



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

Historia, arte y ciencia. Confrontación entre Aristóteles y Giambattista Vico en torno al estatus de la historia.

Kevin Zafra Rodríguez

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencia Humanas, Departamento de Filosofía
Bogotá, Colombia
2020

Historia, arte y ciencia. Confrontación entre Aristóteles y Giambattista Vico en torno al estatus de la historia.

Kevin Zafra Rodríguez

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:

Magister en Filosofía

Director:

Ph.D. Alfonso Correa Motta

Línea de Investigación:

Filosofía Antigua

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía

Bogotá, Colombia

2020

En agradecimiento a mis padres y mi hermano.

Resumen

Cuando los autores contemporáneos reconstruyen la discusión sobre el estatus de la historia tienden a pensar que este tema se ha desarrollado sólo a partir de la segunda mitad del siglo XVIII. Esta limitación temporal los lleva a creer que cualquier respuesta satisfactoria que se pretenda dar a la discusión debe estar enmarcada entre la disyunción exclusiva creada por quienes creen que la historia es una ciencia y quienes creen que es un arte, las dos posturas dominantes en los últimos siglos. En el presente trabajo muestro que podemos encontrar desarrollos anteriores de la discusión que expresan posiciones divergentes a las actualmente sostenidas. Para hacerlo confronto la tesis aislacionista expresada por Aristóteles en el capítulo 9 de la *Poética* —para quien la historia no es ni una ciencia ni un arte— con la tesis inclusiva expresada por Giambattista Vico en la *Ciencia Nueva* —para quien la historia es una ciencia que involucra necesariamente un conocimiento de tipo poético.

Palabras clave: historia, ciencia, arte, poesía, Aristóteles, Giambattista Vico, Descartes.

Abstract

When contemporary authors reconstruct the discussion on the status of history, they tend to think that this topic has only developed since the second half of the 18th century. This temporal limitation leads them to believe any satisfactory answer that is intended to be given to the discussion must be framed between the exclusive disjunction created by those whom believe history is a science and those who believe it is an art (the two dominant positions in recent years). In the present paper I show we can find previous developments in the discussion that could express divergent positions before those currently held. To do so, I confront the isolationist thesis expressed by Aristotle in *Poetic's* Chapter 9 —for whom history is neither a science nor an art— with the inclusivist thesis expressed by Giambattista Vico in *The New Science* —for whom history is a science necessarily involving poetic knowledge.

Keywords: History, science, art, poetry, Aristotle, Giambattista Vico, Descartes.

Contenido

RESUMEN	V
ABSTRACT	VI
LISTA DE ABREVIATURAS	IX
INTRODUCCIÓN	1
1. EXPOSICIÓN DEL PROBLEMA. LOS TEÓRICOS CONTEMPORÁNEOS	5
1.1 John A. Lukacs: la historia como arte	5
1.2 Ciro F. Cardoso: la historia como ciencia	9
2. ARISTÓTELES Y LA CONCEPCIÓN AISLACIONISTA. POESÍA, CIENCIA E HISTORIA COMO TRES CONOCIMIENTOS DE NATURALEZA DISTINTA	21
2.1 Comprensión y traducción de <i>φιλοσοφώτερον</i>	23
2.2 Interpretaciones de <i>τὰ καθόλου</i> .	27
2.2.1 Interpretación del sujeto y el predicado	30
2.2.2 Interpretación del principio general o universal práctico	31
• La poesía es producto de la imitación de lo universal.	32
• Los universales son principios generales que configuran la trama a través de la causalidad de sus eventos.	33
2.2.3 Los universales son la trama	38
2.3 Una nueva interpretación para el término <i>τὸ καθόλου</i> en <i>Poética 9</i> . La separación entre la poesía, la ciencia y la historia en sus justas proporciones.	39

3. GIAMBATTISTA VICO Y LA CONCEPCIÓN INCLUSIVA. LA HISTORIA COMO UNA CIENCIA QUE INVOLUCRA UN DISCURSO POÉTICO	52
3.1 Descartes y la concepción aislacionista.	53
3.1.1 El Cogito Cartesiano: una raíz permanente para el árbol de las ciencias.	53
3.1.2 El Criterio de Verdad Cartesiano: La Claridad y la Distinción.	56
3.1.3 El Árbol de las Ciencias: El Mundo Matematizable y el Aislamiento de la Historia	59
3.2 Giambattista Vico contra Descartes: inclusión contra exclusión	63
3.2.1 Criterio viquiano contra criterio cartesiano: de la claridad y distinción al verum ipsum factum	64
3.2.2 Razón poética contra razón cartesiana: de una racionalidad estrecha a una inclusiva	71
3.3 La historia como ciencia en Vico y sus principios poéticos.	77
4. CONCLUSIONES	105
BIBLIOGRAFÍA	109

Lista de abreviaturas

El presente trabajo utiliza, para las referencias a los textos de Aristóteles, René Descartes y Giambattista Vico, la forma de citación clásica. Las abreviaturas de las obras de Aristóteles son extraídas del diccionario *A Greek-English Lexicon* compilado por Liddell, Scott y Johns (LSJ). La citación de los textos de René Descartes se hace siguiendo la clasificación y numeración de Adam y Tannery, agregando abreviaturas de uso común. Para las citas de Giambattista Vico se sigue la edición clásica de las obras completas a cargo de G. Gentile y F. Nicolini tal y como los traductores aquí citados.

Obras de Aristóteles citadas

Abreviatura	Término
<i>EN</i>	<i>Ethica Nicomachea</i>
<i>Int.</i>	<i>De Interpretatione</i>
<i>Metaph.</i>	<i>Metaphysica</i>
<i>Po.</i>	<i>Poetica</i>
<i>Rh.</i>	<i>Rhetorica</i>

Obras de René Descartes citadas

Abreviatura	Término
<i>Recher. AT X</i>	<i>Recherche de la Vérité par la lumière naturelle</i>
<i>Med. AT IX</i>	<i>Meditationes de prima philosophia.</i>
<i>Princ. AT VIII</i>	<i>Les Principes de la Philosophie</i>
<i>Disc. AT VI</i>	<i>Discours de la Méthode</i>

Obras de Giambattista Vico citadas

Abreviatura	Término
<i>DA</i>	<i>De Antiquissima Italarum Sapientia</i>
<i>SN</i>	<i>Principi di Scienza Nuova d'intorno alla Comune Natura delle Nazioni</i>

Introducción

El debate en torno al estatus de la historia ha sido permanente en el desarrollo de esa disciplina en Occidente. Aquellos que han pensado que sólo a finales del siglo XVIII en Alemania se elabora esta discusión desconocen las primeras posiciones tomadas al respecto y las alternativas que esos aportes nos presentan para la situación contemporánea de la discusión.

Para hacernos una idea global del debate es conveniente identificar que son cuatro las categorías en las que podemos ubicar sus posibles respuestas:

- 1) La primera es la de aquellos que ven a la historia como una ciencia. Los ejemplos más conocidos de esta posición son de dos tipos. Por un lado, los de aquellos historiadores interesados en aportar un método al estudio de la historia que la dotara de la rigurosidad necesaria para tener el estatus de una ciencia como Johann Gustav Droysen con *Historica* de 1857/1882, Ernst Bernheim con *Tratado del Método Histórico* de 1889, Robert G. Collingwood con *La Idea de la Historia* de 1946 o la escuela de los Annales con historiadores de la talla de Lucien Febvre en *Un Nuevo Tipo de Historia* de 1940; Por otro lado, el segundo tipo es el adoptado por los neokantianos de la Escuela de Baden, principalmente Wilhelm Windelband en el *Discurso de Rectorado de Estrasburgo: Historia y Ciencia de la Naturaleza* de 1894 y Heinrich Rickert en *Los Límites de la Formación de Conceptos en las Ciencias Naturales* de 1896 en los que dividen las ciencias entre nomotéticas e ideográficas cualificándolas, además, por su referencia o no a valores y caracterizando la historia como una ciencia ideográfica con referencia a valores.
- 2) Una segunda categoría es la de aquellos que piensan en la historia como un arte. Esta concepción es simbolizada por la mitología griega en la figura de Clío, musa de la historia y la poesía épica. Dentro de este grupo podemos contar a George M. Trevelyan en *La Musa de la Historia* de 1919, Frederick J. Teggart en *Prolegómenos*

Sobre Historia de 1916 y, más recientemente, John Lukacs en *El Futuro de la Historia* de 2011. Todos ellos se concentran en el carácter narrativo de las descripciones históricas, en la subjetiva y sentimental elección o rechazo de las fuentes y en el proceso mediante el cual el historiador rellena los espacios vacíos y conecta causalmente momentos o acciones que en las fuentes aparecen sólo casualmente vinculadas con el fin de otorga al relato histórico la verosimilitud que le es necesaria.

- 3) La tercera categoría en la que podemos ubicar las respuestas en torno al debate sobre el estatus de la historia es aquella en la que se la considera un conocimiento de naturaleza distinta al arte y a la ciencia. Esta posición será expresada en términos paradigmáticos por Aristóteles en la *Poética* y es adoptada por la mayoría de los autores de la antigüedad tardía, el medievo y el renacimiento. Es, a su vez, transmitida por la obra de Francis Bacon *El Avance del Saber* de 1605 hacia *La Enciclopedia* de 1751 – 1772 de Denis Diderot y Jean R. D'alembert: al inicio de *La Enciclopedia*, tal y como en los textos de Bacon, se diferencian tres facultades de la mente humana: la memoria, la imaginación y el entendimiento y se hace corresponder a cada una respectivamente la historia, las artes y las ciencias.
- 4) La cuarta y última categoría es en la que se considera a la historia como una unidad indisoluble del arte y la ciencia. Esta innovadora respuesta es formulada por primera vez por Giambattista Vico en *La Ciencia Nueva* 1725/1730/1744, así como mucho tiempo después y de formas muy distintas será la respuesta por la que opten autores como Leopold Von Ranke en *Sobre el Carácter de la Ciencia Histórica* de 1830 y Arnold J. Toynbee en *Un Estudio de la Historia* de 1947.

Aunque esta polémica alcanzó su punto álgido a finales del siglo XIX y principios del XX, aún hoy en día se continúan escribiendo textos que pretenden llegar a una conclusión satisfactoria ante la identificación constante de problemas en las respuestas ofrecidas con anterioridad. Los autores contemporáneos que han abordado este tema parten de dos afirmaciones:

- 1) El debate en torno al estatus de la historia tiene su inicio a finales del siglo XVIII o principios del XIX.
- 2) La respuesta al debate en torno al estatus de la historia se encuentra en una disyunción exclusiva entre arte y ciencia: o la historia es un arte o la historia es una ciencia, no puede ser ambas ni no ser ninguna de las dos.

La razón por la que la segunda afirmación está tan afianzada, como veremos en el primer capítulo, es porque las reconstrucciones hechas hasta el momento del problema parten sólo desde el marco temporal reducido presentado en la primera afirmación, lapso en el cual las soluciones al debate en torno al estatus de la historia han sido o que esta es sólo una ciencia o que sólo es un arte.

El objetivo general de esta tesis será demostrar la inexactitud de ambas afirmaciones contenidas en los trabajos de los teóricos contemporáneos. Para lograr mi objetivo confrontaré las posturas al respecto de Aristóteles y Giambattista Vico, dos filósofos que, por su anterioridad con respecto a la segunda mitad del siglo XVIII dejan sin fundamento la primera afirmación de los autores contemporáneos y que, en virtud de sus respuestas —opuestas entre sí y divergentes con respecto a la disyunción exclusiva planteada por los contemporáneos— también dejan sin fundamento la segunda de las afirmaciones.

Pero antes de entrar en materia debemos hacer un breve esbozo de la discusión contemporánea.

1. Exposición del problema. Los teóricos contemporáneos

En los últimos años los académicos que han trabajado el problema sobre el estatus de la historia han alineado sus posiciones en dos bandos bien definidos: 1) quienes creen que la historia es un arte literario. 2) quienes creen que la historia es una ciencia. Ambos grupos buscan en la historia del desarrollo de la discusión elementos que les permitan argumentar a favor de sus propias tesis o en contra de las de sus contrincantes. Para ellos es importante entender que sus respuestas no están desconectadas del oficio propio del historiador, sino que, mediante un análisis histórico de lo que han hecho los historiadores del pasado, encuentran en sus propias tesis la respuesta más adecuada a una pregunta que no necesariamente tiene una respuesta concreta en la mente de la mayoría de los historiadores.

1.1 John A. Lukacs: la historia como arte

Para el año 2011 el historiador John Adalbert Lukacs publicó *El Futuro de la Historia*, un libro en donde reconstruye brevemente la discusión en torno al estatus de la historia argumentando a favor de verla como una forma de arte literario. La suya es la primera voz en sustentar, en un texto exclusivamente dedicado a eso, esta posición en muchos años. Esto no es sorprendente. El siglo XX estuvo dominado por el proyecto de hacer una historia cada vez más rigurosa y de dotarla de lo necesario para que pudiera ser conocida como, primero, una ciencia a secas y, después, una ciencia social. Además, aquellos historiadores orientados hacia ver su profesión como un campo de la literatura resultan ser reacios a enfrascarse en debates teóricos en los que justamente se privilegia la sistematicidad más que la forma.

El texto de John Lukacs se centra, en concreto, en responder a la pregunta “¿en qué estado, con qué perspectivas de futuro, se encuentra esa narración [la histórica] hoy, en los primeros años del siglo XXI?” (Lukacs, 2011, pág. 5). Una pregunta por la actualidad y el posible futuro de su profesión que lo llevará a buscar en el pasado las raíces de los temas que rondan las mentes de los investigadores contemporáneos y, al mismo tiempo, le dará ideas sobre lo que puede, y sobre lo que debería, ser tema central de reflexión para los historiadores del futuro.

Nos habla John Lukacs de cómo a través del tiempo se fue desarrollando en Occidente una “conciencia histórica” que independizó a la historia de discursos de corte mitológico o legendario haciendo posible el surgimiento de la disciplina. No sería sino hasta muchos siglos después que, a partir de esa conciencia histórica, aparecería una reflexión concreta en torno a esa disciplina.

En concreto, “[e]n algún momento, en torno al año 1700 [...] algunos hombres empezaron a darse cuenta de que el conocimiento de la historia podría ser no solo interesante, sino también práctico, en especial para lo concerniente a las relaciones entre estados.” (Lukacs, 2011, pág. 7). Esta nueva conciencia generó una explosión en la lectura y escritura de nuevos libros de historia. Esta nueva historia que se estaba escribiendo intentaba explorar los temas que generaban mayor interés en los compradores y narrarlos de la manera más interesante. Es así como para el siglo XVIII la historia era considerada una forma de literatura (Cf. Lukacs, 2011, pág. 7). La historia cada vez suscitaba más interés, pero ese interés no se representaba en la aparición del oficio de historiador como una profesión. El historiador era un artista literario que aprendía por sí mismo la mejor manera de realizar su arte.

Para John Lukacs se puede fechar y ubicar con precisión cuándo y dónde cambia la visión de la historia como un arte para empezar a pensar en ella como algo más científico y riguroso: en 1776 o 1777, año en que, en la universidad de Gotinga, en Alemania, se empezó a ofrecer el primer curso del grado profesional en historia. Esta iniciativa estuvo encabezada por August Ludwig von Schlözer, un historiador que veía en la historia mucho más que un tipo de narración o la memorización de datos pasados desconectados entre sí, repensando la

capacidad que esa disciplina podría tener de poner los eventos pasados en relación causal entre sí (Cf. Lukacs, 2011, pág. 8).

Partiendo de Alemania y de este momento determinado se puede rastrear a lo largo de lo que resta del siglo XVIII y a través de todo el siglo XIX la llegada de esta nueva concepción de la historia a través de la corroboración de cuándo y dónde se instauró el doctorado en historia hasta alcanzar a todos los países desarrollados. Por esa razón John Lukacs afirma que “durante el siglo XIX la historia se consideraba una ciencia” (Lukacs, 2011, pág. 8).

La historia como ciencia en la que se pensaba por aquellos días giraba en torno a aplicar el método científico a la historia para así lograr describir pedazos de la historia de manera definitiva o, en palabras de Leopold von Ranke, “como de hecho fue”. La objetividad, supuestamente accesible a todo aquel que se sujetara al método científico de las ciencias naturales, llevó a que en la introducción a *The Cambridge History of Modern Europe* de 1897 el historiador Lord Acton afirmara que, gracias al progreso de la ciencia histórica, en su tiempo era posible escribir relatos históricos concluyentes de los hechos importantes.

Los desarrollos de la estadística y de la aplicación del método científico a grandes masas humanas llevaron a la aparición de la sociología y, con ella, de la categoría de ciencias sociales a la que rápidamente se acogieron los historiadores. Lucien Febvre, gran investigador de la escuela de los Annales, escribió en 1940 con un optimismo desmedido y profetizando algo que nunca llegó a volverse realidad que:

Como todas las ciencias, ahora la historia está evolucionando de forma muy rápida. Algunos hombres se afanan, titubeando y hasta tropezando, por avanzar en dirección al trabajo en equipo. Llegará un día en que hablaremos de los ‘laboratorios de historia’ como de una realidad [...] Hace una o dos generaciones, el historiador era un anciano caballero sentado en su sillón de orejas, frente a un taco de fichas estrictamente reservadas para su uso personal y celosamente protegidas contra los rivales envidiosos, como un incunabulo que se custodia en una caja fuerte; pero el viejo caballero de Anatole France junto a todos esos que tantos otros han retratado han llegado

al final de su curiosa vida. Y han dado paso a un director de investigación avisado y flexible que, habiendo recibido una educación muy abierta, habiendo aprendido a buscar en la historia el material con el que hallar soluciones a los grandes problemas a los que se enfrentan a diario las sociedades y las civilizaciones, será capaz de planificar cualquier investigación, hacer las preguntas necesarias, señalar las fuentes de información precisas y, tras ello, estimar un presupuesto, controlar la rotación del equipo, establecer el número de miembros de cada grupo y lanzar a sus trabajadores a la búsqueda de lo desconocido [...] En suma, tendremos que enfocar los asuntos a una escala mucho más amplia (Lukacs, 2011, pág. 57).

Así, desde principios del siglo XX hasta nuestros días, la historia ha sido considerada una ciencia social a la que desde el comienzo se le auguraban grandes éxitos.

Este nuevo “enfoque sociocientífico” —como lo llama John Lukacs para no referirse a un “método sociocientífico” que a su parecer no existe— generó la aparición de lo que él llama “modas pasajeras en la historia”: historia social, psicohistoria, historia excesivamente estadística, historia multicultural en la que se pretende contar la historia de culturas a las que se desconoce casi por completo, historia contrafáctica, etc. Con todo, John Lukacs afirma que en este momento:

Sigue prevaleciendo la idea de que la historia profesional es una especie de ciencia, con profesionales acreditados que disfrutan de la cómoda certeza de que practican unos métodos y poseen unas áreas de conocimiento arcanas, inalcanzables para el común de los mortales (Lukacs, 2011, pág. 16).

Para John Lukacs, responder a la pregunta sobre si la historia es literatura o ciencia pasa necesariamente por aclarar la visión de la ciencia que se está manejando. Para él, la visión de la ciencia social no ha abandonado la pretensión de objetividad en su discurso: el objetivo seguiría siendo definir de manera estable cómo fueron en realidad unos eventos en el pasado

para generar un conocimiento útil, concreto, capaz de abarcarlo todo. Pero la historia, nos cuenta, no puede definir nada, sólo describir y eso teniendo en cuenta siempre al propio historiador que no puede desligarse de aquello que estudia por más métodos que pretenda usar. El tipo de conocimiento propio del historiador siempre será participante (Cf. Lukacs, 2011, pág. 56).

El objetivo de la historia es la descripción, esto es en sus palabras:

Una elección de palabras, de expresiones y frases, de nombres junto a adjetivos o adverbios, de prioridades y de secuencias, de significados; elecciones que van más allá de lo estilístico, porque son morales. En un aserto científico puede haber una intención moral, pero su exactitud matemática no será en absoluto ni moral ni inmoral. Sin embargo, el objetivo de la historia es la comprensión, no solo la exactitud (aunque se mantenga un razonable respeto por esta última) (Lukacs, 2011, pág. 59).

Y como entendida de esa manera la descripción es propia del género literario, John Lukacs afirma que “la historia es literatura, más que ciencia” (Lukacs, 2011, pág. 56). Dejando claro que un adecuado discurso literario no tiene porqué ser incompatible con la búsqueda de la verdad y el carácter revisionista de la historia que la lleva a la corrección constante de errores y malentendidos que otros historiadores puedan tener sobre eventos del pasado.

1.2 Ciro F. Cardoso: la historia como ciencia

Como pudimos ver, la posición de John Lukacs intenta plantear cara a la posición que entiende como hegemónica para este momento: aquella que dice que la historia es una ciencia. Aunque es cierto que gran parte de los historiadores piensan que su disciplina es, de alguna forma, una ciencia, también es cierto que el número de textos o artículos publicados con el fin de argumentar a favor de esa posición en lo que llevamos de siglo es exiguo. Una clara muestra de ello es que John Lukacs se vio obligado a confrontar sus argumentos contra los de Edward Hallett Carr en *¿Qué es la Historia?*, un libro de 1961 o contra textos más

antiguos. El aporte de E. Carr es, sin lugar a duda, el último aporte importante que intenta argumentar de forma sistemática a favor de considerar a la historia una ciencia. Más allá de este punto podemos encontrar esa afirmación repetida constantemente en un sinnúmero de libros o artículos, pero sin que quienes la subscriben se detengan a examinar ese tema. Esto demuestra que la noción según la cual la historia es una ciencia es considerada actualmente como una noción de sentido común para la mayoría. Tal y como ocurre con la mayor parte de las afirmaciones teóricas hechas a la ligera, el origen de la aceptación casi irreflexiva de que la historia es una ciencia está en los libros de texto usados para introducir a los estudiantes y el uso negligente que en esos libros se hace de ese tipo de afirmaciones como obviedades.

