contemporáneos tratan de disolver la interna, permanente contrariedad de tantas tesis sostenidas por él y forzarlo a uno u otro lado ideológico de las distintas posiciones. La imagen predominante del filósofo un “moderno” cuyo pensamiento encarna y justifica los valores burgueses, viene comúnmente desligada de algunos elementos biográficos que deberían liquidar cualquier sospecha de ambivalencia y presentarlo en su supuesta coherencia doctrinaria. Se acentúa su vínculo de trabajo con Francis Bacon (de quien fue secretario entre 1618 y 1622 y de quien acepta el principio “*scientia propter potentiam*”); la amistad con el veneciano Fulgencio Micanzio (amparador de Paolo Sarpi), con Galileo (conocido en Florencia en 1634), y, en el periodo del exilio parisino, con Marin Mersenne, en cuyo círculo hizo amistad con Pierre Gassendi (que trató inútilmente de convertirlo al catolicismo) y enemigo de René Descartes. Leo Strauss y C.B. Macpherson, por mencionar las interpretaciones más acreditadas de Hobbes en los últimos decenios, presentan a Hobbes precisamente como un fundador de la modernidad. Serias objeciones a estas lecturas vienen presentadas, desde una perspectiva ética y religiosa, por A. E. Taylor y Herbert Schneider. (Véase a propósito el reciente volumen de Daniela Bostrenghi, *Hobbes e Spinoza, Scienza e Politica*, Nápoles, 1992).

*Materiali per un confronto: Hobbes-Vico* retoma, como se recaba del título, uno de los nudos más espinosos de la bibliografía viquiana: las “analogías” y “divergencias” (p. 18) entre los dos filósofos. Temas como el antropomorfismo, la providencia, la tradición lucreciana, la historia, el sentido del mundo civil, las formas de gobierno, el origen de la sociedad, la creati-

vidad del conocimiento, el materialismo, etc., han llamado a menudo la atención de los estudiosos, a partir de Nicoloni a Badaloni, Focher, Child, Garin, Bobbio, Cristofolini, Hosle, y Montano (pp. 18-24). A diferencia de estos sus predecesores, Franco Ratto no ofrece una explícita valoración del sentido por atribuir a la filosofía de Hobbes o a la de Vico. Se limita, justamente, a compilar un censo o confrontación directa de materiales comunes a ambos filósofos. Los repertorios que, diligentemente transcritos o traducidos en italiano e inglés, organizan el armazón, la sistemática compilación (con la deliberada exclusión hasta el final del muy conocido principio del *verum-factum*) incluyen los conceptos de estado de naturaleza, religión, conato, antropomorfismo, poesía, fantasía, origen del Estado, utilitarismo, historia de los hebreos / gentiles, y cientificidad de la obra.

Radiografía y no análisis, o tal vez prolegómenos para una futura interpretación, es como entonces se puede definir este estudio. También si, como aclara Franco Voltaggio en el "Prefacio" y Franco Ratto confirma en la apertura de su sondeo, la convergencia de temas presupone y ratifica la persuasión con que Vico, quizás con cierta "ambivalencia", había "asimilado" los textos hobbesianos con plena apariencia adversa (pp. 14-17). Ésta de Ratto reclama, con oblicua pero quizás siempre clara evidencia, una hermenéutica inspirada en los criterios del esoterismo de Leo Strauss. Strauss, como se sabe, con procedimientos exegéticos no privados de monotonía, se reafirmaba en la desviación entre prendidos significados íntimos y estrategias de ocultación de sentido, entre sentidos aparentes y recónditos significados, en prácticamente todos los grandes textos de la tradición occidental (desde Maimónides hasta Espinosa y Hobbes, y desde Maquiavelo a Rousseau y a Vico). (Concédaseme añadir que, desde hace años, circula en la legión de epígonos straussianos, prestigiosamente instalados en las mayores universidades americanas, casi del todo ilegible, un ciclostilo de las últimas lecciones, en clave esotérica, tenidas por Strauss en la Universidad de Chicago y dedicadas a Vico).