Por esa razón, si deseamos conocer el estado actual de la discusión sobre el estatus de la historia para aquellos que consideran que la historia es una ciencia no podemos escoger un texto mejor que *Introducción al Trabajo de la Investigación Histórica* de Ciro Flamarion Santana Cardoso escrito en el año de 1981, que ya va por la sexta edición en español, y que es la reelaboración de un trabajo anterior también muy conocido llamado *Los Métodos de la Historia* de 1976. El texto de Cardoso ha servido de introducción para el estudio de la historia de gran parte de los estudiantes brasileños y también una porción significativa de hispanohablantes. En su libro Ciro Cardoso expone magistralmente, desde la perspectiva del materialismo histórico, los fundamentos epistemológicos y los procedimientos metodológicos de lo que él entiende es la ciencia de la historia.

Ciro Cardoso define el conocimiento como:

una relación — o, más exactamente, un proceso— que se establece entre un sujeto cognoscente (aquel que conoce), un objeto del conocimiento (aquello que se trata de conocer), y determinadas estructuras o formas sin las cuales el conocimiento no puede ocurrir (Cardoso, 2000, pág. 15).

Cuando ese conocimiento se obtiene gracias a la aplicación del método científico puede ser llamado conocimiento científico. Por método científico se han entendido muchas cosas

distintas a través de la historia, aún más teniendo en cuenta la aparición de las ciencias sociales, lo que originó la discusión sobre si debiésemos seguir hablando del método o de los métodos científicos. Para Ciro Cardoso todas las ciencias tienen un propósito común: buscan el conocimiento objetivo a través de la contrastación de ese conocimiento con otros ya establecidos o con hechos empíricos (Cf. Cardoso, 2000, pág. 45). En virtud de ese propósito común todas las ciencias tienen un método común: “por método científico nos referimos a los medios de que dispone la ciencia para plantear problemas verificables (contrastables) y someter a la prueba las soluciones propuestas para tales problemas” (Cardoso, 2000, pág. 46). Para Ciro Cardoso, siguiendo a Mario Bunge, el método se puede desglosar en cinco etapas: 1) el planteamiento del problema, 2) la construcción del modelo teórico, 3) la deducción de consecuencias particulares de las hipótesis, 4) la prueba de las hipótesis y 5) la introducción de las conclusiones en la teoría (Cf. Cardoso, 2000, pág. 62). No obstante, a dicho método general deben dársele procedimientos y técnicas específicas dependiendo de la naturaleza de aquello que se estudia y del estadio de desarrollo que tenga la ciencia en específico.

Todas las ciencias parten de dos supuestos filosóficos: 1) realismo: el mundo externo al sujeto existe. 2) determinismo: que se divide a su vez en dos: A) determinismo ontológico amplio: las cosas y acontecimientos son determinados. En específico esta forma de determinismo implica que esas cosas son determinadas con respecto a dos supuestos: A.1) Todo lo que ocurre se da obedeciendo a leyes (principio de legalidad). A.2) En el universo nada nace de la nada ni desaparece en ella (principio de la negación de la magia). Este principio no deja afuera las leyes estocásticas y la objetividad del azar, sino que las integra como leyes. B) determinismo epistemológico amplio: es posible el conocimiento integral de los hechos y de sus modos de ocurrir aun admitiendo las incertidumbres del azar y los límites de la capacidad de conocer (Cf. Cardoso, 2000, pág. 22).

Partiendo de ambos supuestos, transversales a todos los campos de estudio, las ciencias instancian el método general de manera distinta dependiendo de la etapa de desarrollo particular en que se encuentre y el objeto alrededor del cual trabajen: “en los inicios de una nueva rama del saber, por ejemplo, es normal que predomine la observación, permitiendo la acumulación sistemática de hechos, sin la cual no se podría pasar a etapas superiores de

sistematización.” (Cardoso, 2000, pág. 51). A la etapa de observación suele seguirla la etapa de clasificación, estructurada alrededor del método comparativo. Y de ahí en adelante cada ciencia tomará métodos distintos y, en ocasiones, adoptará métodos de otras ciencias como propios. Lo importante es que a través de cada uno de los métodos se encontrarán leyes que no son inválidas cuando la ciencia cambia de método, sino que son revisadas y ajustadas al nuevo método para hacerlas compatibles con las nuevas leyes que se irán descubriendo.

Ciro Cardoso introduce el debate en torno a la científicidad de la historia dividiendo esas discusiones entre “viejas” y “nuevas”. Las viejas discusiones, como veremos, son aquellas que inician al aparecer el positivismo en la primera mitad del siglo XIX. Son motivadas por las críticas que de él hacen los neokantianos de Baden y otros autores como Robin George Collingwood o Benedetto Croce. Lo que conecta a todas estas posturas es que afirmaban que la historia es o debería ser entendida como una ciencia, pero estaban en desacuerdo con respecto al marco conceptual que permitía esa científicidad. Las nuevas discusiones están enmarcadas en las polémicas entre neopositivistas y estructuralistas, lo que conecta esas posturas era la duda con respecto a la científicidad de la historia (Cf. Cardoso, 2000, pág. 101).

Para el positivismo las ciencias consistían en dos sistemas de operaciones: 1) el establecimiento de los hechos. 2) la explicación de esos hechos a través de leyes. Los hechos son el elemento activo en el conocimiento pues se le imponen al sujeto, quien es pasivo. Una vez los hechos son determinados se procede a la búsqueda de patrones comunes en ellos y, gracias al proceso de inducción, se termina por llegar a leyes generales. Para Auguste Comte, por ejemplo, la historia constituía una ciencia porque se encargaba de establecer los hechos del pasado que servían de materia prima a la sociología, encargada de establecer los hechos causales entre esos hechos del pasado y encontrar sus patrones comunes.

A finales del siglo XIX y principios del XX apareció el neokantianismo de la escuela de Baden a la cabeza Wilhelm Windelband. En su discurso de rectorado en Estrasburgo titulado *Historia y Ciencia de la Naturaleza* del año 1894 distinguió conceptos idiográficos y nomotéticos, elementos integrantes de las ciencias. Los conceptos nomotéticos, o conceptos

de leyes, los asigna exclusivamente a la ciencia natural —en especial a la física— mientras que los idiográficos son los propios de la investigación histórica.

Más tarde, Heinrich Rickert, en *Los Límites de la Formación de Conceptos en las Ciencias Naturales* de 1921, amplía la separación propuesta por W. Windelband distinguiendo los conjuntos científico-natural-general o conceptos nomotéticos y lo científico-cultural o conceptos ideográficos. Esta ampliación y corrección la hace con la ayuda de una clasificación en dos pares de contrarios: ciencias generalizadoras o nomotéticas y ciencias individualizadoras o ideográficas, por un lado, y ciencias sin referencia a valores y ciencias con referencia a valores, por otro. La mayor parte de las ciencias naturales propende a la generalización y la mayor parte de las ciencias del espíritu a la individualización, sin embargo, existe también ciencias naturales —por ejemplo, la geología— individualizadoras o ideográficas, como también existen ciencias del espíritu nomotéticas o generalizadoras —como la economía—. El objeto de las ciencias nomotéticas es llegar a proposiciones tan generales como sea posible. Esta tendencia encuentra expresión en la estructura de sus conceptos y en la formulación de leyes. Por el contrario, el fin que persiguen las ciencias ideográficas consiste en la selección y resalte de hechos especialmente significativos, determinándose la naturaleza de esta significación por el concepto de referencia a valores. La física puede servir de modelo de ciencia generalizadora sin referencia a valores, la economía como modelo de ciencia generalizadora con referencia a valores, la historia natural como modelo de ciencia individualizadora sin referencia a valores, y la ciencia histórica en sentido estricto —la historiografía—, como modelo de ciencia individualizadora con referencia a valores. Pero no hay que entender a Rickert como si afirmara que la ciencia histórica tuviera que ver con singular, en el sentido de no admitir ninguna proposición general, pues sabe muy bien que toda investigación científica supone una ordenación en conexiones generales, como también que la ciencia natural abstracta tiene como meta de su investigación el establecimiento de uniformidades relativas, mientras que la ciencia histórica la tendrá en el establecimiento de lo que él llama "*Einmaligkeit*", como lo que ocurre una sola vez.

Ahora bien, para Ciro Cardoso la forma de entender la científicidad de la historia para los neokantianos contiene de dos errores fundamentales: 1) considerar que la historia trata de lo

único e irrepetible. 2) para los neokantianos los “hechos de la historia” pierden su carácter exterior y real, esencial para la posición positivista, y adquieren el aspecto de “hechos de pensamiento” para el estudio de los cuales el único método es la intuición. Para Cardoso si se elimina la realidad del objeto el único camino posible es el relativismo, lo que hace imposible fundamentar procedimientos científicos objetivos (Cf. Cardoso, 2000, pág. 106). Esto sucede de esta manera porque para los neokantianos la realidad en sí misma de los objetos es imposible de determinar, mientras que el individuo con sus facultades es el elemento activo del conocimiento.

Este mismo par de errores, aun teniendo en cuenta la enorme diferencia entre sus filosofías, estaría presente no sólo en los neokantianos de Baden sino también en los que Ciro Cardoso llama “presentistas” —porque los hechos históricos son producto del espíritu y la actividad del espíritu sólo puede estar en el presente— Robin George Collingwood y Benedetto Croce (Cardoso, 2000, pág. 107).

Las nuevas discusiones, aparecidas en el siglo XX, son fruto del trabajo de los neopositivistas o empiristas lógicos y los distintos tipos de estructuralismo. Estos aportes al problema tienen en común un “antihistoricismo declarado o disfrazado” (Cardoso, 2000, pág. 110). A ambos grupos Ciro Cardoso los llama también “idealistas” pues compartirían los dos errores fundamentales que cometieron los neokantianos de Baden.

Específicamente el empirismo lógico atacó directamente a la historia para intentar demostrar que no es ni puede ser ciencia.

Una de las maneras en que lo intentó fue a través de la llamada “teoría de la ley envolvente” [...] Según ellos, el procedimiento lógico de la explicación es el mismo en cualquier ciencia. La explicación causal, para Karl Popper, depende de dos elementos: 1) una ley universal conocida; 2) la descripción de las condiciones iniciales (o sea, las condiciones específicas en que transcurre el proceso estudiado). La explicación causal completa será deducida de la ley universal mediante las condiciones iniciales. Ahora bien,

en historia, dicen estos autores, lo que encontramos son «leyes» difusas tomadas del sentido común, por lo cual, en la mayoría de los casos, los historiadores no pueden dar una explicación rigurosa, no pueden ir más allá de un «esbozo explicativo» con relleno de hechos empíricos (Cardoso, 2000, pág. 110).

Esta concepción se basa en entender los términos “causa” y “ley” no como vínculos necesarios existentes entre los fenómenos naturales o sociales, sino como mera construcción lógica. Por tanto, la concepción de los empiristas lógicos es otra forma del idealismo subjetivo.

En cuando a los estructuralistas Ciro Cardoso los representa a través de Barry Hindess y Paul Hirst en *Los Modos de Producción Precapitalista* de 1975 en donde, pretendiendo criticar los postulados de Louis Althusser, terminan por aceptar postulados del neokantianismo o del positivismo:

Declaran que el objeto de la historia es el pasado (¡pobres de Marc Bloch y Lucien Febvre, quienes estaban convencidos de que ese objeto eran las sociedades humanas en el tiempo!); que el historiador no puede escapar al subjetivismo y al relativismo de base ideológica; que sus “hechos” son únicos e irrepetibles, de modo que no pueden dar origen a leyes generales; que no puede haber experimentos en historia; que las explicaciones históricas son racionalizaciones post hoc, etc. (Cardoso, 2000, pág. 113).

Concluyendo con esa forma de argumentar que la historia no puede existir como ciencia.

Mientras que el papel de los positivistas en cuanto creadores de un método para la acumulación organizada y rigurosa de hechos históricos, y los posteriores avances en el método comparativo que hicieron posible no sólo la descripción, sino también la explicación en historia, deben ser considerados pasos positivos y muy importantes en la consolidación de la ciencia histórica; lo expuesto por los idealistas —neokantianos o presentistas— y, obviamente, por el empirismo lógico y el estructuralismo debe ser visto como un retroceso.

Tanto las viejas como las nuevas discusiones encuentran una solución, siempre a ojos de Ciro Cardoso, en la confluencia entre el marxismo y el grupo de los Annales.

El marxismo encuentra en el materialismo histórico una visión de la historia guiada por la concepción dialéctica y omnicomprensiva que ellos tienen sobre el desarrollo del mundo real. La dialéctica marxista es tanto una teoría sobre el desarrollo del mundo, como un método para estudiarlo. El principio central de la dialéctica es que todo sistema está en constante cambio a través del desarrollo mediante contradicciones. El marxismo tiene un punto de vista holístico que implica que el universo en su totalidad es un sistema compuesto de distintos subsistemas o elementos que se afectan de manera recíproca: todo subsistema tiene contradicciones que generan movimiento en los demás subsistemas y, por tanto, en el sistema en general. Dice Ciro Cardoso parafraseando a Jerzy Topolski que:

en el universo, los fenómenos y objetos surgen, se desarrollan y desaparecen; la realidad está en perpetua y universal transformación; cada elemento cualitativamente nuevo que surge en función de la solución de una contradicción retiene, sin embargo, algunas de las cualidades de los elementos contrarios que entraron en lucha y así lo generaron (Cardoso, 2000, pág. 116).

Cuando se aplican esos principios del marxismo dialéctico al estudio del desarrollo de las sociedades humanas nace el materialismo histórico. El materialismo histórico se centra en la contradicción dialéctica entre la naturaleza y el hombre, entendido este último como un ser sociohistóricamente determinado. Esta contradicción tiene su resolución en el desarrollo de las fuerzas productivas. Este desarrollo será la esencia de las relaciones de producción y esas relaciones son muestras de una base económica determinada, es decir, de sistemas económicos que estructuran periodos de historia determinados.

Para el marxismo está claro que los procesos del pasado existieron y no pueden ser transformados a voluntad. No obstante, los conocemos sólo a través de las transformaciones constantes de sus imágenes consecutivas: es decir, si bien el objeto de conocimiento existe

en sí mismo y no es construido por el sujeto, sólo a través de la praxis de los sujetos con ese objeto se puede lograr una apropiación cognitiva adecuada del mismo.

Para el materialismo histórico es posible la búsqueda y el planteamiento de leyes del desarrollo histórico-social algunas de los cuales pueden ser traducidas en normas metodológicas para la investigación histórica como lo hace Adam Schaff en *Estructuralismo y Marxismo* de 1974:

- 1) la realidad social es cambiante en todos sus niveles.
- 2) el cambio de lo social está sometido a leyes cognoscibles.
- 3) el cambio social conduce a equilibrios relativos (inestables, contradictorios) que configuran un sistema de formas y relaciones recíprocas (estructuras) entre elementos de lo social, con vigencia por lapsos de tiempo a veces largos, y regido por leyes específicas.
- 4) las leyes del cambio explican también las transiciones de un orden estructural a otro (Cardoso, 2000, pág. 122).

Aunque los esquemas presentes en el materialismo histórico sólo fueron planeados como guías para el estudio de la historia, los marxistas se dedicaron durante mucho tiempo a hacer pasar esas afirmaciones como verdades acabadas y cerradas conduciendo al dogmatismo e impidiendo el desarrollo adecuado de la ciencia.

El antídoto a este dogmatismo viene dado por los desarrollos presentados por la escuela de los Annales encabezada por March Bloch, Lucien Febvre y Fernand Braudel. Esos desarrollos pueden ser sintetizados en los siguientes 8 puntos:

- 1) La creencia en el carácter científico de la historia, que es sin embargo una ciencia en construcción; esto llevó, en especial, a la afirmación de la necesidad de plantear hipótesis (la “historia narración” debe ceder el paso a la “historia problema”)
- 2) El debate crítico permanente con las ciencias sociales, sin reconocer fronteras irreductibles entre ellas lo que permite importar problemáticas, conceptos, metros y técnicas para la historia.

- 3) La ambición de una síntesis histórica global de lo social explicando la vinculación o desfase de los diversos niveles de la estructura social.
- 4) El abandono de la historia centrada en hechos aislados y una apertura a los aspectos colectivos, sociales y cíclicos de lo sociohistórico.
- 5) Apertura en lo concerniente a las fuentes y no sólo a los documentos escritos.
- 6) La toma de conciencia de la pluralidad de los niveles de la temporalidad.
- 7) La preocupación por el espacio.
- 8) El estudio de la historia como problema permite iluminar los problemas del presente (Cf. Cardoso, 2000, pág. 124).

Entre la conjunción de las características, puntos de vista y métodos presentados por el materialismo histórico y la escuela de los Annales se encuentra, a ojos de Ciro Cardoso, la seguridad de una historia científica que, según él, se estaba desarrollando con mucho éxito para 1981 (Cf. Cardoso, 2000, pág. 130).

El nuevo milenio trajo consigo el declive del marxismo en la academia y con ello el declive de las explicaciones del materialismo histórico en la historia. No obstante, como afirma Sir Richard John Evans en *En Defensa de la Historia* publicado en el año 2000 “[d]urante la mayor parte de los anteriores dos siglos han estado sucediendo varios INTENTOS de convertir la historia en una ciencia, y esos intentos no muestran signos de ceder” (Evans, 1998, pág. 41, traducción propia. Mayúscula del autor). Esto queda confirmado por un artículo publicado en 2014 por el historiador Giovanni Levi, famoso por fundar la corriente historiográfica conocida como “microhistoria” en Italia. En el artículo, titulado “El Trabajo del Historiador: Buscar, Resumir, Comunicar” Giovanni Levi afirma que “la historia es la ciencia de las preguntas generales, pero de las respuestas particulares” (Levi, 2014, pág. 3, traducción propia). Entendiendo que la generalización pretendida por algunos historiadores parte de la búsqueda de lugares comunes entre diferentes procesos históricos para, una vez encontrados esos patrones, desechar todo aquello que el proceso o evento tiene de particular y describirlo simplemente como un caso más en que se presenta un patrón conocido con anterioridad.

No es mi intención discutir los argumentos de aquellos que consideran, con John Lukacs, que la historia es un arte, ni tampoco los argumentos de aquellos que piensan, junto con Ciro Cardoso o Giovanni Levi, que la historia es una ciencia. Lo importante en este punto es notar cómo, para ambos grupos, parte fundamental de la descripción del problema sobre el estatus de la historia es realizar una exposición histórica de los distintos momentos que ha tenido la discusión. Descripción desde la cual parten seleccionando los errores y aciertos que han tenido los distintos teóricos a través del tiempo para así lograr afirmar sus propias tesis pretendiendo asentarlas sobre los éxitos de sus antecesores. Resulta obvio que, si en dicha reconstrucción histórica se dejan de lado las raíces verdaderas de la discusión, así como posibles respuestas alternativas, no hay manera de poder estar seguros de que la tesis que se sustenta es la más sólida o la más explicativa o la más pertinente.

Como vimos, John Lukacs afirma que el debate en torno al estatus de la historia inicia en la segunda mitad del siglo XVIII en Alemania en un contexto académico en el que se vio en la historia la capacidad de convertirse en una ciencia en lugar de una narración meramente literaria. Además, Lukacs afirma que la historia es un tipo de arte literario construyendo su argumentación alrededor de una crítica a aquellos que piensan que la historia es una ciencia: en todo el libro no se abre ningún espacio de discusión con las otras dos posibles soluciones del problema, a saber, que la historia sea tanto una ciencia como un arte o que la historia no sea ninguna de las dos.

Por su parte, Ciro Cardoso inicia su reconstrucción histórica del problema en un periodo tan tardío como la primera mitad del siglo XIX con la aparición del positivismo. Además, en su caso, como en el de Lukacs, tampoco vemos un reconocimiento de las otras posibles soluciones del debate en torno al estatus de la historia, mucho menos una reconstrucción adecuada del desarrollo teórico de esas posibilidades. Es más, en su libro Ciro Cardoso sólo fija su atención en aquellos que consideran que la historia es un arte en muy pocas ocasiones y siempre viendo esa elección como negativa y reprochable.

Por lo tanto, considero que, en estos dos grupos de teóricos, representantes notables del estado actual de la discusión en torno al estatus de la historia, se pueden hallar, de manera implícita o explícita, las siguientes dos afirmaciones: 1) El debate en torno al estatus de la

historia tiene su inicio a finales del siglo XVIII o principios del XIX. 2) La respuesta al debate en torno al estatus de la historia se encuentra en una disyunción exclusiva entre arte y ciencia: o la historia es un arte o la historia es una ciencia, no puede ser ambas ni ser ninguna de las dos.

En los siguientes capítulos argumentaré que dichas afirmaciones, fundamentales para los planteamientos teóricos contemporáneos, son erróneas y deben ser revisadas. Para hacerlo confrontaré las posturas al respecto de Aristóteles y Giambattista Vico, dos filósofos que, por su anterioridad con respecto a la segunda mitad del siglo XVIII dejan sin fundamento la primera afirmación de los autores contemporáneos y que, en virtud de sus respuestas —opuestas entre sí y divergentes con respecto a la disyunción exclusiva planteada por los contemporáneos— también dejan sin fundamento la segunda de las afirmaciones.