Para tomar con una cierta precisión la lectura en clave moderna de Hobbes (e, indirectamente, de Vico) ofrecida por Ratto es bueno dirigir la atención hacia la segunda monografía, *Hobbes tra scienza della politica e teoria delle passioni*. El ágil volumen, que se presenta como un diálogo a distancia con los ensayos de psicología política de Anna Maria Battista, examina algunos aspectos del pensamiento político hobbesiano ("las causas que determinan la ruina de los Estados" y "la incidencia... de las pasiones...

sobre este aspecto específico de su doctrina” [p. 9]). A tal fin “humano” (p. 60), delinea con claridad los párrafos, capítulos o diálogos dedicados a la fenomenología de las pasiones, virtudes y defectos en los *Elementa Philosophiae*, en el *De cive*, en el *Leviathan* y en el *Behemoth*. De la recolección de textos hobbesianos y del ensayo crítico introductorio de Ratto, emerge el retrato de un filósofo racionalista no reducible, en sustancia, a los límites de un convencional mecanicismo. Antes bien, prefigura y está próximo (el oportuno envío a la traducción hobbesiana de Tucídides lo demuestra) al sentido histórico que más tarde llevará a pleno rendimiento Vico. En efecto, Ratto confirma la intuición clásica de Strauss: la filosofía política (o *civil philosophy*) de Hobbes, que parece modelada sobre la física galileana, no deriva realmente de la ciencia moderna.

A diferencia de Strauss, cuya interpretación viola groseramente la letra del pensamiento de Hobbes, Franco Ratto ofrece prudentemente una parcial pero correcta perspectiva sobre la relación entre racionalidad y pasiones en Hobbes e, indirectamente, en Vico. En este sentido, sus repertorios indican un notable progreso en la historia de las interpretaciones de Hobbes y de las fuentes del pensamiento viquiano. La relación que une a los dos filósofos podría ser ulteriormente ampliada por un examen de la común tradición de filosofía moral que parte de Grocio y atraviesa las obras de Selden, Cumberland, Puffendorf, y Hobbes para conducir a Vico. Hasta el nominalismo lingüístico de Hobbes roza las concepciones retóricas de Vico. Quedan, de cualquier modo, notables divergencias entre los dos. Hobbes excluye de la “ciencia”, que él identifica con la filosofía, cualquier proposición que registre memorias o sensaciones. Por cuanto concierne a la figura de Hobbes, es necesario subrayar que a la lectura del egoísmo psicológico como fundamento de la teoría política contribuiría la atención a la insistencia con que Hobbes, en el *Behemoth*, afirma que la religión debe ser ley.

**Giuseppe Mazzotta**  
**Universidad de Yale, Estados Unidos**

RIVARA DE TUESTA, M. L., *Pensamiento Prehispánico y Filosofía Colonial en el Perú*, Fondo de Cultura Económica, Lima, 2000, 3 vols.

Conocíamos a Rivara de Tuesta como especialista en José de Acosta. Pero quizá este autor no fue sino el punto de arranque para que la autora se convirtiera en especialista y apasionada del pensamiento latinoamericano, fundamentalmente del prehispánico peruano. Aparentemente despreocupada de la manida discusión sobre si hay o no una Filosofía Latinoamericana, simplemente se dedicó a hacerla. A ello ha dedicado toda su vida de enseñanza e investigación en la Universidad de San Marcos de Lima. A ello y a impulsar y estimular siempre nuevas generaciones de investigadores del tema; a mirar desde la perspectiva latinoamericana.

Desde esa perspectiva, nos entrega ahora esta obra, en parte síntesis de su mirar sobre el filosofar peruano, en parte propia elaboración de una Historia de la Filosofía en el Perú. En definitiva, un esfuerzo logrado por presentar el hilo conductor de la continuidad reflexiva peruana, desde la época prehispánica hasta la actual, postulando una filosofía inculturada, sin olvidar la filosofía de la liberación.

El primer tomo está dedicado al pensamiento prehispánico y la filosofía colonial en el Perú; desde el pensamiento mágico fantástico, sacerdotal y realístico, pasando por la cultura, organización social y mitología precolombinas, hasta el paso del indígena a la "tutela civilizadora" de los españoles; con ello, la escolástica peruana, con especial énfasis en José de Acosta, Jerónimo de Valera y Francisco de Avila.

El segundo volumen, está dedicado a los ideólogos de la emancipación peruana; emancipación política pero, sobre todo, cultural e ideológica, base de la primera. Comenzando en la rebelión de Tupac Amaru y los primeros ilustrados políticos -San Martín y Bolívar- y los ilustrados científicos, jurídicos, religiosos y economistas; para llegar hasta los grandes pensadores del Siglo XX.

Por último, la tercera parte es fundamentalmente la visión propia de Rivara sobre el pensamiento peruano y, por extensión, del continente.

**Angel Muñoz García**  
**Universidad del Zulia, Venezuela**