Nota: La postura por la que opta Giambattista Vico en respuesta a quienes, como Aristóteles, consideraban que la historia no era ni una ciencia ni un arte es definitivamente inédita e innovadora. Sin embargo, probablemente tampoco sea la respuesta que abra el debate. Al respecto Christopher Markiewicz ha escrito recientemente un artículo titulado “History as Science: The Fifteenth-Century Debate in Arabic and Persian” para el *Journal of Early Modern History* número 21 del año 2017. Este artículo sitúa el surgimiento del debate tres siglos antes de la aparición de Vico, enriqueciendo la discusión con los aportes de los teóricos árabes, constante e injustamente olvidados.

2. Aristóteles y la concepción aislacionista. Poesía, ciencia e historia como tres conocimientos de naturaleza distinta

Es muy difícil señalar con exactitud cuál es la primera vez en que se planteó un problema filosófico. Generalmente una exposición completa del problema implica su formulación en forma de pregunta, quizá una exposición sobre las respuestas dadas con anterioridad a esa pregunta y, para finalizar, una respuesta del autor o una argumentación que implique la invalidez de la pregunta. No obstante, en ocasiones se generan argumentos que pueden servir para responder preguntas o problemas que no han sido explicitados con anterioridad. Ante este tipo de respuestas hay que estar alertas para no caer en el error de descontextualizar lo que el autor quiere decir por el afán de obtener la respuesta a una pregunta que nunca rondó la mente del escritor. Lamentablemente, cuando hablamos de la primera vez en que se plantea un problema filosófico, generalmente hacemos referencia a textos en los que el problema puede no estar claramente explícito. Este es el caso del problema sobre el estatus de la historia.

En la sección 1451b5 de la *Poética* Aristóteles nos presenta por primera vez una separación explícita entre la ciencia —o la filosofía, según como se traduzca—, la poesía —y, con ella, el arte literario— y la historia:

Y también resulta claro por lo expuesto que no corresponde al poeta narrar lo que ha sucedido, sino lo que podría suceder, esto es, lo posible según la verosimilitud (*τὸ εἰκὸς*) o la necesidad (*τὸ ἀναγκαῖον*). En efecto el historiador y el poeta no se diferencian por narrar las cosas en verso o en prosa (pues sería posible versificar las obras de Heródoto, y no serían menos historia en verso que en

prosa); la diferencia está en que uno narra lo que ha sucedido, y el otro, lo que podría suceder. Por eso también la poesía (*ποίησις*) es más científica¹ (*φιλοσοφώτερον*) y elevada que la historia (*ἱστορία*); pues la poesía habla más bien de lo que es de acuerdo con un todo² (*τὰ καθόλου*) mientras que la historia habla [de los sucesos] uno tras otro³ (*τὰ καθ' ἕκαστον*). Es de acuerdo con un todo a qué tipo de hombres les ocurre decir o hacer tales o cuales cosas verosímil o necesariamente, que es a lo que tiende la poesía, aunque luego ponga nombres a los personajes; y es hablar [de los sucesos] uno tras otro decir qué hizo o qué le sucedió a Alcibíades. (Po. 9. 1451a 38ss)

Este capítulo estará centrado en analizar y entender adecuadamente esta cita del texto de Aristóteles viéndola como la primera respuesta al problema del estatus de la historia. Queda claro que ese problema no es central en los planteamientos del estagirita y tampoco es una discusión que se dé en el contexto de la Grecia clásica. No obstante, sus planteamientos con respecto a esto van a calar muy profundo en la sociedad helénica y romana, lo que los llevará a ser prácticamente una noción de sentido común para los historiadores e investigadores de todos los periodos hasta principios del siglo XVIII. Pueda ser que el problema no esté claramente delimitado por Aristóteles, pero sus afirmaciones sí son las responsables de generar una respuesta que hizo innecesaria la cristalización de la pregunta durante muchos siglos.

Entender de manera adecuada el texto de Aristóteles implica comprender en qué consiste la similitud entre la ciencia y la poesía que las opone a la historia. En este capítulo argumentaré a favor de una nueva forma de entender la comparación entre estos tres tipos de discurso.

¹ “más filosófica” en la traducción de Valentín García Yebra aquí usada. Las razones del cambio son explicadas en la sección 2.1 de este capítulo.

² “universal” en la traducción de Valentín García Yebra aquí usada. Las razones del cambio son explicadas en la sección 2.3 de este capítulo.

³ “Particular” en la traducción de Valentín García Yebra aquí usada. Las razones del cambio son explicadas en la sección 2.3 de este capítulo.

Para los comentaristas el elemento que permite la comparación entre la poesía y la ciencia es que ambos tipos de relatos hablan o tienen que ver con lo universal (*τὸ καθόλου*). Este universal es entendido por ellos, a la luz de la definición técnica de *τὸ καθόλου* en la obra de Aristóteles, como una especie de concepto o abstracción general bajo la cual es posible agrupar una gran cantidad de particulares. Considero que esa forma de entender el texto desfigura el propósito del capítulo 9 de la *Poética* incluyendo en él elementos que no están presentes en el resto del libro y que dirigen la atención del lector hacia componentes ajenos a la obra poética en sí misma. Propongo interpretar el *τὸ καθόλου* que relaciona la poesía y la ciencia en un sentido más apegado a su etimología. Ambos tipos de discurso están contruidos de manera tal que constituyen una totalidad (*τὸ ὅλον*) a diferencia de la narración histórica. Aquello que permite que los discursos contruidos por la ciencia o la poesía constituyan una totalidad es que los elementos involucrados en cada una de sus obras particulares están vinculados entre sí de manera causal. La causalidad genera la unidad necesaria en los relatos como para que hablemos de que ellos no están simplemente contruidos por partes o por momentos, sino por un principio, un medio y un fin, es decir, que sus elementos constitutivos no pueden ser eliminados o reemplazados so pena de que el conjunto pierda su organicidad. Por otro lado, los vínculos presentes entre los elementos constitutivos del discurso histórico son de naturaleza cronológica y, por tanto, constituyen una suma de eventos, más no una totalidad orgánica y completa.

2.1 Comprensión y traducción de *φιλοσοφώτερον*

El primer problema con el que nos encontramos al intentar clarificar la sección 1451b 5 es con la forma correcta de entender y traducir el término “*φιλοσοφώτερον*”, una adjetivación del término “*φιλοσοφία*” junto con el sufijo “*-τερος*” —usado para crear formas comparativas, traducido comúnmente por “más X” al español—. La forma en que el término es comprendido determina la forma en que es traducido y, con ello, se sesga el pasaje hacia una interpretación que no sólo contempla lo que Aristóteles quería decir, sino lo que el traductor cree que Aristóteles quería decir. Por eso, la forma en que comprendamos el término nos dirá si en esta sección estamos hablando de una posible respuesta al debate en torno al estatus de la historia o no. La primera alternativa, por la que optan la mayor parte

de los traductores tanto al español como al inglés, italiano, portugués, francés y alemán, es la de traducir el término *φιλοσοφία* como “filosofía”, “*philosophy*”, “*filosofia*”, “*Philosophie*”, etc. Conectando así de manera directa la disciplina académica contemporánea con el término griego del que proviene su nombre.

De entre las 19 traducciones consultadas que traducen el término de esta manera ninguna presenta un argumento a favor de su elección y en contra de elegir traducir *φιλοσοφία* por algún término alternativo como “ciencia”. La mayoría de las traducciones son ajenas a la discusión de la alternativa.

Tanto Ángel J. Cappelletti como William Hamilton Fyfe son explícitos a la hora de proponer el término “ciencia” como una posible traducción complementaria de *φιλοσοφία*. El primero, en una anotación sobre esta sección, es consciente de que lo dicho por Aristóteles implica la imposibilidad de que la historia sea una ciencia y, por tanto, que en esta sección tenemos una primera aproximación al problema del estatus de la historia (Aristóteles, *Poética*, 1998, pág. 68, nota al pie 170). El segundo, en una nota al pie sobre el término, nos dice “podríamos igualmente decir científico, siempre que la tragedia, como la ciencia, induce la verdad universal de los hechos particulares” (Fyfe, 1952, pág. 25, nota al pie 1, traducción propia).

No obstante, hay autores que prefieren apartarse definitivamente de la traducción de *φιλοσοφία* como filosofía. Por un lado, se encuentra George Whalle quien, decidido a evitar la dicotomía entre “ciencia” y “filosofía”, decide traducir la línea en cuestión como “esa es la razón por la cual la poesía es más especulativa y un asunto más serio que la historia” (Aristóteles, *Poetics*, 1997, pág. 81, traducción propia).

Por otro lado, están aquellos que deciden traducir el término *φιλοσοφία* como “ciencia”. Este fue el camino tomado por el experto en filosofía de la historia Robin George Collingwood y por el creador del materialismo filosófico, el español Gustavo Bueno. Collingwood asegura, con nosotros, que en la sección 1451b de la *Poética* se encuentra la primera fórmula explícita de la distinción entre historia y ciencia. Con respecto a su elección nos dice, en una nota al pie, “vale la pena recordarle al lector que a lo que nosotros llamamos ciencia

Aristóteles llamaba *φιλοσοφία*, una costumbre seguida desde hace mucho tiempo en este país [Inglaterra] y criticada con un cierto encono por Hegel. Lo que en nuestros días (de conformidad con Hegel), denominamos filosofía lo llama Aristóteles *σοφία, θεολογία* y *πρωτη φιλοσοφία*.” (Collingwood R. G., 1922, pág. 443, traducción propia). Por su parte, si bien realiza un comentario extenso a la sección en particular, Gustavo Bueno es parco en palabras a la hora de justificar su elección. Él se limita a decir que lo argumentado por Collingwood resulta ser muy radical porque “para Aristóteles la filosofía era ciencia” y, por tanto, lo que Aristóteles contraponía a la historia y a la poesía es también, pero no solamente, lo que nosotros llamamos filosofía. Por tanto, Bueno concluye que “la traducción del *φιλοσοφώτερον* debe mantener la ambigüedad aristotélica (relativa a nuestras propias concepciones) y que, en consecuencia, podremos traducir por “científico” o por “filosófico” según lo que el contexto del comentario nos aconseje.” (Bueno, 1981, págs. 5-7). Esta solución, salomónica como la de Hamilton, puede ser útil en el contexto de este trabajo. No obstante, es conveniente brindar un sustento más sólido que justifique el cambio en la comprensión del término griego y que permita introducir una traducción que ha sido tan poco adoptada por los traductores en general y sin la cual la tesis central del presente trabajo quedaría pendiendo de un hilo.

Probablemente el trabajo más detallado con respecto a la forma correcta de comprender y traducir este término en esta frase específica de la *Poética* sea el realizado por Johannes Erich Heyde en un ensayo titulado *ΔΙΟ ΠΟΙΗΣΙΣ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΩΤΕΡΟΝ ΚΑΙ ΣΠΟΥΔΑΙΟΤΕΡΟΝ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΕΣΤΙΝ*. *Aristóteles: Poética, c. 9 (1451 b 6) una contribución crítica a la historia de la palabra φιλοσοφία* de 1961. En él Heyde plantea una crítica a todos los que traducen sin más el término *φιλοσοφώτερον* como “*philosophischer*”, un procedimiento que él considera erróneo, apresurado, conveniente y simplista, pues distorsiona el verdadero significado del texto aristotélico (Cf. Heyde, 1961, pág. 128). Esto es así porque el término *φιλοσοφία* abarcaba categorías no contempladas actualmente por la palabra *Philosophie* —lo mismo sucede con la palabra “filosofía” del español— como la investigación sobre la naturaleza del mundo físico, el estudio de las matemáticas (Cf. *Metaph. E.* 1026a 15) o su importancia social en el contexto de Atenas a la hora de educar al ciudadano para llevarlo a una madurez intelectual y moral. Heyde, como Collingwood,

consideraba que lo que actualmente llamamos “*Philosophie*”, “*philosophy*” o “filosofía” era para Aristóteles una parte de lo que se llamaba *φιλοσοφία*, a saber, la parte que no se dedica al estudio de un género en específico, sino al estudio del ser en general: la conocida como *πρωτη φιλοσοφία* (Cf. Heyde, 1961, pág. 131). El significado amplio de la *φιλοσοφία* griega se mantuvo en el latín “*philosophia*” por lo que encontramos términos como “*philosophia naturalis*” para referirse a campos de estudio que actualmente corresponderían, por ejemplo, a la física y la medicina. Por ese camino llegó a las lenguas modernas que gradualmente fueron limitando su uso. Por ejemplo, en el francés ya desde la segunda mitad del siglo XVII coexistía la palabra “*science*” con el término “*philosophie naturelle*”. Esta “*science*” estaba conformada por la “*physique*”, constituida por lo que nosotros conocemos como física y química, mientras que lo que en ella correspondía a la medicina se conocía como “*philosophie anatomique*”. Esta transformación fue más lenta en lenguas como el inglés, el alemán o el español. Por ejemplo, no será sino hasta el siglo XIX cuando se privilegie el uso de “*science*” en inglés por sobre “*natural philosophy*” o “*experimental philosophy*”, mismo camino que siguió el español. El caso del idioma alemán es especial porque la palabra moderna para referirse a una elaboración metódica y sistemática del saber y la estructura que hace posible alcanzarlo es el término “*Wissenschaft*” y no un derivado del latín “*scientia*” como en nuestro idioma. El término “*Wissenschaft*” abarca muchos más campos que el español “ciencia”, el inglés “*science*” y el francés “*science*” (Cf. Heyde, 1961, pág. 132). En estos tres últimos idiomas esos términos generalmente se refieren a disciplinas como la matemática o la física —comúnmente llamadas “exactas”—, sólo es gracias a la adición de términos calificativos en nombres como “ciencias humanas” o “*social sciences*” que podemos referirnos a disciplinas como la sociología o la antropología; ni hablar de la filosofía que tiene un dominio propio distinto al de las ciencias. En el caso alemán el concepto de *Wissenschaft* recoge no sólo las disciplinas aquí conocidas como “exactas”, generalmente bajo los términos *Mathematik* y *Naturwissenschaft*, sino también las “humanas” bajo el término *Geisteswissenschaft* en la que también se suele incluir la *Philosophie*. Por este gran espectro de significado es que Johannes Heyde decide que la traducción contemporánea más adecuada para el término griego *φιλοσοφία* es el alemán *Wissenschaft* (Cf. Heyde, 1961, pág. 131). Ahora bien, en el idioma español no tenemos una

palabra equivalente al término *Wissenschaft* por lo que esta suele ser traducida por el término “ciencia” haciendo la aclaración de que debemos entender este concepto en un sentido amplio que incluya a las ciencias naturales, exactas, humanas y la filosofía.

Es por eso por lo que es preferible traducir el término *φιλοσοφώτερον* al español como “más científico” en lugar de la traducción tradicional por “más filosófico” porque, aunque ambas traducciones son en algún punto insuficientes para captar el sentido completo y correcto en que debe ser comprendido el término griego, el concepto de “ciencia” en nuestro idioma puede llegar a ser entendido de manera tal que abarque más campos comprendidos bajo el concepto *φιλοσοφία* de los que puede abarcar nuestro término “filosofía”.

2.2 Interpretaciones de *τά καθόλου*.

Aclarada la traducción del término *φιλοσοφώτερον* la afirmación de Aristóteles sería que “la poesía es más científica y elevada que la historia; pues la poesía habla más bien de lo que es de acuerdo con un todo (*τά καθόλου*) mientras que la historia habla [de los sucesos] uno tras otro (*τὰ καθ’ ἕκαστον*).” ¿En qué consiste la cercanía entre la poesía y la ciencia? ¿Cuál podemos creer que era la visión que Aristóteles tenía sobre la historia a partir de la determinación de su visión de la ciencia y la poesía?

Antes de responder a estas preguntas debemos ubicar la tesis aristotélica en el contexto particular de la *Poética*. La cita antes mencionada se encuentra en el capítulo 9 del libro, justo en medio de una discusión sobre el género poético conocido como tragedia. En los capítulos 4 y 5 Aristóteles distingue la tragedia de otras formas de mimesis como la comedia o la épica. Primero, Aristóteles identifica las causas que dan origen al arte en dos inclinaciones humanas naturales: el hombre imita porque al hacerlo conoce y encuentra placer en ello (Cf. *Po.* 4. 1448b 4). Cada obra poética es imitación de una acción. Las obras que imitaban una acción noble fueron en principio himnos y encomios escritos en verso heroico —conocido como hexámetro dactílico cataléctico—, mientras que las que imitaban una acción vulgar fueron diatribas escritas en verso yámbico. Los que escribían obras nobles pasaron con el tiempo primero a escribir poesía épica y después a escribir tragedias. Quienes

escribían diatribas pasaron a escribir comedias. Aplazada la discusión sobre la naturaleza de la poesía épica y de la comedia, Aristóteles define qué es la tragedia en el capítulo 6 diciendo:

Es, así, la tragedia imitación de una acción elevada y perfecta, de una determinada extensión, con un lenguaje diversamente ornado en cada parte, [contada] por medio de la acción y no de la narración, que conduce, a través de la compasión y del temor, a la purificación de estas pasiones (*Po.* 6. 1449b 23ss).

A partir de este punto y hasta el capítulo 12 Aristóteles se encargará de desempaquetar la definición de tragedia. Del capítulo 7 al 9 el tema central de discusión es el concepto de “acción” que sirve para dar unidad a la trama. Una trama trágica tiene como objeto de imitación una acción única, completa (*ὅλον*) y dotada de cierta extensión. La completitud de la acción está dada por estar compuesta de principio, medio y fin:

Principio es aquello que no está precedido necesariamente por otra cosa y aquello después de lo cual otra cosa existe o llega a existir. Fin, por el contrario, es aquello que, por naturaleza, necesariamente o en la mayor parte de los casos, viene después de otra cosa y aquello después de lo cual nada viene. Medio es aquello que viene después de algo y después de lo cual algo viene. Es preciso, pues, que las tramas bien construidas no comiencen en cualquier parte ni en cualquier parte concluyan, sino que se ajusten a las ideas antes expuestas (*Po.* 7. 1450b 26ss).

Mientras que la extensión de la trama trágica no debe ser tan larga como para que no permita recordarla en su conjunto de una sola vez y debe permitir que en la trama se produzca la transición desde el infortunio a la dicha o desde la dicha al infortunio de una manera verosímil o necesaria (Cf. *Po.* 7. 1451a 10).

En las explicaciones sobre la completitud de la acción y la extensión de la trama es central la conexión causal entre los eventos expuestos por el poeta. Aquello que hace de algo el

principio de una acción es que antes de ello no se requiere de ningún otro evento, es decir, que ese evento por sí sólo puede desencadenar otra serie de eventos de manera autónoma sin necesidad de recurrir a explicaciones que vayan atrás de él para que el todo sea entendido. Esta autosuficiencia se expresa a través de las tres partes del continuo de la acción pues los eventos constituyentes de cada una de las partes están interrelacionados entre sí de manera necesaria o verosímil lo que hace a cada uno de ellos imprescindible. Por eso dice Aristóteles en el capítulo 8 que “las partes de los acontecimientos se hallan de tal modo dispuestas que, al cambiar o ser eliminada una de ellas, el todo queda trastocado y subvertido” (*Po.* 8. 1451a 30ss).

En ese sentido tanto el capítulo 8 como el capítulo 9 pueden ser entendidos como aclaraciones de lo que significa que los eventos constituyentes de una acción, objeto de la mimesis para constituir una trama, estén conectados causalmente de manera necesaria o probable. Esta aclaración se hace en el capítulo 8 por medio de una comparación entre construir una trama contando “todo lo que le pasa a un personaje” —lo que sería un error porque la trama carecería de unidad al estar la vida del personaje constituida de una multitud de eventos en ocasiones no conectados entre sí más que de manera cronológica— y construir una trama contando una única acción, lo que le da unidad a la trama. Crear la obra pensando en todo lo que le pasa a un personaje y no en una acción unitaria implicaría cometer el error de creer estar haciendo una obra poética, cuando en realidad se está escribiendo una biografía. Que el capítulo 9, en el que está la cita alrededor de la cual gira esta sección, trata sobre este mismo asunto es claro por lo primero que dice Aristóteles: “Según lo dicho, resulta evidente que no es tarea del poeta referir lo que realmente sucede sino lo que podría suceder y los acontecimientos posibles, de acuerdo con la verosimilitud o la necesidad.” (*Po.* 9. 1451a 37).

Este es el contexto en el que afirma que “la poesía (*ποίησις*) es más científica (*φιλοσοφώτερον*) y elevada que la historia (*ἱστορία*); pues la poesía habla más bien de lo que

es de acuerdo con un todo⁴ (τά καθόλου) mientras que la historia habla [de los sucesos] uno tras otro⁵ (τὰ καθ' ἕκαστον).” (Po. 9. 1451b 3).

Debemos notar que Aristóteles es muy cuidadoso con el uso de las palabras: 1) no identifica la poesía y la ciencia, sólo afirma que la poesía está más cerca de la ciencia que la historia. 2) No sostiene que la poesía habla sin más de lo designado por el término *τά καθόλου*, ni que trata de ello o que el objeto de la mimesis que realiza el poeta sea eso, afirma que la poesía habla “más bien” aquello designado por *τά καθόλου*. Esa idea significa para nosotros que el discurso poético debe ser configurado de manera tal que cree una totalidad.

Entender en qué medida o de qué forma la poesía habla más bien aquello designado por *τά καθόλου* o tiene que ver con ello ha sido uno de los grandes retos interpretativos para los comentaristas de la *Poética*. Hay un consenso en traducir el término *τά καθόλου* como “universal” vinculando esta sección con el uso técnico de ese término en otros textos de Aristóteles. No obstante, no hay el mismo consenso a la hora de hacer encajar ese uso técnico del término con una interpretación coherente de *Poética* 9. A grandes rasgos, podemos dividir los aportes de los comentaristas en 3 grupos:

2.2.1 Interpretación del sujeto y el predicado

Una de las más antiguas interpretaciones modernas del término “*καθόλου*” en este pasaje es la ofrecida por Ingram Bywater en la página 189 de *Aristotle on the Art of Poetry* de 1909. Para Bywater el pasaje debe ser entendido a la luz del pasaje 17a37 del capítulo 7 de *Sobre la Interpretación* donde Aristóteles afirma que llama “universal (*καθόλου*) a lo que es natural que se predique sobre varias cosas y singular (*καθ' ἕκαστον*) a lo que no, por ejemplo: hombre es de las <cosas> universales y Calias de las singulares.” (Int. 7. 17a 37). Los personajes de la tragedia —y de las demás formas de poesía antigua, así como de la novela del siglo XIX o de cualquier forma de literatura imaginativa— son caracteres con

⁴ “universal” en la traducción de Valentín García Yebra aquí usada. Las razones del cambio son explicadas en la sección 2.3 de este capítulo.

⁵ “Particular” en la traducción de Valentín García Yebra aquí usada. Las razones del cambio son explicadas en la sección 2.3 de este capítulo.

personalidades ideales y no individuos reales. Los caracteres se pueden predicar de una gran cantidad de individuos y, por tanto, constituyen universales, mientras que esos individuos de los que se predica son los singulares. Esta interpretación, minoritaria en la actualidad, ha encontrado acogida en, por ejemplo, la traducción de la *Poética* hecha por Richard Janko en 1987.

Debemos rechazar esta interpretación pues sólo tiene en cuenta uno de los elementos explicativos brindados en la *Poética* con respecto a lo universal y lo particular, no el conjunto. Aristóteles afirma, justo después de su comparación entre poesía e historia, que “es *τά καθόλου* a qué tipo de hombres les ocurre decir o hacer tales o cuales cosas verosímil o necesariamente, que es a lo que tiende la poesía, aunque luego ponga nombres a los personajes; y es hablar [de los sucesos] uno tras otro decir qué hizo o qué le sucedió a Alcibíades.” (*Po.* 9. 1451b 9). La explicación de Aristóteles no habla simplemente de los caracteres y sus personalidades, como Bywater o Janko piensan. Habla más bien, en sintonía con el contexto del capítulo, de lo que les ocurre, dicen o hacen ciertos caracteres de acuerdo con la causalidad necesaria o verosímil de los eventos en la acción objeto de la trama. Lo anterior queda claro cuando notamos que aquello lo que habla la historia no es Alcibíades en sí mismo, sino “qué hizo o qué le sucedió”.

2.2.2 Interpretación del principio general o universal práctico

La mayor parte de los intérpretes piensa que por el término *τά καθόλου* en esta sección se está haciendo referencia a universales poéticos. Estos serían algún tipo de principio general, proposición universal o verdad profundamente ligada con la esencia de la humanidad que da a la obra un tema específico del que sus eventos son una muestra o que genera el hilo conductor gracias al cual se construye la trama de manera verosímil. Recuerdan algunos de ellos que una de las razones por las cuales tendemos a imitar por naturaleza es porque al hacerlo conocemos, así que el objetivo último de la obra poética sería darnos a conocer esas verdades o proposiciones universales.

- **La poesía es producto de la imitación de lo universal.**

Para Samuel Henry Butcher en su texto *Theory of Poetry and Fine Art* del año 1895 cuando Aristóteles se refiere a *τὰ καθόλου* está haciendo referencia a un cierto tipo “ideal”. La obra de arte es una imagen de las impresiones producidas por una realidad independiente en la mente del artista. Esta realidad —libre de accidentes o contradicciones, pura e independiente— es universal y, por tanto, “el arte imitativa en su forma más elevada, llamada poesía, es una expresión del elemento universal en la vida humana.” (Butcher, 1932, pág. 150). En las finas artes se elimina lo que es transitorio o particular para revelar las características permanentes o esenciales de las cosas mediante el descubrimiento del “*εἶδος*” hacia el cual todas las cosas tienden, pero nunca pueden alcanzar. Por eso Butcher afirma enfáticamente que “el arte, entonces, al imitar lo universal imita lo ideal. Ahora podemos describir una obra artística como una representación idealizada de la vida humana —de caracteres, emociones o acciones— a través de una manifestación sensible” (Butcher, 1932, pág. 153).

Para Gerald Frank Else en *Aristotle's Poetics. The Argument* de 1957, uno de los comentarios más completos sobre la *Poética*, el pasaje debe ser leído a la luz de la disputa entre Aristóteles y Platón. Else nos dice que “la doctrina según la cual la poesía imita universales es una respuesta a las afirmaciones de Platón en el libro décimo de la República sobre la contienda entre la filosofía y la poesía” (Else, 1957, pág. 304). Para Platón la poesía es inferior a la filosofía porque no puede representar la verdad al no ser capaz de penetrar a las Ideas quedándose al nivel de las apariencias, que son particulares. Aristóteles no responde a Platón identificando la poesía con la filosofía, ni considerando que sus métodos de acceder a lo universal son comparables a ella, sino que se vale de la división entre ciencias teoréticas —metafísica, física y matemáticas— y ciencias prácticas —ética y política— para afirmar que la poesía puede ofrecernos una mirada a los universales prácticos, o a la “tipología de la naturaleza humana”, liberados de los accidentes que obstaculizan nuestra apreciación de ellos en la vida real (Cf. Else, 1957, pág. 305). Esto confiere a la poética una relación especial con ciencias como la política o la ética que buscan en el arte signos de una universalidad cambiante y meramente probable como todo en el “mundo sublunar”. Estos

universales poéticos son entonces universales prácticos imitados por el poeta y gracias a los cuales la obra se convierte en un todo organizado. Algo similar parece decir Harold Caparne Baldry en su artículo “The Interpretation of Poetics IX” de 1957 en el que afirma que “lo universal es la esencia material de la poesía, lo particular sólo es secundario e incidental” (Baldry, 1957, pág. 43).

El error cometido por Samuel Butcher, Gerald Else y Harold Baldry no podría ser más manifiesto: el arte no imita universales, imita un particular. Así lo expresa Aristóteles al decir que “es necesario, pues, que, así como en las otras artes imitativas una sola imitación corresponde a un solo objeto, así también en la trama, que representa una acción, se imite su totalidad única...” (*Po.* 8. 1451a 30). Este error es señalado, entre otros (Cf. Halliwell, 2001, pág. 88 & Woodruff, 1992, pág. 82), por Malcolm Heath quien nos dice, refiriéndose a la frase que estamos comentando, que “esto no quiere decir, como algunos han supuesto, que la tragedia imite universales. El objeto de la imitación trágica es una acción, y las acciones (*πράξεις*) son particulares según *Ética a Nicómaco* 1110b6-7.” (Heath, *The universality of poetry in Aristotle’s Poetics.*, 1991, pág. 390). Por otra parte, una lectura que conecte el texto con Platón —sea pensando en Aristóteles como un platónico, como hacen Butcher y Baldry (Cf. Baldry, 1957, pág. 45), o pensando que la sección es una crítica a lo dicho en el libro décimo de la República, como hace Else— no parece ser lo más indicado para explicar el texto porque hace pensar que los universales poéticos de los cuales hablan estos comentaristas tienen alguna conexión con un mundo ideal del que nada se habla en la *Poética* (Cf. Woodruff, 1992, pág. 82).

- **Los universales son principios generales que configuran la trama a través de la causalidad de sus eventos.**

Con una posición similar a la adoptada por Gerald F. Else pero sin afirmar que la poesía imita universales se encuentra Donald William Lucas en su traducción y comentario de la *Poética* de 1968. Lucas es consciente de que la referencia a *τά καθόλου* debe entenderse pensando tanto en los caracteres como en los eventos que tienen que ver con esos caracteres. Si bien es evidente que en los caracteres poéticos se eliminan las excentricidades

individuales, esto no es suficiente para considerar que esos caracteres están “universalizados” de alguna forma. Es más, su carácter individual debe ser mantenido para que sintamos a los personajes como si fuéramos nosotros. De otra forma sus experiencias no significarían nada para nosotros. Para él, la referencia a lo universal se da más bien en el hecho de que “el poeta revela cualidades generalmente no reconocidas por nadie que expresan realidades esenciales del hombre” (Aristóteles, *Poetics*, 1980, pág. 119). Los hechos en el drama ocurren de acuerdo con una causalidad de lo verosímil en la que los caracteres se desarrollan de manera natural con respecto no sólo a sus decisiones individuales, sino al destino. La interacción entre el carácter y el mundo “origina todas las grandes preguntas sobre el dolor, el sufrimiento, la justicia y la naturaleza de un mundo en el cual los eventos trágicos pueden ocurrir.” (Aristóteles, *Poetics*, 1980, pág. 120). Otros autores que interpretan el asunto de esta manera son Stephen Halliwell y Paul Woodruff. El primero afirma que “la unidad de la poética aristotélica tiene la virtud antiformalista de relacionarse con el contenido mimético, la acción constitutiva del poema representa un alejamiento del relato realista de la vida ordinaria hacia el estatus universalizado de las proposiciones filosóficas de general (o probable) validez.” (Aristóteles, *Poetics*, 1995, pág. 106). El segundo, por su parte, sostiene que “claramente, el poeta de Aristóteles toma como su material, en cierto sentido de la palabra material, un conjunto de generalizaciones acerca del comportamiento humano. Pero estas generalizaciones no se toman directamente como el objeto de la mimesis.” (Woodruff, 1992, pág. 82).

Por su parte, Silvia Carli, en su artículo “Aristotle on the Philosophical Elements of ‘Historia’” del año 2011, afirma que la filosofía de la que se habla en esta sección es la forma más elevada de conocimiento: parte desde lo más conocido para nosotros hacia lo más conocido en sí mismo, es decir, desde los objetos sensibles hacia los inteligibles. Esta filosofía presupone la existencia de un hecho y a partir de eso busca el porqué de esa existencia. Esto implica que se expresa a través de relatos racionales sobre la naturaleza de las cosas. La filosofía es universal porque sólo comprende características que son comunes a una clase de objetos en su totalidad abstrayendo de ellos todo lo accidental e idiosincrático. La poesía, por su parte, no llega al nivel de la filosofía porque no abstrae nada de los eventos que imita, “exhibe una sucesión de eventos en lugar de explicarlos, por eso está más cerca

de la experiencia que de la *ἐπιστήμη*” (Carli, Aristotle on the Philosophical Elements of "Historia", 2011, pág. 324). La relación entre filosofía y poesía radica en las relaciones causales que suceden entre los hechos. La trama de las obras poéticas está construida de manera tal que se puede llegar a una conclusión a través de una serie de eventos consecutivos que se siguen de manera verosímil, por lo que en esa consecución se revela la lógica interna de los eventos y se hacen comprensibles. “Las cosas suceden de manera verosímil o necesaria cuando evolucionan en concordancia con las leyes de su desarrollo, es decir, los principios que gobiernan el mundo de los asuntos humanos, libres de cualquier cosa que pueda impedir su plena realización” (Carli, Aristotle on the Philosophical Elements of "Historia", 2011, pág. 326). Es esta conexión con la estructura regular de los acontecimientos humanos, aquello que propiamente se llama universal, lo que permite al espectador comprender de qué forma los personajes dramáticos de un tipo dado, cuyas vidas se desarrollan en circunstancias particulares imaginadas por el poeta, están obligados a sufrir o a prosperar. Esto sólo es posible porque “la poética representa un mundo eminentemente inteligible —como regla mucho más que el mundo real en el que estamos.” (Carli, Aristotle on the Philosophical Elements of "Historia", 2011, pág. 326). En un artículo, anterior por pocos meses a este, Silvia Carli se refiere mucho más explícitamente a este punto:

La poesía representa un objeto totalmente determinado, es decir, una acción (*πρᾶξις*) que es un todo con un principio, un medio y un fin, porque la mimesis es una representación no de los eventos humanos, sino de su naturaleza (*Φύσις*), entendiéndola como forma (*εἶδος*). Una buena trama representa eventos humanos perfectamente moldeados por el *εἶδος*, y para hacerlo elimina lo accidental y organiza todos los eventos con relaciones causales. Es la conexión esencial entre la mimesis y la forma lo que explica por qué Aristóteles encuentra un parentesco significativo entre la poesía, la filosofía y la universalidad. (Carli, Poetry is more Philosophical than History: Aristotle on Mimesis and Form, 2010, pág. 305)

Por otro lado, encontramos a Malcolm Heath en su artículo “The Universality of Poetry in Aristotle’s Poetics” de 1991, en el que sostiene que:

“el punto de la comparación entre poesía e historia es que en la poesía la selección de particulares a ser imitados en la tragedia está sujeta a la restricción de que ellos instancian principios generales; es decir, los particulares seleccionados deben constituir una serie estructurada de eventos que se desenvuelva de acuerdo con la necesidad o la probabilidad.” (Heath, The universality of poetry in Aristotle’s Poetics., 1991, pág. 390).

Esto es así porque

La tragedia es la imitación de eventos que generan temor y compasión, y tiene que ver con la transición entre buena y mala fortuna. La buena o mala fortuna implica agencia, por tanto, la tragedia tiene que ver con las secuencias de eventos constituidas por la interacción de agentes. La tragedia es la imitación de una acción (en el sentido técnico). Una imitación unificada lo es de un objeto unificado, y una acción unificada es aquella que está completa y entera (1451a30-2). Una acción completa y entera ha sido definida en términos de la consecución necesaria o probable de sus momentos (1450b26-30). Entonces la tragedia debe referirse a aquellas secuencias de eventos constituidos por la interacción de agentes que están en concordancia con la necesidad y la probabilidad; en cuyo caso, la tragedia debe ser universalizada. (Heath, The universality of poetry in Aristotle’s Poetics., 1991, pág. 403)

Para Heath, entonces, no tiene sentido hablar propiamente de “universales poéticos” o de “universalidad en la poética” en tanto que la conexión con lo universal y la tragedia se da con base en el efecto que esta intenta alcanzar: temor y compasión. Para que estas emociones

se produzcan es necesario mantener una trama organizada de manera regular (universal) para que el espectador no tenga problemas siguiendo sus eventos de manera causal y, en algún momento, generar un cambio en los eventos de forma inesperada pero que aun así se siga de los eventos sucedidos con anterioridad (Cf. *Po.* 9. 1452a 3).

¿Dónde queda entonces la enunciada similitud entre la poesía y la filosofía (ciencia)? Heath nos explica que si el fin o la función de la obra poética fuera enseñarnos sobre el mundo, la conexión entre ambas sería clara, pero “Aristóteles no muestra signos de creer en eso” (Heath, *The universality of poetry in Aristotle’s Poetics.*, 1991, pág. 400). Cuando el estagirita dice que imitamos por naturaleza porque imitando conocemos no se refiere a otra cosa que el conocimiento de que una cosa es imitación de otra, un conocimiento muy simple que poco se asemeja a la filosofía. Es más, para poder conocer que una trama trágica es imitación de lo que pasa necesaria o verosímelmente, debemos saber de antemano qué puede pasar necesaria o verosímelmente, por tanto, “los procesos cognitivos involucrados en la comprensión de la acción poética presuponen una comprensión del mundo, en vez de producirla” (Heath, *The universality of poetry in Aristotle’s Poetics.*, 1991, pág. 401).

En otro ensayo, Heath es más contundente en sus afirmaciones al decir que

Quando Aristóteles dice que la poesía es más filosófica que la historia, no está diciendo que los poetas son particularmente filosóficos. Tampoco está diciendo que sus audiencias deben serlo: ellos sólo necesitan la capacidad de reconocer que la trama funciona de manera correcta. [...] Él toma una actitud consistentemente permisiva en lo tocante a la irracionalidad y la imposibilidad en la poética, siempre que el poeta sea capaz de evitar que las cosas parezcan irracionales o imposibles (Heath, *Cognition in Aristotle’s Poetics.*, 2009, pág. 71).

En la poesía está permitida la representación de la mentira, lo paradójico, el uso de falacias e, inclusive, la representación de lo imposible. Todo lo anterior hace muy difícil el reconocimiento del carácter filosófico de la poesía más allá de una simple comparación entre tipos de discursos que son universales por tener cierta regularidad — necesaria en el caso de

la filosofía, verosímil en el caso de la poesía— entre las conexiones de los eventos que describen.

Lo que nos dice la radical oposición entre la doctrina de Silvia Carli y la de Malcolm Heath en lo que respecta a la función educativa de la poesía es que, a pesar de tener ideas similares sobre lo que significa el universal poético, se puede llegar a lugares totalmente opuestos partiendo de principios tan poco claros. En efecto, ninguno de los dos da un ejemplo de lo que sería un “principio que gobierna el mundo de los asuntos humanos” o un “principio general” del que la obra es una instanciación. La falta de claridad con respecto a la naturaleza de estos principios puede ser la causante de que, por ejemplo, Heath limite el rango de aplicación de lo dicho por Aristóteles sólo al campo de la tragedia y elimine la posibilidad de conocer a partir de ella o de que, por ejemplo, Carli identifique la acción objeto de la mimesis con el *εἶδος* de los eventos humanos.

2.2.3 Los universales son la trama

Según John M. Armstrong en su artículo “Aristotle on the Philosophical Nature of Poetry” de 1998, los universales poéticos no deben ser entendidos como principios generales del comportamiento humano, sino como tipos de eventos o acciones (*event-type* o *action-type*), mientras que los particulares a los que se refiere Aristóteles deben ser entendidos como eventos o acciones caso (*event-tokens* o *action-tokens*). Una misma acción caso puede ser clasificada dentro de tipos diferentes de acciones dependiendo de cómo se la interprete, por ejemplo, si “Alcibíades abogó por la expedición a Sicilia” es ejemplo de acción-caso, entonces podemos clasificarlo dentro del tipo de acción “el joven general ambicioso pone el interés personal por encima del bien común” o también dentro del tipo de acción “el político articulado defiende la expansión del imperio” (Armstrong, 1998, pág. 451). Esta interpretación es similar a la expuesta en el numeral 2.2.1 del presente trabajo. Sin embargo, cuando Armstrong se refiere a lo universal no hace referencia simplemente a un carácter general que se puede predicar de muchos individuos, sino a tipos de eventos —que involucran los caracteres y lo que ellos hacen o les sucede— que pueden ser predicados de

una multitud de particulares que no son simplemente individuos como Alcibíades o Sócrates, sino eventos concretos que involucran individuos y sus acciones o pasiones. Para Armstrong la trama (*μῦθος*) es una abstracción de la estructura de la acción imitada en la que sus eventos constitutivos están conectados de manera necesaria o verosímil con respecto a cómo actuaría un tipo de carácter. Esta abstracción puede ser instanciada a una o muchas obras diferentes —inclusive puede ser comedia en una ocasión, tragedia en otra, etc.— poniendo nombres a los caracteres y construyendo de manera concreta los eventos abstractos (Cf. Armstrong, 1998, págs. 451 - 455). Esto lleva a afirmar a Armstrong que “los universales poéticos son tramas, esto es, clases especiales de tipos de eventos que consisten en incidentes vinculados de manera necesaria o verosímil” (Armstrong, 1998, pág. 453).

A esta posición responde contundentemente Halliwell al expresar que, si bien es cierto que la universalidad poética surge de la unidad que el poeta confiere a la acción, y que esta unidad es derivada del *μῦθος*, no es cierto que lo universal y el *μῦθος* puedan ser identificados porque los hechos constitutivos de la trama en ningún momento pierden su carácter necesariamente singular (Cf. Halliwell, 2001, pág. 98).

2.3 Una nueva interpretación para el término *τὸ καθόλου* en *Poética* 9. La separación entre la poesía, la ciencia y la historia en sus justas proporciones.

Como vimos, para los comentaristas la referencia del capítulo nueve de la *Poética* que conecta la poesía con lo universal y, a través de ello, con la ciencia (o filosofía) puede ser explicada de, por lo menos, tres maneras diferentes. 1) los universales son los predicados atribuidos a individuos particulares como Alcibíades. 2) los universales son principios generales o universales prácticos que configuran la temática de la obra poética de acuerdo con una causalidad necesaria o verosímil, bien sea porque son los objetos propios de la mimesis del poeta o porque a través de la interacción del poeta con ellos se da unidad a la

acción particular de la cual es mimesis la obra. 3) los universales son tramas que pueden ser instanciadas de maneras diferentes en obras poéticas diferentes.

Las tres formas de comprender el pasaje pretenden encontrar en aquello designado por el término griego “τὸ καθόλου” una referencia a la universalidad que sólo estaría presente en este capítulo de la *Poética*. El universal del que hablan los comentaristas es una especie de concepto o abstracción a la que pueden ser asignados una multitud de particulares o de la que esos particulares pueden ser predicados como las conclusiones de una ciencia son predicados de sus principios. Cada uno de esos universales podría ser usado y aparecer en una multitud de obras poéticas distintas y, al hacerlo, se estaría cumpliendo con la “universalidad poética”.

En esta sección argumentaré que la unidad creada por los personajes, las acciones y los sucesos de cada trama poética particular es a lo que se refiere el término τὸ καθόλου y no a la universalidad a la que en otros contextos hace referencia. Considero que el término καθόλου que relaciona la poesía y la ciencia en el capítulo 9 de *Poética* debe ser traducido atendiendo a su etimología más que al sentido técnico que Aristóteles le da en otros textos. El término está constituido por la preposición “κατά” que significa “de acuerdo con” y el sustantivo “τὸ ὅλον” que significa “el todo”. Tanto la ciencia como la poesía tienen que construir sus discursos de manera tal que cada uno de ellos constituya un todo a diferencia de la narración histórica. Aquello que permite que los discursos contruidos por la ciencia o la poesía constituyan un todo es que los elementos involucrados en cada una de sus obras están vinculados entre sí de manera causal. La causalidad genera la unidad necesaria en los relatos como para que hablemos de que ellos no están simplemente contruidos por partes o por momentos, sino por un principio, un medio y un fin, es decir, que sus elementos constitutivos no pueden ser eliminados o reemplazados so pena de que el conjunto pierda su organicidad.

De igual manera, propongo cambiar la traducción del término τὰ καθ’ ἑκάστων, desde el sentido técnico habitual en los textos de Aristóteles, traducido comúnmente al español como “lo particular”, a una traducción más próxima al uso común del término que dé cuenta de mejor manera de la naturaleza que atribuye Aristóteles a la narración propia del discurso

histórico: “uno tras otro”. El cambio corresponde a la modificación efectuado en el término *τὸ καθόλου*. Si *τὸ καθόλου* ya no debe entenderse a través del uso técnico que de él hace Aristóteles en otros textos como “universal”, no tiene sentido mantener el término *τὰ καθ’ ἕκαστον* como “particular” pues ese termino está pensado para hacer oposición a lo universal —es particular para Aristóteles un individuo en que se instancia un universal—. La traducción del término como “uno tras otro” da cuenta del tipo de narración particular que constituye el relato histórico en donde los sucesos son presentados de forma cronológica, uno después del otro, sin que por ello tenga una pretensión de totalidad o completitud que sí está presente en las obras científicas y poéticas.

Antes de entrar en materia resulta conveniente recordar el contexto en que se enmarca el texto. Habíamos dicho que el conjunto conformado por los capítulos 7 a 9 de la *Poética* giraba entorno al concepto de “acción” a través del cual se da unidad a la trama. Esta acción debe ser única, completa (*ὅλον*) y dotada de cierta extensión. La completitud de la acción está dada por estar compuesta de principio, medio y fin. Para que podamos considerar a una serie de eventos como el principio, el medio o el fin de una acción unitaria no basta con que estos eventos sean presentados como anteriores o posteriores cronológicamente unos con respecto a otros —aunque todos estos eventos hagan referencia a un mismo personaje—. Esto queda claro en el capítulo 8 cuando Aristóteles nos dice que:

La trama no es una, como algunos creen, porque se refiera a un solo [personaje]. Muchas y aún infinitas cosas le pasan a un solo [personaje], las cuales en algunos casos carecen de toda unidad. Igualmente, hay acciones de un solo [personaje] que son múltiples y de las cuales no surge ninguna acción única (*Po.* 8. 1451a 16).

En este capítulo Aristóteles explica la forma correcta de construir una tragedia con una trama que sea una y completa. En este caso particular se vale de una comparación con una trama fallida por estar construida como una biografía, es decir, por hablar de todo lo que hizo o le pasó a un personaje, haya sido este real —como Alcibíades— o producto del folklore —como Heracles—. La conclusión obtenida es que la unidad del personaje no es factor suficiente para generar unidad en la trama. Ejemplo de construcción correcta de la trama es

la *Odisea* de Homero en la que no se habla de todas las cosas que le sucedieron a Ulises, sino de su *vóστος* entendiéndolo no como un periodo de tiempo, sino como una acción. Para narrar esa única acción Homero tuvo que hacer una precisa selección del material con que contaba, eliminando de la narración muchas cosas que se dice que hizo o le pasaron a Ulises, para quedarse sólo con aquellas en las que se podía seguir fácilmente una causalidad necesaria o verosímil (Cf. *Po.* 8. 1451a 23). Entonces, para que podamos considerar a una acción como completa, compuesta de principio, medio y fin, es necesario que los eventos que la componen estén conectados causalmente de manera necesaria o verosímil. Es decir, cuando Aristóteles dice en 1450b 26 que “principio es aquello que necesariamente no está precedido por otra cosa y aquello después de lo cual otra cosa existe o llega a existir” ese “después de lo cual” que conecta el evento inicial con los posteriores no debe ser entendido de manera cronológica, sino causal: no es simplemente que un evento llegue a existir después de otro que llamamos principio, sino que, para llamar a un evento principio debe ser el comienzo de una cadena causal que lleve al medio y culmine en el fin, después de lo cual no es que no puedan originarse nuevos eventos a partir de ese —por ejemplo, los eventos de Edipo en Colono vienen después de los de Edipo Rey—, sino que la acción iniciada en el “principio” encuentra una realización satisfactoria que le da completitud.

Establecida la relación entre la completitud y la causalidad necesaria o verosímil, Aristóteles nos da una señal para reconocer si una acción es completa, esto es, si las partes que la componen están ligadas entre sí por vínculos necesario o verosímiles: si cambio o elimino una de las partes, el todo se altera y disloca (Cf. *Po.* 8. 1451a 35).

Que el capítulo 9 es una continuación del 8 en el que Aristóteles sigue pensando en la mejor forma de construir una trama unitaria y completa queda en evidencia por su inicio

Y también resulta claro por lo expuesto que no corresponde al poeta narrar lo que ha sucedido, sino lo que podría suceder, esto es, lo posible según la verosimilitud o la necesidad. En efecto, el historiador y el poeta no se diferencian por narrar las cosas en verso o en prosa —pues sería posible versificar las obras de Heródoto, y no serían menos historia en verso que en prosa—; la diferencia está

en que uno narra lo que ha sucedido, y el otro, lo que podría suceder
(*Po.* 9. 1451a 38ss).

Mientras que en el capítulo anterior la contraposición se hacía entre la buena poesía —cuya acción imitada es una y completa— y la poesía que intentaba ser biografía —la cual narra todo lo que le pasó o hizo un personaje—, en este capítulo la contraposición inicial se hace entre esa buena poesía y la poesía que intenta ser historia, entendiendo “historia” como una narración de “lo que ha sucedido” —esta vez sin conectar esos eventos pasados con un personaje concreto y relacionando ese tipo de discurso con el trabajo de Heródoto quien no escribe sus *Historias* pensando en un individuo, sino en un periodo de tiempo. Mientras que la contraposición del capítulo 8 intentaba evitar que el poeta creyera construir una trama unitaria y completa a través de la imitación de todo lo que le pasó o hizo un personaje, en el inicio del capítulo 9 la contraposición intenta evitar que el poeta crea estar haciendo una trama unitaria y completa mediante la imitación lo que pasa en un periodo de tiempo. Como consecuencia de esta contraposición Aristóteles nos escribe la oración sobre la que tanto se ha discutido:

Por eso también la poesía (*ποίησις*) es más científica (*φιλοσοφώτερον*) y elevada que la historia (*ἱστορία*); pues la poesía habla más bien de lo que es de acuerdo con un todo (*τὰ καθόλου*) mientras que la historia habla [de los sucesos] uno tras otro (*τὰ καθ’ ἕκαστον*). Es de acuerdo con un todo a qué tipo de hombres les ocurre decir o hacer tales o cuales cosas verosímil o necesariamente, que es a lo que tiende la poesía, aunque luego ponga nombres a los personajes; y es hablar [de los sucesos] uno tras otro decir qué hizo o qué le sucedió a Alcibíades. (*Po.* 9. 1451b 5).

Como vimos, las interpretaciones hechas por los comentaristas del término *καθόλου* implican entenderlo como un universal en el sentido técnico que le da Aristóteles al término en otros textos. Considero que esta decisión vincula este pasaje con ideas que no fueron presentadas por Aristóteles a lo largo de la *Poética* y que cambia de manera radical el sentido

del texto en general. Esta confusión propicia las disputas entre los comentaristas afanados por hacer encajar una noción que no es necesaria para entender lo dicho por Aristóteles.

Resulta conveniente estudiar en detalle uno de los términos que componen *καθόλου* para encontrar en sus posibles significados una alternativa a la traducción tradicional. En *Metafísica* Δ 1023b25 Aristóteles nos habla de *τὸ ὅλον*.

Se dice que es “un todo” (*τὸ ὅλον*), “entero”, (1) aquello a lo que no le falta parte alguna de las que se dice que un todo está naturalmente constituido,

(2) y también lo que contiene una pluralidad de cosas de modo tal que éstas constituyen una unidad, lo cual puede entenderse de dos maneras: o que cada cosa es una unidad o que la unidad resulta de ellas. (2a) En efecto, el universal (*καθόλου*) —es decir, aquello que se predica totalmente como siendo un todo— es universal en el sentido de que abarca muchas cosas, porque se predica de cada una de ellas, y cada una de ellas constituye una unidad: por ejemplo, “hombre”, “caballo”, “dios”, ya que todos ellos son animales. (2b) Por el contrario, lo que es continuo y limitado es un todo si es una unidad constituida de una pluralidad de partes, en especial cuando éstas existen potencialmente en ello o, si no, también actualmente. Y de estas cosas, las naturales constituyen un todo en mayor grado que las artificiales, como decíamos también respecto de la unidad, ya que la totalidad es un tipo de unidad.

(3) Además, puesto que la cantidad posee principio, medio y fin, utilizamos el término “todo” (*πᾶν*) respecto de aquellas cosas en las cuales la posición (de las partes) no acarrea diferencia alguna, mientras que decimos que son “un todo” (*ὅλον*) aquellas en las que sí acarrea diferencia. En relación, a su vez, con las cosas en que

puede ocurrir lo uno y lo otro utilizamos ambas expresiones, “todo” y “un todo”...(Metaph. Δ 26. 1023b 25).

El sentido técnico preciso del término *τὸ καθόλου* en Aristóteles sería el correspondiente a la forma 2a de *τὸ ὅλον*, a saber, algo es un todo en este sentido cuando contiene una pluralidad de cosas que son, a su vez, unitarias, de forma tal que de todas las cosas unitarias que contiene se predica que pertenecen al mismo conjunto. Por ejemplo, el término *ζῷον* comprende a las especies “humano”, “caballo” y “dios” porque de cada una de esas especies, y de los individuos que componen esas especies, se predica que es un *ζῷον*. Esta acepción precisa del término *καθόλου*, que de ahora en adelante llamaremos K1, es la misma que encontramos en el pasaje 17a37 de *Sobre la Interpretación*. Como pudimos ver en la sección 2.2.1 de este trabajo, personas como Ingram Bywater han pensado que esta es la forma correcta de entender el *καθόλου* en *Poética* 9. No obstante, la mayoría de los comentaristas está en desacuerdo con esta afirmación porque no da cabida a la propia explicación del término que da Aristóteles en 1451b7. En la explicación que da Aristóteles no se habla simplemente de un individuo como Alcibíades y de un carácter universal que puede ser predicado de ese individuo. Se habla más bien de una cierta forma de configurar la trama de acuerdo con una causalidad necesaria o verosímil.

Una vez establecido que K1 no es adecuado para entender el término en *Poética* 9, los comentaristas tienden a modificarlo con respecto a lo dicho en otros textos. Por ejemplo, los comentaristas agrupados en el numeral 2.2.2 de este trabajo construyen sus análisis pensando en la versión extendida de K1 presentada en *Analíticos Posteriores*: los primeros principios de las ciencias son universales. En este sentido piensan en el *τὸ καθόλου* de *Poética* 9 como una suerte de principio a partir del cual ciencias como la ética o la política infieren sus conclusiones. Los poetas tomarían prestados estos principios y los usarían para construir sus tramas. Para ellos el *τὸ καθόλου* es un principio general, ley universal, o un cierto *εἶδος* a partir del cual se organiza el mundo humano. Esa función de principio universal puede ser cumplida sólo porque ese “universal” agrupa bajo sí a una multitud de particulares que dependen de él. Es, con todo, sólo una extensión del original sentido cuantitativo del término “universal”: un concepto bajo el que se agrupa una multitud. A esta interpretación del término *καθόλου* la llamaré K2.

Aquellos comentaristas que apoyan K2 entienden la importancia que tiene para el pasaje la configuración de los eventos que constituyen la acción alrededor de una causalidad necesaria o verosímil. Por eso, expanden K1 al ver correctamente que aquellas unidades que caen bajo lo universal de K1 no están relacionadas de manera necesaria o verosímil entre sí de ninguna manera: el caballo no sería ni más ni menos ζῷον de lo que es si no existiera, por ejemplo, la oveja.

Pero en K2 no hay una explicación clara de lo que debemos entender por “principio”. Sabemos que καθόλου es un principio, pero no sabemos en qué consiste —a esto debemos la falta de ejemplos por parte de estos comentaristas— o de qué forma exactamente contribuye a formar una acción única y completa en la trama poética —evitando que esa explicación dé como resultado que la poesía es imitación de ese universal.

Por tal razón la explicación del pasaje de *Poética* 9 que tienen aquellos comentaristas que interpretan el καθόλου de la manera K2 es insuficiente. Para paliar esta deficiencia sincretizan su uso del término τὸ καθόλου con otra acepción del término τὸ ὅλον: la número 3 de la sección de *Metafísica* Δ antes mencionada. Se dice que algo es “un todo” si es una serie de cosas —en el caso de la obra poética: eventos— que configuran una sola cosa —la acción imitada por el poeta— con principio, medio y fin, de manera tal que si cambio o elimino una de las partes el todo se altera y disloca. Este es el sentido de “completo” usado a lo largo de la *Poética* desde que se define la tragedia en el capítulo 6. Cabe recordar que en la acción imitada por el poeta lo que permite que llamemos principio, medio o fin a alguna de las partes es la forma en que ellas están conectadas entre sí de manera necesaria o verosímil.

Por otro parte, tenemos la interpretación de Armstrong expuesta en la sección 2.2.3 de este trabajo. La llamaremos K3. En K3 se rechaza la relación del término τὸ καθόλου con una suerte de principio general o ley universal presente en K2 y, en su lugar, se rescata la noción de K1 modificándola de manera tal que no haga referencia a un concepto predicado de una multitud de especies o individuos, sino a un tipo de evento que puede ser predicado de una multitud de acciones particulares. Esta modificación de K1 se hace, justamente, sincretizándolo con la forma 3 de τὸ ὅλον, pues las acciones particulares tomarían su

completitud —esto es, su configuración de principio, medio y fin de acuerdo con una causalidad necesaria o verosímil— gracias a que el “tipo de evento” del que son instancias conlleva una forma de esa completitud.

Entonces, sabemos que K1 no explica adecuadamente el uso del término *τὸ καθόλου* en *Poética* 9, mientras que tanto K2 como K3 pretenden hacerlo asimilando la tercera forma del *τὸ ὅλον* expuesta por Aristóteles en *Metafísica* Δ junto con modificaciones substanciales del *τὸ καθόλου* aristotélico usado en otros textos. La falta de claridad en este pasaje y la constante discordancia entre los comentaristas son fruto de estos usos modificados del término que llevan a pensar en alguna clase de ingrediente extrapoético, distinto en alguna medida a la obra poética particular. En realidad, el contexto particular del capítulo 9 de *Poética* no nos da pie para pensar que se va a introducir alguna clase de principio universal o de abstracción general de la que nada se ha hablado hasta el momento. Aristóteles está indicando la mejor forma de construir una trama unitaria y completa a través del contraste con formas erróneas de hacerlo. Contrasta la buena poesía trágica con poesía que pretende ser biografía —al contar todo lo que hizo o le pasó a un individuo— o historia —al contar todo lo que sucedió en un periodo de tiempo. Es decir, Aristóteles está iluminando la noción de acción completa (*ὅλον*) a través de ejemplos en los que se intenta imitar cosas que no pueden constituir una acción completa porque entre los elementos que las constituyen no hay conexiones causales necesarias o verosímiles, sino cronológicas. Por eso, al final del breve capítulo 10 dice que “muchacha diferencia hay, en efecto, entre surgir a *causa de* algo y surgir *después de* algo” (*Po.* 10. 1452a 20).

En este punto me parece claro afirmar que la tercera forma del *τὸ ὅλον* presentada en *Metafísica* Δ no sólo es condición necesaria para explicar adecuadamente la cita de *Poética* 9, sino que también es suficiente. En el capítulo 9 de la *Poética* de Aristóteles se podría encontrar un uso de *τὸ καθόλου* con el que Aristóteles designa otra forma de *τὸ ὅλον* distinta a la que habitualmente usa.

Mi interpretación se fortalece cuando examinamos el capítulo 23 de la *Poética*. En este capítulo Aristóteles está hablando de manera breve sobre cómo construir las tramas en la poesía épica:

En cuanto a la imitación narrativa y en verso, es evidente que se debe estructurar las fábulas (*μῦθος*), como en las tragedias, de manera dramática y en torno a una sola acción entera y completa (*ᾠλον*), que tenga principio, partes intermedias y fin, para que, como un ser vivo único y entero, produzca el placer que le es propio; y que las composiciones no deben ser semejantes a los relatos históricos, en los que necesariamente se describe no una sola acción, sino un solo tiempo, es decir, todas las cosas que durante él acontecieron a uno o a varios, cada una de las cuales tiene con las demás relación puramente casual. Pues, así como la batalla naval de Salamina y la lucha de los cartagineses en Sicilia tuvieron lugar por el mismo tiempo, sin que de ningún modo tendieran al mismo fin, así también, en tiempos contiguos, a veces acontece una cosa junto con otra sin que de ningún modo tengan un fin único. Pero quizá la mayoría de los poetas cometen este error. (*Po.* 23. 1459a 26)

La explicación de Aristóteles de cómo formar una trama en poesía épica indica que esto se hace de la misma forma que en la tragedia. Para explicar esta forma se vale, de nuevo, de la comparación entre poesía e historia —quizá la única vez en todo el corpus aristotélico, además del capítulo 9 y una frase en *Retórica* 1360a36, en que usa el término *ἱστορία* en este sentido y no en su sentido habitual de “investigación” (Cf. Else, 1957, pág. 118). Mientras que el poeta imita una acción entera y completa (*τὸ ᾠλον*) —esto es, una acción que tiene principio, medio y fin, y que, por tanto, está unida a través de conexiones causales necesarias o verosímiles—, el historiador describe lo que sucede en un periodo de tiempo determinado —estando estos eventos conectados por relaciones puramente cronológicas y no formando, por tanto, una unidad. Es destacable que en el pasaje no hay ninguna mención al término *τὸ καθόλον* y, sin embargo, el objetivo de la comparación sigue siendo el mismo: indicar que la obra debe ser producto de la imitación de una única acción completa (*τὸ ᾠλον*), entendiendo este término de la tercera forma expuesta en *Metafísica* Δ 1024a1-10.

Bajo esta nueva interpretación ¿en qué radicaría la comparación entre la poesía y la ciencia que excluye a la historia? Como bien señala Thornton C. Lockwood

el uso por parte del poeta de *τὸ καθόλου* para especificar la estructura causal probable o necesaria de una obra muestra, sin explicitarlo, el porqué (*τὸ διότι*) de una acción; por el contrario, el historiador sólo puede mostrar una serie de eventos, es decir, un relato del eso (*τὸ ὅτι*) de una secuencia temporal. No obstante, mostrar el porqué de una acción no es lo mismo que explicar ese porqué (Lockwood, 2017, pág. 327).

En *Metafísica A* 981a 30 Aristóteles nos habla de la diferencia entre quien conoce por experiencia y quien lo hace gracias al arte (*τέχνη*) o la ciencia (*ἐπιστήμη*). La diferencia radica en que en este último caso se conocen las causas de los hechos, el porqué (*τὸ διότι*). En la poesía, como en la ciencia, es indispensable generar un relato conectado gracias a una causalidad necesaria o verosímil. Por esto mismo podemos afirmar que la semejanza entre poesía y ciencia no tiene por qué ser atribuida exclusivamente a la poesía trágica, como afirma Heath, sino a todas las artes literarias que toman una única acción completa como el objeto de su mimesis pues en ellas también se debe dar una causalidad necesaria o verosímil (Cf. *Po.* 8. 1451a 30).

Esta causalidad permite en ambos tipos de relato un conocimiento preciso sobre qué evento es consecuencia o causa de otro. Esto posibilita tener una claridad total de la cadena causal que lleva de un punto al otro en el desarrollo del relato. Lo anterior no es posible en el caso de los relatos históricos porque las conexiones entre eventos que sucedieron en un determinado momento del pasado pueden ser muy difusas y sus causas haber desaparecido hace mucho. Se hace infructuosa, a ojos de Aristóteles, una investigación acerca del por qué Alcibíades decapitó las estatuas antes de la invasión a Sicilia. Aunque una multitud de hechos puedan ser narrados, con mucha precisión en ocasiones, sobre determinado momento histórico o determinado personaje, no hay manera de estar seguros de que determinados eventos y no otros son causas o efectos de otros eventos.

Esta es la razón por la que, además de cambiar la traducción en el pasaje de *Poética 9* del término τὸ καθόλου, es conveniente cambiar junto con él la traducción del término τὰ καθ' ἕκαστον traducido comúnmente por los términos “lo particular” o “lo singular”. “Particular” es un término técnico en Aristóteles que se refiere a un individuo en el que lo universal (τὸ καθόλου) se instancia. Por esa razón, lo particular y lo universal están fuertemente vinculados. No se puede hablar de un concepto universal sin que bajo el esté comprendido una multitud de particulares. Además, es a través de la reunión de experiencias de particulares que damos con lo universal. En el caso de los sucesos individuales narrados por la historia a los que se refiere Aristóteles en *Poética 9* con el término τὰ καθ' ἕκαστον no hay señales de que una reunión uniforme de una multitud de ellos pueda llevarnos de alguna manera a la universalidad propia de la ciencia. Como ya vimos, tampoco hay posibilidad de conseguir entre ellos la causalidad necesaria que permita hablar del relato histórico como construido “de acuerdo con un todo”. Entonces, no tiene sentido hablar de los sucesos individuales narrados por la historia como “particulares” en el sentido técnico del término porque no tienen una relación directa con lo universal. En lugar de ese término propongo traducir τὰ καθ' ἕκαστον de la manera en que se lo suele traducir la conjunción de la preposición κατά y el pronombre ἕκαστος: “uno a uno”, “uno por uno” o “uno tras otro” como podemos consultar en el *Diccionario Griego-Español en línea* en la entrada correspondiente a “ἕκαστος”.

Por otro lado, es evidente que la poesía y la ciencia difieren en una multitud de aspectos: la ciencia tiene como objeto lo universal (Cf. *EN.* 6. 1140b 31), mientras que la poesía una acción particular. La ciencia debe partir de premisas verdaderas y llegar a conclusiones verdaderas, mientras que la verdad no es un elemento central en la poesía y puede ser contravenida si con ello se consigue una buena obra (Cf. *Po.* 25. 1450b 33).

Aristóteles tiene poco más que decir explícitamente con respecto a la historia, pero eso no significa que la relegue definitivamente de cualquier utilidad. El filósofo Raymond Weil en “Philosophie et histoire: la vision de l'histoire chez Aristote” de 1965 argumenta a favor de entender que la historia para Aristóteles era una disciplina fundamental a la hora de construir

una ciencia como la política. Para hacerlo, parte de la afirmación en *Retórica* 1360a33 donde Aristóteles dice:

De manera que se hace evidente lo útiles que, en orden a la legislación, resultan los viajes por el mundo (puesto que en ellos se pueden aprender las leyes de los pueblos), así como lo resultan, en orden a las deliberaciones políticas, los escritos históricos de aquéllos que escriben sobre las acciones de los hombres. Pero todo esto es ya tarea de la Política y no de la Retórica (*Rh.* 1. 1360a 33).

Weil examina esta relación a partir de la comparación entre la *Constitución de Atenas* —texto de carácter histórico cuya atribución a Aristóteles es altamente discutida— y la *Política*, concluyendo que “la filosofía política de Aristóteles nace como resultado de su información histórica o, por lo menos, en la mayoría de los casos la obedece y se ajusta a ella.” (Weil, 1965, pág. 161).

Así podemos concluir en este capítulo que para Aristóteles el arte literario, la ciencia y la historia eran tres tipos de discurso claramente diferenciados y ninguno de los tres podía o debía ser subsumido bajo otro de ellos. A la categoría bajo la cual agrupo las respuestas de este tipo la he llamado “concepción aislacionista”. Por tanto, si se desea tener un panorama completo en la discusión sobre el estatus de la historia es indispensable iniciar por entender el primer planteamiento al respecto, el de Aristóteles en el capítulo 9 de la *Poética*.

3. Giambattista Vico y la concepción inclusiva. La historia como una ciencia que involucra un discurso poético

Frente a la visión separatista de Aristóteles, que aísla a la historia de cualquier pretensión de científicidad o de la organicidad de los relatos propia de la poesía y el arte literario imitativo en general, se yergue la postura de Giambattista Vico.

Giambattista Vico nació en 1668 como el sexto hijo de una familia modesta de Nápoles. Al igual que Descartes fue educado en sus primeros años por los jesuitas para después graduarse en leyes en la Universidad de Nápoles Federico II. Gracias a un trabajo temprano como preceptor de los hijos del marqués Doménico Rocca pudo acceder a la importante biblioteca de éste en el castillo de Vatolla en Cilento en dónde concentró sus estudios entorno a la tradición greco-latina haciendo hincapié en la retórica romana. Para el año 1697 fue contratado como profesor de retórica en la Universidad de Nápoles en donde permaneció hasta el fin de sus días en el año 1744, año también de la publicación de la tercera edición de su texto más importante: *Principios de Ciencia Nueva Entorno a la Naturaleza Común de las Naciones*.

3.1 Descartes y la concepción aislacionista.

Para Vico la historia es una ciencia que necesariamente involucra un discurso de tipo poético. A la categoría bajo la cual agrupo las respuestas de este tipo la he llamado “concepción inclusiva”. Este cambio radical con respecto a la concepción aislacionista no se da con base en una crítica directa a Aristóteles sino a Descartes quien, a pesar de sus diferencias en la forma de entender la ciencia con respecto al estagirita, mantiene, como veremos más adelante, la concepción aislacionista de la historia.

No es posible entender la posición de Vico sin leerlo a la luz de su pugna con el cartesianismo reinante en su época. Por esa razón hablaré de manera breve de la postura cartesiana con respecto a la ciencia y la historia, lo que nos permitirá acceder a la posición del Napolitano.

3.1.1 El Cogito Cartesiano: una raíz permanente para el árbol de las ciencias.

Descartes desarrolla las bases de su proyecto filosófico en las *Meditaciones Acerca de la Filosofía Primera* de 1641. En este libro se propone encontrar un principio universal innegablemente verdadero que le sirva como piedra fundacional del conjunto de las ciencias. Estas, por partir de dicho principio deduciendo sus verdades de él, serían así mismo apodícticas.

Las *Meditaciones* son una narración en primera persona que inicia con un meditador consciente de que muchas de las cosas que durante su vida ha aceptado como verdaderas resultaron ser falsas y, por tanto, inútiles en la conformación de las ciencias porque la verdad de las cosas deducidas a partir de las falsedades queda en entredicho. El proyecto del meditador consistirá en deshacerse de una vez y por todas de las falsedades en la ciencia.

Intentar verificar cada uno de sus conocimientos es una tarea titánica y poco eficiente. Por tanto, y teniendo en cuenta la tesis aristotélica de que toda ciencia parte de unos principios

desde los cuales se deduce su verdad, el meditador intentará buscar entre los principios cuáles son indubitablemente verdaderos y cuáles no.

Se inaugura entonces el método de duda que nos lleva a dudar de los fundamentos de todo lo que creemos saber y, en caso de que se encuentre que la verdad del principio es dudable, a dejar de creer en la verdad de aquello que se ha construido a partir de ese principio. Sólo aquello que sea percibido de manera clara y distinta puede pasar el filtro de la duda y ser reconocido como una verdad a partir de la cual se puede construir la ciencia.

Gracias al argumento del sueño y el argumento del genio maligno el meditador concluye que es posible albergar serias dudas sobre los conocimientos de todas las ciencias y, para evitar que por la fuerza de las costumbres algunos de estos conocimientos sean tomados como verdaderos de manera inconsciente, decide que tomará como falso todo aquello de lo que se pueda dudar. Es decir, tomará como falso la totalidad del conocimiento adquirido por él hasta ese momento.

Habiendo limpiado el tablero de sus creencias el meditador nos dice que:

Pero me he persuadido de que no hay nada en absoluto en el mundo, ningún cielo, ninguna tierra, ningunas mentes, ningunos cuerpos; ¿y acaso también de que yo no soy? Por el contrario, yo ciertamente era si me he persuadido de algo. Hay sin embargo un engañador, no sé quién, sumamente poderoso y astuto que con habilidad me engaña siempre. Por lo tanto, no hay duda de que yo también soy si me engaña; y que engañe cuanto pueda, que sin embargo nunca hará que yo sea nada mientras yo esté pensando que soy algo. De tal manera que, muy bien ponderadas todas las cosas, hay que llegar a establecer que este pronunciamiento, Yo soy, yo existo, es necesariamente verdadero cuantas veces es expresado por mí, o concebido por la mente. (*Med. AT IX. II. 25*)

Nos encontramos con la piedra fundacional de la filosofía cartesiana: la constatación de la propia existencia es un lugar a donde la duda no puede llegar. No obstante, decir que no se

puede dudar sobre el “yo” no es suficiente para fundar sobre este “yo” las ciencias. Aún ese “yo” debe cumplir con el criterio de verdad de la claridad y la distinción evitando atribuirse cosas de las que se pueda dudar. Por esta razón el meditador se pregunta a continuación quién es ese yo que necesariamente es él.

Aplicando el método de la duda a todo lo que él llama “yo” determina que todo lo que tenga que ver con un cuerpo que él conocía como el suyo, incluyendo actividades que reconoce como pertenecientes también al dominio del alma como sentir, nutrirse o moverse, pueden ser objeto de duda y, por tanto, deben ser tomadas como falsas. Así, llega a su ansiada verdad clara y distinta cuando nos dice que:

Ahora no admito sino lo que sea necesariamente verdadero. Porque de manera precisa sólo soy cosa pensante, esto es, mente, o ánimo, o intelecto, o razón, palabras cuya significación me era desconocida. Soy entonces cosa verdadera, y verdaderamente existente; pero ¿qué cosa? Lo he dicho: pensante. (*Med. AT IX. II. 27*).

¿De qué atributos se compone esta cosa pensante? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, y de manera más limitada, una cosa que quiere, que imagina y que siente. Que quiere, pero dudando y, por tanto, considerando como falso el objeto de deseo. Que imagina y que siente, pero dejando en claro que duda en todo momento de lo imaginado y lo sentido, y sólo cree en la fuerza del pensar.

Se puede dividir así el mundo en dos. El mundo de aquello que se conoce de manera clara y distinta como verdadero: el propio pensamiento y, por tanto, la propia existencia en tanto se es pensante. Y el mundo de los cuerpos y las mentes ajenas, mundo dudable a partir del cual ninguna ciencia puede ser construida.

La solidez del planteamiento de Descartes descansa en una premisa implícita en su obra, aquella que le confiere a la razón la capacidad de asegurar la existencia de una cosa a partir de la constatación de su indubitabilidad. Esta premisa también le confiere al cogito lo que necesita para convertirse en piedra fundacional de las ciencias cartesianas: permanencia en

el tiempo. Mientras el ser pensante lleve a cabo una actividad de su pensamiento puede estar seguro, independientemente de la época en que lo haga o lo haya hecho, de que existe y que por tanto su razón tiene los fundamentos necesarios para la construcción de la ciencia. Esta consideración del sujeto humano como algo estable, principalmente racional y esencialmente separada del mundo físico y social será fuertemente atacada por Giambattista Vico como veremos más adelante.

Con todo, aquello que le permite afirmar a Descartes la primacía del cogito es el acceso privilegiado que tiene a ese mundo interno, lo que lo lleva a encontrarse con la claridad y la distinción que traen consigo la verdad. Este criterio de verdad tomará más importancia en la tercera meditación, momento en el cual Descartes intentará encontrar ideas que le permitan acceder al mundo científico sin perder la certeza proveniente del cogito ergo sum.

3.1.2 El Criterio de Verdad Cartesiano: La Claridad y la Distinción.

Al inicio de la tercera meditación Descartes nos dice que:

Estoy cierto de que soy cosa pensante, pero entonces ¿no sé también lo que se requiere para estar cierto de algo? Porque en este primer conocimiento no hay nada más que cierta percepción clara y distinta de aquello que afirmo; la que en verdad no sería suficiente para que yo llegara a estar cierto de la verdad de la cosa, si alguna vez pudiera suceder que algo que percibiera de tal manera claro y distinto fuera falso; y por lo tanto me parece que se puede establecer ya como regla general que es verdadero todo aquello que percibo muy clara y distintamente. (*Med. AT IX. III. 35*)

En este punto Descartes nos presenta de manera explícita su criterio de verdad: la percepción clara y distinta. ¿en qué consiste dicho criterio? Descartes no es muy claro al respecto. Esto ha dado cabida a varias interpretaciones. Dada la naturaleza de este trabajo sólo expondré la interpretación más parecida a la que seguramente tenía Giambattista Vico al momento de

formular sus críticas al criterio cartesiano. Esta interpretación es la brindada por Alan Nelson en *La Ontología del Pensamiento de Descartes*.

El texto de Nelson busca brindar una explicación satisfactoria de lo que significa e implica el criterio de claridad y distinción. Espera enlazar el criterio con la voluntad y clarificar, a su vez, el papel que juegan las ideas en el sistema cartesiano.

La propuesta de Nelson se puede dividir en 4 afirmaciones principales:

- 1) El rasgo invariable de una percepción clara y distinta es que la voluntad no puede hacer otra cosa frente a ella que afirmarla de manera automática.
- 2) Si se puede frenar la afirmación de la voluntad sobre una idea, hay que hacerlo, esto evita caer en errores.
- 3) Si una percepción es oscura y confusa no será seguida de manera necesaria por una afirmación de la voluntad.
- 4) Una idea es percibida clara y distintamente si y sólo si es innata, por tanto, sólo a las ideas innatas sigue una afirmación de la voluntad.

No está en mis manos entrar a examinar en este momento la noción de idea innata cartesiana ni su origen. No obstante, el papel de Dios es fundamental a la hora de construir un discurso que gire sólo en torno a lo verdadero como el de la ciencia. Las ideas innatas que Dios pone en los entes de pensamiento finito que crea son de tal tipo que se ajustan a la realidad y Dios mismo garantiza, por su bondad, que las percibamos clara y distintamente. Nelson examina una de las posibles objeciones a la cuarta afirmación aquí presente: que podamos percibir de manera clara y distinta ideas que no son innatas. Esto permitiría extender la noción científica de Descartes a campos como el de la biología o la geología, eminentemente experienciales. Nelson descarta en primer lugar la posibilidad de que Descartes fuera un innativista radical que pensara que ideas como la de Saturno o los nervios estuvieran presentes en nuestra mente antes de la experiencia y afirma que “la posición real de Descartes es que los resultados de las ciencias empíricas pueden, en el mejor de los casos, ser certezas morales. Nunca conseguirán el estatus de *scientia*, o la certeza metafísica. Esto se debe a que las verdades metafísicas son aprehendidas por el intelecto puro sin la ayuda de los sentidos, la imaginación o la memoria” (Nelson, 1997, pág. 165).

Entonces una percepción clara y distinta sólo se puede dar en ideas innatas y está caracterizada porque inmediatamente después de ser percibida viene acompañada por una afirmación de la voluntad. Sólo nos queda preguntarnos ¿cómo debemos entender que una idea es clara y distinta?

Descartes nos ofrece la única definición que tenemos de la percepción clara y distinta en su texto *Principios de la Filosofía* del año 1644 en §45

Entiendo que es clara aquella percepción que es presente y manifiesta a un espíritu atento, tal y como decimos que vemos claramente los objetos cuando, estando ante nosotros, actúan con bastante fuerza y nuestros ojos están dispuestos a mirarlos. Es distinta aquélla que es en modo tal separada y precisa de todas las otras que sólo comprende en sí lo que manifiestamente aparece a quien considera como es preciso. (*Princ. AT VIII. §45*).

Para explicar adecuadamente esta definición y mostrarnos la forma en que sabemos cuándo una percepción es clara y distinta, Nelson nos lleva a pensar la oscuridad y la confusión. Una idea confusa es, literalmente, una idea co-fundida, es decir, es un conjunto que involucra dos o más ideas que aparentan ser una sola. Estas ideas unidas se generan mutuamente “sombra” lo que hace que nos aparezcan como una sola idea oscura, es decir, que no podamos fijar nuestra atención claramente en una de las ideas.

Así que para que una idea sea clara y distinta debemos comenzar por retirar de ella todo lo que pueda hacerle sombra, esto es, simplificarla hasta que de ella sólo queden los contenidos intrínsecamente necesarios. Si hacemos este proceso de manera adecuada nos encontraremos con una idea innata a la que necesariamente deberá acompañar una afirmación de la voluntad.

3.1.3 El Árbol de las Ciencias: El Mundo Matematizable y el Aislamiento de la Historia

Gracias a este criterio de verdad el meditador puede, en la Tercera y en la Quinta Meditación, demostrar la existencia de Dios. El argumento presente en la Quinta Meditación se puede esquematizar de la siguiente manera:

- 1) Criterio de verdad: percibo clara y distintamente sólo aquello que es esencial a una idea innata y esa percepción va acompañada de manera necesaria de una afirmación de la voluntad.
- 2) Percibo de manera clara y distinta que la idea de Dios viene acompañada de la idea de Él como existente, y, por tanto, le pertenece esencialmente.
- 3) Sólo puedo afirmar que Dios existe. (Cf. *Med. AT IX. V. 66*)

La idea que de Dios tiene el meditador conlleva los atributos de Él como bueno, no engañador, eterno, infinito, omnisciente, omnipotente y creador (Cf. *Med. AT IX. III. 40*). Con base en el conocimiento de que Dios existe y de que no me engaña el meditador abrirá la posibilidad de conocimiento de muchas otras cosas porque permite extender el rango de permanencia del criterio de verdad hacia cosas que ya no estoy percibiendo, pero recuerdo que percibí de manera clara y distinta. Es decir, la función principal de Dios en el sistema cartesiano es conservar el valor de verdad de aquello que he percibido clara y distintamente en el pasado. De otra forma, para estar conscientes de la verdad de cualquier cosa deberíamos poder percibir al mismo tiempo la claridad y la distinción de todas las premisas sobre las que se fundamenta. Esto es imposible para un entendimiento limitado como el humano. Es por esto por lo que el meditador nos dice:

Y veo así abiertamente que la certeza y la verdad de toda ciencia dependen del solo conocimiento de Dios, hasta el punto de que, antes de conocerlo, no podía saber nada perfectamente de ninguna otra cosa. Pero ahora pueden serme conocidas y ciertas por completo innumerables cosas, tanto de Dios mismo y de otras cosas

intelectuales, como también de toda aquella naturaleza corporal que es objeto de la pura Matemática. (*Med. AT IX. V. 71*).

Con base en esto el meditador afirmará la verdad del conocimiento matemático porque es percibido de manera clara y distinta, y porque Dios certifica que mi recuerdo de esa percepción no sea producto de un engaño. También afirma la existencia del mundo externo y achaca la posibilidad de error a que somos un compuesto entre alma y cuerpo en donde el cuerpo puede fallar en su tarea de transmitir acertadamente la información al alma. Entonces, ¿es posible una ciencia que hable del mundo exterior? En los *Principios de la Filosofía* Descartes subscribe una teoría atomista del mundo físico y la defiende diciendo que:

Alguien podría preguntarme a partir de qué he conocido cuáles son las figuras, tamaños y movimientos de las pequeñas partes de cada cuerpo, alguna de las cuales he caracterizado tal y como si las hubiera visto, aun cuando sea cierto que no he podido percibir las con ayuda de los sentidos, puesto que mantengo que no son cognoscibles por los sentidos. A esto respondo que, en primer lugar, he considerado en general todas las nociones claras y distintas que pueden darse en nuestro entendimiento en relación con las cosas materiales y que, no habiendo hallado otras sino las que tenemos de las figuras, dimensiones y movimientos, así como de las reglas siguiendo las cuales estas tres cosas pueden ser diversificadas la una por la otra (reglas que son los principios de la Geometría y de las Mecánicas), he juzgado que era preciso necesariamente que todo el conocimiento que los hombres pueden tener de la naturaleza fuese obtenido solamente a partir de esto; todas las otras nociones que tenemos de las cosas sensibles, siendo confusas y oscuras, no pueden servir para darnos el conocimiento de cosa alguna fuera de nosotros, sino que más bien pueden impedir su conocimiento. (*Princ. AT VIII. §203*)

Es decir, Descartes se siente en capacidad para hablar del mundo exterior sólo en la medida en que los objetos tienen en sí mismos las propiedades de la figura, la dimensión y el movimiento, todas ellas abordadas por la matemática. La ciencia física será simplemente una ciencia apriorística que habla de manera generalísima de los objetos exteriores en la medida en que todos los cuerpos comparten ciertas propiedades de manera necesaria, cosa que se puede saber sin echar mano de la información brindada por los sentidos. Por eso nos dice “no acepto principios en física que no sean aceptados en matemáticas con el fin de poder probar mediante demostración todo lo que de ellos deduciré; estos principios bastan en tanto que todos los fenómenos de la naturaleza pueden ser explicados por medio de ellos” (*Princ. AT VIII. §64*)

La visión de Descartes al respecto de las ciencias queda condensada en un famoso pasaje de la carta al traductor de la versión francesa de los *Principios de la Filosofía*:

De este modo, la totalidad de la Filosofía se asemeja a un árbol, cuyas raíces son la Metafísica, el tronco es la Física y las ramas que brotan de este tronco son todas las otras ciencias que se reducen principalmente a tres: a saber, la Medicina, la Mecánica y la Moral, entendiéndolo por ésta la más alta y perfecta Moral que, presuponiendo un completo conocimiento de las otras ciencias, es el último grado de la Sabiduría. (*Princ. AT VIII. Carta del autor al traductor*)

Descartes pretende crear un conjunto sistemático del conocimiento que esté basado en unos pocos principios innegables a partir de los cuales pueda ser deducido todo el conocimiento de las ciencias. Todas las ciencias, por compartir la misma raíz, comparten también el mismo criterio de verdad y método que los principios por lo que su validez sería igualmente innegable. Es evidente que el árbol de las ciencias presentado en la cita anterior no puede estar completo porque no nombra a la matemática, que seguramente estaría cerca de la metafísica y antes de la física, ni a la teología.

Y entonces, ¿la historia tiene cabida en el árbol de la ciencia? La respuesta a esta pregunta nos es brindada por Descartes en *La Búsqueda de la Verdad Mediante la Luz Natural* del año 1684 donde el personaje de Eudoxo afirma que:

Pero, para que concibáis más distintamente de qué tipo será la doctrina que os prometo, quiero que observéis la diferencia que hay entre las ciencias y los conocimientos corrientes que se adquieren sin el menor discurrir de la razón, como las lenguas, la historia, la geografía y, generalmente, todo cuanto no depende sino de la mera experiencia. Pues, precisamente porque estoy muy de acuerdo en que la vida de un hombre no bastaría para adquirir experiencia de todas las cosas que hay en el mundo, estoy convencido de que sería una locura desearlo y que un hombre juicioso no está más obligado a saber griego o latín que suizo o bajo bretón, ni la historia del Imperio Romano Germánico antes que la del más pequeño Estado de Europa; tan sólo debe cuidarse de emplear su ocio en cosas honradas y útiles y no cargar su memoria sino con las más necesarias. (*Recher. AT X. §502*).

Así se separan dos tipos de conocimientos: aquellos que pueden ser considerados científicos porque están basados en los conocimientos percibidos mediante las ideas innatas y que, por tanto, constituyen parte íntegra del árbol de las ciencias. Y aquellos conocimientos totalmente experienciales que ni siquiera tendrían contacto con la razón y a los que, por tanto, no sería posible aplicarles el criterio de verdad. Conocimientos que no tienen que ver con la verdad, sino que cumplen funciones meramente útiles o, en algunas ocasiones, simplemente recreativas. Descartes no encuentra en la historia nada de universal que le permita afirmar una verdad dentro del devenir de las naciones. No hay nada para él dentro de la razón que le permita hablar de manera clara y distinta de la multiplicidad de los eventos históricos y, por tanto, la historia no puede constituir para él una ciencia. Es conveniente poner de manifiesto que tal y como para Aristóteles, para Descartes la historia tampoco

puede constituir un arte como lo sería el poético o el retórico porque estos “son dones de la naturaleza más que frutos del estudio” (*Disc. AT VI. I. 7*). Si algo requiere el “conocimiento corriente” conocido como historia es una gran erudición con respecto a los textos del pasado y una gran carga para la memoria.

Así, podemos afirmar que para Descartes, tal y como para Aristóteles, la historia no puede constituir ni una ciencia ni un arte. Esta división es probablemente producto de la influencia de los textos de Francis Bacon (Cf. Collingwood, *La Idea de la Historia*, 1952, pág. 75) que serán también la fuente que llevará la concepción aislacionista hasta *La Enciclopedia* de D’Alambert y Diderot.

3.2 Giambattista Vico contra Descartes: inclusión contra exclusión

Giambattista Vico desarrollará su crítica al cartesianismo principalmente en su texto *La Antiquísima Sabiduría de los Italianos Partiendo de los Orígenes de la Lengua Latina* del año 1710. En este texto el filósofo napolitano responde a la creciente influencia de las nuevas doctrinas metafísicas que pretenden reemplazar todas las discusiones del pasado y partir desde un pretendido punto innegable y, por tanto, inamovible. En el marco de la conocida querrela entre los antiguos y los modernos, en la que Descartes se alineaba explícitamente con estos últimos, Vico plantea una solución conciliadora en la que las ventajas y procedimientos propios de ambos periodos históricos convivan en la construcción de los conocimientos. No se trata para él de hablar de la sabiduría de los antiguos italianos para pretender minusvalorar los logros conseguidos por sus contemporáneos, sino que más bien considera que los conocimientos del pasado y los del presente pueden convivir siempre y cuando se tenga una visión amplia del conocimiento y no una restrictiva.

La Antiquísima Sabiduría es un texto corto compuesto de un libro (aunque proyectaba otros dos), ocho capítulos y múltiples secciones, en las que el autor pretende “indagar cuál haya sido la sabiduría de los antiguos italianos desde los propios orígenes de los vocablos” (*DA*.

Proemio). La razón por la que escoge ese objetivo es su creencia en que los primeros pueblos de la península itálica, los jonios y los etruscos, eran los más sabios de entre sus contemporáneos y son la fuente de la sabiduría posterior del resto de pueblos mediterráneos gracias a la influencia que tendrán estos pueblos en los romanos.

La división planeada por Vico con respecto a los tres libros que constituirían el *De Antiquissima* sigue un esquema sistemático en donde trata en primer lugar lo que llama Metafísica, pretendiendo continuar con una Física y una Moral. Él usa el término “metafísica” con su significado tradicional de “ciencia de cosas eternas e inmutables” (*DA. I. IV. I*). Tal y como la tradición considera que la metafísica está a la base del resto de conocimientos, por eso dice que: “en la misma forma es brillante la verdad metafísica: no se encuentra confinada por ninguna frontera ni diferenciada por forma alguna, pues es el principio infinito de todas las formas; lo físico es opaco, esto es, formado y finito, y en ello vemos la luz de la verdad metafísica.” (*DA. I. IV. I*). Mientras que la física se encarga de las cosas físicas naturales que pretenden ser el objeto de las ciencias naturales, la metafísica se encarga de lo que él llama “esencia”, “fuerza” o “conato”.

3.2.1 Criterio viquiano contra criterio cartesiano: de la claridad y distinción al verum ipsum factum

El primer conocimiento que encuentra Vico entre los antiguos italianos es que para ellos “*verum* [lo verdadero] y *factum* [lo hecho] son recíprocos, o según suelen decir los escolásticos, son convertibles” (*DA. I. I. I*). Es decir, “*Verum et factum convertuntur*”, lo verdadero y lo hecho son convertibles. Como reconocen comentaristas como Fausto Nicolini, los argumentos de tipo filológico en la totalidad de las obras de Vico generalmente pasan por forzados o simplemente imaginarios. No obstante, la fuerza filosófica que pueda tener este principio le servirá para pensar otra forma de comprender la ciencia. Aunque el *verum factum* no sea la manera en cómo los antiguos veían el conocimiento, no cabe duda de que es imposible entender los textos de Vico sin atender a este postulado.

Debemos detenernos el tiempo suficiente en este postulado para entender lo que en él se enuncia. Lo primero que notamos es que no se habla de una doctrina sobre la naturaleza de

“la verdad” en general como un sustantivo, sino de “lo verdadero”, así como no se habla de “los hechos” como una abstracción sino de “lo hecho”. Tanto lo verdadero como lo hecho puede ser leído como adjetivos refiriéndose a otras entidades en el sentido de “aquello que es verdadero” o “aquello que fue hecho” o ser substantivados como “una verdad específica” o “un hecho”. Si esto es así podemos seguir a James C. Morrison en “Vico’s Principle of Verum Is Factum and the Problem of Historicism” al afirmar que el principio de Vico es radicalmente opuesto al principio empirista–positivista de que todas las verdades son verdades sobre hechos. *Verum* no representa una verdad en el sentido de una proposición verdadera y *factum* no es un estado de cosas en el mundo que es descrito por medio de la proposición verdadera. En Vico no hay una teoría correspondentista de la verdad porque no está diciendo que una proposición es verdadera si y sólo si ésta corresponde a o es idéntica con un hecho. Vico dice que lo verdadero y lo hecho son lo mismo, es decir, son la misma entidad. Y como quien tiene conocimiento lo tiene por alcanzar la verdad entonces podemos afirmar que conocer es hacer. Conocer no es, por tanto, una actividad de contemplación pasiva, sino un tipo de creación, una actividad productiva.

Con esto claro, Vico comenzará su trabajo de investigación con respecto a la sabiduría de los antiguos italianos marcando una división entre dos grados de verdad: el de Dios y el de los Hombres. En Dios el pensamiento y la voluntad son idénticos y, por tanto, “en Dios está la verdad primera porque Dios es el primer hacedor” (*DA. I. I. I*). El conocimiento de Dios abarca la totalidad de las cosas, porque todas son su creación, y tiene el grado máximo de exactitud porque contiene todos los elementos de las cosas teniendo la capacidad de representárselos tanto exterior como interiormente en su totalidad. Como “*intelligere*”, entender, significaba para los antiguos “leer perfectamente”, entonces podemos concluir que la intelección de las cosas sólo es dada a Dios, puesto que sólo él tiene la posibilidad de componer la totalidad de los elementos de las cosas porque los contiene en sí mismo.

Por otro lado, el hombre es un ser finito y todas las cosas son exteriores a su mente. Por lo tanto, no tiene la capacidad de contener la totalidad de los elementos de esas cosas externas dentro de la mente. Lo máximo que puede hacer es quedarse con los contornos de las cosas, sus figuras, o como dice Vico, sus extremos. Después los intenta agrupar de forma que le sean apropiados a la mente. Este proceso es el denominado por los antiguos como

“*cogitare*”, pensar, y es un proceso imperfecto a diferencia del de *intelligere*. Podemos ejemplificar la diferencia entre el *intelligere* y el *cogitare* pensando en la diferencia entre la tierra y un planisferio que la intente representar. Sabemos que el planisferio nos puede ser útil para algunas cosas, pero lo que tiene en común con el mundo no es más que una apariencia deformada por nosotros para hacernos más accesible el conocimiento de aquello que sería incognoscible de otra forma.

Forma común de investigación que evidencia Vico en el estudio de las ciencias es el de la abstracción y el análisis, así nos dice que el hombre de ciencia:

Por poner un ejemplo ilustrativo, diseccionó al hombre en cuerpo y ánimo, y éste en intelecto y voluntad; y del cuerpo separó o, según dicen, abstraigo la figura, el movimiento, y de éstos, como de todas las demás cosas, extrajo el ser y el uno. Y la metafísica contempla el ente, la aritmética el uno y su multiplicación, la geometría la figura y sus dimensiones, la mecánica el movimiento desde la órbita, la física el movimiento desde el centro, la medicina el cuerpo, la lógica la razón, la moral la voluntad. (*DA. I. I. II*).

No obstante, este procedimiento de análisis, como diría Hegel un siglo después, no hace más que hacernos perder de vista la posibilidad de conseguir un conocimiento de la estructura y funcionamiento de aquello que estudiamos. Como en el caso de la disección de cadáveres que, si bien nos permite estudiar las partes inertes que separamos y abrimos, nos impide en muchas ocasiones descubrir el funcionamiento específico en el sistema de la parte que acabamos de separar y, por tanto, nos impide encontrar aquello que lo hace relevante para el cuerpo. Esto es así porque todos los objetos de las ciencias: el intelecto, la voluntad, la figura, el movimiento, el ente, lo uno, etc. “son una cosa en Dios, en quien constituyen una unidad, y otra en el hombre, en quien están divididos: en Dios viven, en el hombre perecen” (*DA. I. I. II*).

Por tanto, el conocimiento de la naturaleza de las cosas sólo es posible para Dios y no es asequible para el hombre porque el hombre no tiene dentro de sí los elementos de los que

están compuestas las cosas. Al darse cuenta de su limitación, el hombre creó para sí mismo dos ficciones: el punto y el uno. Después se tomó la libertad de proseguir con ellos hasta el infinito de forma que se pudiera trazar líneas hasta la inmensidad o multiplicar el uno infinitas veces, y así, nos dice Vico que:

De este modo se construyó una suerte de mundo de formas y números al que poder abarcar por entero dentro de sí; y alargando, acortando o combinando líneas, sumando, restando u operando con números lleva a cabo infinitas obras, porque conoce dentro de sí infinitas verdades (*DA. I. I. II*).

De esta forma la geometría y la aritmética se convierten para el napolitano, tal y como para Descartes, en las ciencias arquetípicas. Para el francés, por la máxima claridad y distinción de las ideas que componen esas ciencias lo que hace tentadora la idea de traspasar su rigurosidad y exactitud a todos los campos de conocimiento posible. Para Vico, porque sólo en ellas, en el contexto del *De Antiquissima*, es accesible para el hombre la convertibilidad entre lo verdadero y lo hecho. Esto no significa que Vico tenga una visión similar de las matemáticas que sus contemporáneos, sino que también en esto es un innovador como nos lo describe Isaiah Berlin en *Vico y Herder*:

En una época en la que las matemáticas eran casi universalmente consideradas como una forma de conocimiento objetivo acerca de la naturaleza (la más rigurosa, la más reveladora y segura de todas las ciencias; el objetivo de la intuición metafísica que la contempla como un poder negado a los sentidos más groseros, especial orgullo de la razón humana, capaz de revelar las características auténticas de las cosas en contraste con las frecuentemente borrosas y engañosas apariencias) era un paso muy crítico declarar que las matemáticas son, en efecto, las más claras, las más rigurosas y completamente irrefutables, pero sólo porque son libre creación de nuestras propias mentes. Dicho de otra forma, las proposiciones

matemáticas son verdaderas debido únicamente a que nosotros mismos las hemos hecho (Berlin, 2000, pág. 49).

Pero Vico nunca pierde de vista su pretensión de ser un simple redescubridor y transmisor del conocimiento de los antiguos latinos. Conecta sus postulados con la afirmación común de que la ciencia busca probar mediante las causas. Nos dice que “efecto es lo verdadero” y que “es lo mismo causa y actividad, esto es, operación” (*DA. I. III. I*). La ciencia es una actividad causante de un efecto. Este efecto permite el nacimiento de la verdad, pues es irrefutable que se conoce la naturaleza de un fenómeno si uno mismo ha sido su causa. Probar a partir de las causas es lo mismo que conocer y como conocer es organizar los elementos desordenados de la cosa y componer en uno sólo lo disperso, es evidente que debemos poder poseer los elementos y manipularlos a voluntad. Estas condiciones sólo se cumplen cuando otorgamos la causa material, formal, eficiente y final de aquello que estudiamos, es decir, se cumplen a la perfección en las creaciones ficticias propias de la matemática, pero no se cumplen en lo absoluto en otros tipos de conocimientos que haya pretendido el hombre, como el de la física:

Y por eso mismo no podemos probar las cuestiones físicas a partir de las causas, porque los elementos de las cosas naturales están fuera de nosotros. Pues, aunque fuesen finitos, es sin embargo privativo de una potencia infinita el organizarlos, componerlos y obtener de ellos un efecto. (*DA. I. III. I*)

Si bien el estudio de la realidad exterior a nosotros no puede constituir una ciencia, puede hacernos alcanzar algún tipo de conocimiento útil para la vida. Esto es así siempre y cuando pretendamos usar métodos análogos a los de la matemática que den cuenta de conexiones entre causa y efecto. Conocimientos de este tipo son alcanzados por la física experimental.

Con base en el criterio de *verum factum* se puede formular una crítica implícita en *De Antiquissima* con respecto al criterio de claridad y distinción cartesiano.

Como ya hemos visto una idea “distinta” es definida por Descartes como “aquella que es en modo tal separada y precisa de todas las otras que sólo comprende en sí lo que

manifiestamente aparece a quien considera como es preciso.” (*Princ. AT VIII. §45*), mientras que la claridad nos presenta manifiestamente esa idea. Esto compromete a Descartes con una visión analítica de la verdad en la que lo más importante es la adecuada y exhaustiva separación de las ideas unas de otras para poder percibir la idea innata en solitario a la cual la voluntad sólo puede asentir. Este procedimiento de delimitación, demarcación y separación buscando la purificación de las ideas percibidas será fuertemente criticado por Vico mientras habla del conocimiento más importante y aquel del que emana todo el resto de los conocimientos, el conocimiento metafísico:

En cambio, la mente humana es finita y formada, y no puede, por ello, entender lo infinito e informe, si bien puede pensarlo; lo que en lengua vernácula diríamos: può andarle raccogliendo, ma non già raccorre tutte. Pero el propio pensar es confesar que lo que piensas carece de formas y de límites. Y por eso mismo conocer **distintamente** es más bien un defecto de la mente humana que una virtud; pues es conocer los límites de las cosas. La mente divina ve las cosas en el sol de su verdad, esto es, mientras ve una cosa, conoce infinitas cosas junto con la que ve; la mente humana, cuando conoce una cosa distintamente, la ve de noche a la luz de una lámpara, y, mientras la ve, pierde de vista las situadas junto a ella. Siento dolor y no conozco forma alguna del dolor, ningún límite de la enfermedad anímica: el conocimiento es indefinido, y, en tanto que indefinido, digno del hombre; la idea del dolor es vívida y luminosa como ninguna otra. (*DA. I. IV. II*)

Vico está en desacuerdo con el método analítico que busca alcanzar ciertas percepciones autoevidentes porque esto impide ver las cosas como son en realidad con sus verdaderas dimensiones, relaciones, diferencias y semejanzas. Como la ciencia se trata del conocimiento de lo que las cosas son en realidad, entonces un método como el cartesiano no puede brindarnos conocimiento científico. Cuando Descartes inicia su proceso de duda para depurar sus ideas, lo que en realidad está haciendo es abstraer elementos que le pertenecen a las cosas y dejando simplemente bordes o esquemas simplísimos que ya no son

la misma cosa que se estudia, sino una vaga imagen producto de la ficción de la mente finita propia de los hombres. La única forma de alcanzar conocimiento es mediante la creación de la verdad, esto es, de la cosa. Esta es la única forma en que las ideas que parten de eso que fue generado se nos podrían presentar con toda su realidad y sus relaciones o diferencias. No obstante, sólo es posible el conocimiento científico para los humanos en la matemática porque es una ficción creada por nosotros mismos. Como esta ficción es lo más simple y formal posible pues no tiene realidad externa a nuestra mente podemos afirmar que el conocimiento que se origina de ella no es tan rico como lo podría ser el conocimiento de una realidad externa a la propia mente. El error de Descartes es pensar que al conocimiento científico se llega por medio de un “darse cuenta”, de una percepción, y no que el conocimiento es una construcción. Esta idea nos es explicitada por Juan Cruz Cruz en *Hombre e Historia en Vico* cuando nos dice, citando pasajes de dos cartas de Vico a contemporáneos suyos, que:

Al criterio general cartesiano de la idea clara y distinta Vico opone la objeción de que la simple afirmación de tal idea no produce unanimidad entre los espíritus. Incluso entre los mismos cartesianos ocurre a menudo que “una misma idea, que es clara y distinta para uno, queda como oscura y confusa para otro” (carta al Abate Giuseppe Luigi Esperti). Ello es debido a que Descartes había tomado la constatación inmediata de una idea como justificación de ésta. Y así Vico se queja de que “los filósofos han congelado los ingenios con el método cartesiano, de suerte que, satisfechos con su percepción clara y distinta, encuentran en ella, sin costo ni fatiga, todos los conocimientos” (carta al padre Edoardo de Vitry). Aquí la claridad y distinción acompañan solamente a un estado subjetivo, cuya justificación —de ser así más bien que de otra manera— no ha sido dada por Descartes. La evidencia fáctica se queda varada; y necesita de una evidencia genética. (Cruz, 1982, pág. 55).

Mientras que el criterio de Descartes sería meramente psicológico y, por tanto, podríamos encontrarnos con percepciones claras y distintas para algunas personas y oscuras y confusas para otras, el criterio de Vico es de carácter onto-genético: no hay posibilidad de que alguien dude de la verdad de aquello que ha creado.

3.2.2 Razón poética contra razón cartesiana: de una racionalidad estrecha a una inclusiva

Con base en el criterio de verdad de *verum factum* Giambattista Vico formulará una crítica a la posición que atribuye a Descartes. Para Descartes según Vico, encontrar un “yo” gracias a la razón teórica es base metafísica suficiente para fundar una ciencia deductiva del mundo. La crítica será explicitada por Vico en la sección III del primer capítulo de *De Antiquissima*.

Inicia la sección haciendo una división entre los que conoce como dogmáticos y los escépticos:

Los dogmáticos de nuestra época, ante la metafísica, ponen en duda todas las verdades, no sólo aquellas que incumben al curso de la vida, como las morales y las mecánicas, sino también las físicas, e incluso las matemáticas: pues nos enseñan que es la metafísica la única que nos da una verdad indudable, y de ella, como de una fuente, se derivan las segundas verdades a las otras ciencias; pues, al no demostrar ser lo que es ninguna verdad de las restantes ciencias, y al ser una cosa su mente y otra distinta su cuerpo, en nada son ciertas respecto de los sujetos sobre los que versan. Por ello estiman que la metafísica confiere al resto de las ciencias sus propios fundamentos, a cada una el suyo. Y así su gran meditador prescribe que quien quiera iniciarse en sus misterios acuda limpio, no sólo de las creencias o, como dicen, prejuicios que concibieron desde la infancia a través de los sentidos, como falaces mensajeros, sino incluso de todas las verdades que habían previamente aprendido por las demás ciencias; y, puesto que no nos es dado olvidar, que se aplique a oír a los metafísicos con una mente, si no

ya como una tabula rasa, al menos como un libro cerrado que abra más tarde, a mejor luz. Así pues, la línea fronteriza que separa a dogmáticos de escépticos será la verdad primera, que nos desvela su metafísica. (DA. I. I. III)

Los dogmáticos, obviamente los cartesianos, consideran que una vez alcanzada una verdad metafísica es posible hallar la verdad sobre el resto de las ciencias siempre y cuando se procure no prestar atención a otros conocimientos aprendidos con anterioridad que se nos aparezcan como básicos, y fundemos sólo sobre esa verdad metafísica los desarrollos de las ciencias. Por otra parte, los escépticos son aquellos que no creen en la posibilidad de alcanzar una verdad metafísica y que, por tanto, la posibilidad de hablar de verdades objetivas o incambiables no es dada a nosotros.

La forma en que el dogmático llega a la certeza metafísica es el camino proyectado por Descartes en las *Meditaciones Metafísicas*, de las que dice Vico que:

El hombre puede poner en duda si siente, si vive o si es extenso, y, en suma, si en verdad es; y en argumentación de ello invoca la ayuda de cierto genio falaz que puede engañarnos [...] para probar lo mismo, recurre a un deus ex machina y se sirve de un sueño enviado por la divinidad. Mas de ningún modo puede alguien no ser consciente de que piensa, y, de tal consciencia de que piensa, no colegir con certeza que es. Por ello Descartes nos pone de manifiesto que la primera verdad es ésta: «Pienso, luego soy» (DA. I. I. III)

El problema que encuentra Vico en este argumento es que no supera las objeciones escépticas. Vico afirma que procesos de duda similares a los argumentos del genio maligno y del sueño ya se han llevado a cabo antes en, por ejemplo, las *Cuestiones Académicas* de Cicerón y el *Anfitrión* de Plauto, y que, dejando ver la falta de novedad del argumento de Descartes, ya el personaje Sosia de la comedia de Plauto llega a una afirmación similar a la

del cogito ergo sum. Cita Vico del *Anfitrión* un pasaje en donde su personaje principal, Sosia, es movido a la duda por Mercurio que se ha tomado su forma:

Ciertamente, por Pólux, cuando contemplo a aquél y reconozco mi imagen, tal como la he visto con frecuencia en el espejo, se me asemeja en exceso. Y tiene mí mismo sombrero y vestido: tanto se me parece como yo mismo: pantorrillas, pies, estatura, corte de pelo, ojos, nariz, dientes, labios, mejillas, mentón, barba, cuello: todo, ¿para qué decir más? Si tiene la espalda llena de cicatrices, no hay mayor parecido. Pero cuando lo pienso, con seguridad soy el que siempre fui. (*DA. I. I. III*)

Es oportuno dejar constancia de que la afirmación “pienso, luego existo” y la afirmación “cuando lo pienso, sé con seguridad que soy el que siempre fui” no son conmensurables y no implican lo mismo, como Vico quiere darnos a entender. La afirmación de Sosia no está vinculada con la duda por su propia existencia, sino con la duda de la continuidad de su identidad: no está dudando de que sea algo, sino que ya no sea el mismo que era antes. Incurre el napolitano en un error constante en su texto: atribuir a los antiguos más de lo que ellos mismos hicieron con el fin de ensalzar su sabiduría. Obviamente el objetivo de este comportamiento es que los estudiantes de su época se vuelvan a fascinar por los clásicos y retomen su lectura dejada de lado gracias a la moda cartesiana.

A pesar de este error, aún puede Vico formar un argumento contra la primera certeza cartesiana. Afirma que nadie duda de que piensa, ni siquiera el escéptico. Es más, el escéptico mantiene tan firmemente su existencia que procura no caer en errores por medio de la suspensión de juicio. No obstante, el escéptico:

sostiene que la certidumbre de que piensa es conciencia, no ciencia, y un conocimiento vulgar, susceptible de acaecerle a cualquier indocto -como Sosia-, y no una verdad rara y exquisita que necesite de tan gran meditación del mayor filósofo para que se la encuentre. (*DA. I. I. III*)

Encontramos aquí una diferencia entre dos tipos de conocimiento que hasta el momento no estaba explicitada: por un lado, la conciencia y por el otro la ciencia. La división está atravesada por el axioma *verum factum*. El conocimiento científico sólo es posible en aquellas cosas que fueron hechas por quien las conoce, como no hemos hecho la naturaleza y con ella tampoco nos hemos hecho a nosotros mismos, otras de las muchas creaciones de Dios, entonces no podemos tener ciencia de nuestra existencia. Tampoco es posible que fundemos nuestros conocimientos científicos en una certeza extra científica que no cumpla con el criterio que sí deben cumplir las demás verdades de la ciencia. Entonces, el cogito no sirve de punto de partida para la construcción de ningún conocimiento científico, ni siquiera uno que sólo hable sobre el alma humana porque al afirmar el cogito no se conocen sus causas ni su origen divinos. La conciencia, por otra parte, es conocimiento de cosas que no podemos demostrar y de las que, por tanto, no podemos argumentar sobre su origen o su constitución real. Este tipo de conocimiento está presente en todas las formas de percepción, desde la sensorial hasta la intelectual como la presente en la afirmación de Descartes. Así, la conciencia es sólo un tipo de conocimiento que me da una seguridad psicológica pero que no puede llegar a constituir una ciencia a diferencia de aquello que se corresponde con el criterio onto-genético del *verum factum*.

Este es el origen de todo el error cartesiano. El conocimiento fundacional del cartesianismo no es científico. Después de ese error las disputas entre ellos son inevitables. Se empieza a recurrir a múltiples Deus Ex Machina para solventar los problemas, y la superación del escepticismo es imposible:

De donde aquellas zarzas y espinas contra las que se baten y con las que se punzan recíprocamente los muy sutiles metafísicos de nuestra época, mientras investigan de qué modo actúa la mente humana en el cuerpo y el cuerpo en la mente, siendo así que sólo los cuerpos pueden tocar y ser tocados por otros cuerpos. Obligados por estas dificultades recurren, como un artificio, a una oculta ley de Dios, la de que los nervios estimulan la mente cuando son movidos por objetos externos; y la mente tensa los nervios cuando

el obrar le place. Y así se figuran la mente humana como una araña quieta en la glándula pineal tal como aquélla en el centro de su tela; y cuando, desde algún lugar cualquier hilo de la tela resulta movido, la araña lo siente; y en cambio cuando, sin moverse la tela, la araña presiente el momento oportuno, mueve todos los hilos de su tela. Y traen a colación esta ley oculta porque ignoran la forma en que se produce el pensamiento, y por ello afirmará el escéptico que no está en posesión de la ciencia del pensar. (DA. I. I. III)

Un conocimiento completo de lo que soy, que pueda constituir una ciencia, no puede dejar de lado el cuerpo para centrarse en la razón. Mucho menos puede centrarse sólo en la razón reflexiva propia de la ciencia y la filosofía descuidando las otras capacidades mentales. También el escéptico argumenta en este sentido al afirmar que la mera consciencia del pensar no puede ser causa de su existencia porque él es mente y cuerpo. Si el pensar fuera causa de la existencia entonces el pensamiento sería la causa del cuerpo. Pero los cuerpos no piensan. Por el contrario, es la unión de mente y cuerpo la que posibilita el pensamiento porque si sólo fuéramos cuerpo, no pensaríamos, y si sólo fuéramos almas entenderíamos “*intelligere*”, como Dios, y no pensaríamos “*cogitare*” (Cf. DA. I. I. III).

Para concluir podemos afirmar que Giambattista Vico en *La Antiquísima Sabiduría de los Italianos Partiendo de los Orígenes de la Lengua Latina* nos ha dado, por un lado, un criterio de verdad y, por otro lado, una crítica a la teoría cartesiana. No obstante, en este texto este criterio de verdad parece dejar a la humanidad en una posición mucho más precaria que el criterio cartesiano. Si con la claridad y distinción podíamos hablar de otras cosas ajenas al yo en tanto que se nos presentaran sus ideas de manera clara y distinta, en *De Antiquissima* sólo podemos hablar de la matemática como una ciencia, y esto gracias a su estatus ficcional. Todos los demás conocimientos, incluyendo el autoconocimiento se nos presenta inaccesible.

Después de la publicación de *De antiquissima* en 1710 se efectuó un cambio en la manera de pensar de Vico con respecto a la mente humana que hizo posible la investigación que desembocaría en el libro fundacional de la filosofía de la historia: *Principios de Ciencia*

Nueva en Torno a la Naturaleza Común de las Naciones, cuya primera edición fue publicada en 1725 pero que no encontraría una versión finalizada y completa sino hasta la tercera edición de 1744, año de la muerte de Vico.

Como nos lo dice James C. Morrison:

Mientras que la posición de Vico en *De Antiquissima* es que a partir del criterio *verum ipsum factum* y de que la mente no se hace a sí misma se puede concluir que no es posible la ciencia de la mente o el autoconocimiento; la posición que adoptará Vico en *la Ciencia Nueva* es que es posible hacer una ciencia de la mente o tener autoconocimiento porque la mente se hace a sí misma. En el primer trabajo el criterio *verum factum* es usado para denegar la posibilidad de autoconocimiento, en el segundo, es usado para fundamentar esa posibilidad. (Morrison, 1978, pág. 590).

Ya en *De Antiquissima* Vico centra su atención en otras facultades de la mente distintas a la reflexión, tan central para los modernos. Facultades como la fantasía, la imaginación, la memoria o la sensación. Todas estas facultades tienen la cualidad de estar estrechamente relacionadas con el cuerpo, tal y como lo expresa en el §819 de la *Ciencia Nueva*: “Estas facultades pertenecen, es verdad, a la mente, pero tienen sus raíces en el cuerpo y se fortalecen en el cuerpo.” (SN. III. I. 4. §809). Será alrededor de estas facultades que Vico inicie su análisis. Lo primero de lo que se da cuenta es que la mente humana, lejos de tener un núcleo de racionalidad reflexiva que permanezca invariable con el tiempo, cambia conforme los niños van creciendo: “Los niños primero sienten sin advertir, después advierten con ánimo perturbado y conmovido, finalmente reflexionan con mente pura” (SN. I. II. LIII §218). Si este proceso sucede en la mente de los individuos, ¿podemos encontrar indicios de que ha sucedido también en la mente humana en general? Y si la respuesta es afirmativa ¿podemos estudiar esos cambios de manera científica? Para responder estas preguntas Vico muestra que no es suficiente un análisis de sus propias capacidades mentales y las de sus contemporáneos tan entrenados en el uso de la racionalidad reflexiva. Es necesario un estudio de la mente de los hombres en otros momentos del pasado. La única

forma de acceder a ese conocimiento es a través del estudio del accionar de esas mentes en el mundo, es decir, la única forma de estudiar la mente humana es mediante el estudio de la historia de las naciones, lugar en donde esas mentes se desenvuelven al poner en juego sus voluntades.

Así, podemos seguir a Isaiah Berlin en *Vico y Herder* cuando dice, refiriéndose a las ideas propuestas por Vico que resisten el paso del tiempo y son válidas actualmente, que la primera de ellas es:

Que la naturaleza del hombre no es como se ha supuesto durante tanto tiempo, estática e inalterable o que no ha sufrido alteración, que ni siquiera contiene un imperturbable núcleo central o esencia que permanece idéntico a través del cambio; que los esfuerzos de los propios hombres para comprender el mundo en el que ellos mismos se encuentran y adaptarse a sus necesidades, físicas y espirituales, transforman continuamente sus mundos y los transforman a ellos mismos. (Berlin, 2000, págs. 22-23)

3.3 La historia como ciencia en Vico y sus principios poéticos.

El hombre es quien ha hecho el mundo de las naciones. No lo ha hecho de forma consciente y organizada, sino que cada hombre, al poner en juego su voluntad para conseguir aquellos deseos producidos, de cierta forma, por la actividad de su imaginación o fantasía, se ha visto obligado a interactuar con otros individuos, creando relaciones sociales cada vez más complejas. Si se desea estudiar la mente humana en su desenvolvimiento, se debe estudiar su producción, y como de aquello creado por el hombre el hombre puede obtener ciencia, la historia está en posición de convertirse en una nueva ciencia:

En tal densa noche de tinieblas en la que se encuentra cubierta la primera y para nosotros antiquísima antigüedad, aparece esta luz

eterna, que nunca se oculta, esta verdad, que no se puede de ningún modo poner en duda: que este mundo civil ha sido hecho ciertamente por los hombres, por lo cual se pueden, y se deben, hallar los principios en las modificaciones de nuestra propia mente humana. Por lo cual, a cualquiera que reflexione sobre ello, debe asombrar el que todos los filósofos intentaran seriamente conseguir la ciencia de este mundo natural, del cual, puesto que Dios lo hizo, Él solo tiene la ciencia; y, sin embargo, olvidaran meditar sobre este mundo de las naciones, o sea, mundo civil, del que, puesto que lo habían hecho los hombres, ellos mismos podían alcanzar la ciencia. (SN. I. III. §331).

Ahora bien, el criterio *verum ipsum factum* hace convertible la verdad con lo hecho en el caso del individuo que hace las cosas, por ejemplo, las demostraciones geométricas tienen que ser realizadas en la mente del propio geómetra, cualquiera que no sea él y desee comprobar la verdad sobre el mismo objeto debe, a su vez, crear la demostración en sí mismo, no hay una forma indirecta de conocer la verdad sobre algo.

No obstante, es evidente que para el historiador no es posible crear los hechos del pasado en toda su realidad y existencia externa como hechos independientes de él. No se trata aquí de una creación del objeto de estudio, sino de una cierta reproducción de los elementos constitutivos del objeto de estudio en la mente del investigador, lugar en donde esos elementos, por decirlo de alguna manera, se construyen en un plano mental en donde es posible organizarlos y encontrar conexiones a nivel universal entre ellos. Dice Juan Cruz al respecto que:

El axioma *verum factum* expresa una recreación mental. Cuando el entendimiento posee los elementos estructurales puede hacer o reconstruir el sistema fundamental eidético del objeto; al ponerse como hacedor consigue críticamente la verdad. Entender algo como verdadero equivale así a construirlo eidéticamente. (Cruz, 1982, pág. 64).

Este pequeño pero fundamental cambio en la forma de entender el principio *verum factum* abre el camino a la posibilidad de considerar a la historia como una ciencia negando aún el camino a, por ejemplo, la física. Esto es así porque mientras que los hechos de la historia humana son manifestaciones creativas de distintas mentes humanas en diferentes momentos en el tiempo, los hechos físicos son creaciones divinas de las que sólo Dios puede obtener un conocimiento por causas. Si podemos reconstruir los elementos de la historia en nuestra mente es porque anteriormente cada uno de ellos fue producido por una mente humana, por eso es posible volverlos a crear mentalmente y, por tanto, su cientificidad. Al respecto nos dice Vico:

Así, esta Ciencia procede igual que la geometría, que, mientras construye o contempla sobre sus elementos, ella misma produce el mundo de las dimensiones; pero con tanta más realidad cuanto es mayor la realidad de los órdenes referentes a los asuntos de los hombres, que la que tienen puntos, líneas, superficies y figuras. (*SN*. I. IV. §349)

Resulta evidente para nosotros que dicho proceso de recreación, si bien es análogo en algún sentido al proceso por medio del cual se llega a las verdades matemáticas, no puede ser realizado simplemente con la ayuda de una racionalidad deductiva y reflexiva. Se deben involucrar otras formas de pensamiento como la fantasía o la imaginación. Es más, si tenemos en cuenta que en los primeros pueblos, como veremos en detalle más adelante, primaban justamente facultades mentales más relacionadas con la sensibilidad, resulta obvio que no podríamos reconstruir los hechos históricos del pasado de manera adecuada, si no usáramos de alguna forma en nuestro proceso científico esas facultades gracias a las cuales esos hechos históricos fueron llevados a cabo. Esto implica, por ejemplo, conocer las manifestaciones más básicas de esas formas de pensar, como el lenguaje o la escritura propios de las culturas del pasado.

La nueva ciencia reposa sobre dos campos de estudio que, al juntarse, le dan tanto universalidad —necesaria para constituir cualquier ciencia tal y como lo describe

Aristóteles— como particularidad —propia del objeto de estudio alrededor del que gira, los hechos humanos del pasado—: la filología y la filosofía (*SN. I. II. X. §138*).

La filología es la recolección de los datos históricos, su catalogación en determinadas épocas, el estudio de las lenguas en que están escritos los textos, las corrientes arquitectónicas en que se construyen sus edificios, las guerras y las paces, los nombres de los reyes y su posición en la consecución monárquica, las leyes y normas propias de cada cultura particular, etc. Es, con todo, lo que Aristóteles o Descartes conocían como historia. Un conocimiento de tipo empírico en torno a objetos materiales de carácter particular en donde es muy difícil encontrar conexiones siquiera verosímiles y mucho menos necesarias debido a “la deplorable oscuridad de las causas y la casi infinita variedad de los efectos” (*SN. Idea de la Obra. §7*).

La filosofía, por su parte, tiende hacia lo universal, busca esquemas generales, cataloga periodos y movimientos anímicos generalizados de los pueblos. Gracias al proceso generalizador de la filosofía se pueden organizar la multiplicidad conferida por la filología en relatos que resulten verosímiles y que den cuenta de una orientación particular en los hechos históricos que los llevan desde una infancia, pasando por una adolescencia, hasta una madurez. Mientras que el estudio de la filología tiene como fin alcanzar conocimientos cada vez más particulares de determinados hechos sociales para llegar a un mayor grado de precisión en la descripción de lo sucedido, el estudio de la filosofía tiene como fin integrar la multiplicidad en esquemas cada vez más generales hasta llegar a lo que conoce como *historia ideal eterna*: un marco o esquema generalísimo al que están sujetas todas las naciones, independientemente de sus orígenes o historias particulares. La historia ideal eterna se puede entender como análoga al *horizonte de comprensión y de acción* de la hermenéutica contemporánea. Es el máximo punto hacia donde la mente humana puede dirigir su mirada al momento de alcanzar conocimientos sobre la historia y también el punto a partir del cual surgen esas historias como manifestaciones particulares de un principio universal.

La construcción de la ciencia nueva buscada por Vico requiere la articulación de la filología y la filosofía de forma tal que ambas se apoyen mutuamente al momento de construir sus

conocimientos. Un mayor conocimiento sobre el marco general de pensamiento en el cual fueron hechas las producciones particulares en la historia nos permite conocer más sobre ellas y explicarlas de manera más satisfactoria; a su vez, un mayor conocimiento de las realizaciones puntuales de cada cultura nos permite hacernos una idea más clara del marco de sentido en el cual fueron producidas por la mente humana y, al alejar más la mirada hacia la generalización, nos permite ser más precisos a la hora de describir la “historia ideal eterna” que comparten todas las naciones. No en vano este engranaje entre filología y filosofía propuesto por Vico es considerado uno de los precursores del método hermenéutico.

Dado que aquello que se conoce en este contexto como filología era lo que con anterioridad se conocía como historia, Vico no se centrará tanto en las metodologías de recolección de datos y su calificación. En lugar de eso, su preocupación estará dirigida hacia la filosofía. En este campo intentará buscar, basándose en los datos de la filología, los esquemas generales de la historia ideal eterna, así como los principios desde los cuales se han desarrollado las naciones.

Con este contexto podemos, por fin, entrar a examinar concretamente la teoría histórica de Vico. En este examen sólo intentaré dejar en claro los elementos por medio de los cuales el autor considera que la historia es una ciencia. Por tanto, no será un examen exhaustivo sino simplemente una exposición panorámica.

El libro *Principios de Ciencia Nueva en Torno a la Naturaleza Común de las Naciones* en su tercera edición del año 1744 consta de cinco libros e inicia, como era común en el siglo XVIII, con un frontispicio en el que el autor pretende condensar la totalidad de las ideas plasmadas en su obra de forma tal que el lector, al concluirla, no necesite más que ver la imagen para traer a su memoria el contenido del voluminoso texto. Resaltan elementos que veremos más adelante como Dios enviando su luz a la Metafísica, mujer de pie sobre el globo terráqueo, que a su vez la refleja sobre la estatua de Homero, quien también es el primer historiador.



Giambattista Vico. 1744. Frontispicio de la Ciencia Nueva.

Después de este inicio, que pretende servir más como ayuda nemotécnica que como introducción, Vico nos presenta un cronograma en el que expresa los puntos más importantes de su filología.

Lo primero que encontramos es que Vico está muy preocupado de no contravenir a la Biblia, entendiendo lo escrito en ella como la revelación del conocimiento perfecto de Dios. Por eso, discutiendo con quienes consideran que primero fueron los egipcios, dice que “el primer

pueblo del mundo fue el hebreo, del que fue príncipe Adán, quien fue creado por el Dios verdadero con la creación del mundo” (*SN. I. I. I. §51*). Con base en esto hará una división entre los pueblos hebraicos y las naciones gentiles. Mientras que la historia de los pueblos hebraicos es clara al estar escrita en la biblia, la de las naciones gentiles, aquellas que no conocían al verdadero Dios, está sumida en la más profunda oscuridad. Vico trabajará, entonces, sobre la historia de las naciones gentiles. Por esa razón, en la tabla cronológica no se hacen mayores menciones a la historia del pueblo hebreo.

Como ya he dicho, en el desarrollo de un individuo se pueden encontrar tres etapas: 1) la niñez, en donde la facultad principal es la sensibilidad. 2) la adolescencia, en donde la facultad principal es la imaginación. 3) la adultez, en donde prima la reflexión: “los hombres primero sienten sin advertir, después advierten con ánimo perturbado y conmovido, finalmente reflexionan con mente pura” (*SN. I. II. LIII. §218*). De manera análoga Vico encuentra entre los egipcios “dos grandes verdades filosóficas”. La primera, “que los egipcios reducían todo el tiempo del mundo que había pasado antes de ellos a tres edades: la primera de los dioses, la segunda de los héroes y la tercera de los hombres” (*SN. I. I. I. §52*). La segunda, “[que] en número y orden correspondiente, a lo largo del tiempo se habían hablado tres lenguas: la primera fue jeroglífica, o mediante caracteres sagrados; la segunda, simbólica o por caracteres heroicos; la tercera, epistolar o con caracteres convenidos por los pueblos” (*SN. I. I. I. §52*). Con base en este elemento filológico, el napolitano desarrollará una teoría de la historia en la que todo se divide en estos tres periodos. Mucho más adelante en el texto, a principios del libro cuarto, nos dirá:

En este libro cuarto añadimos el curso que hacen las naciones, procediendo con constante uniformidad en todas sus costumbres tan diversas y distintas a través de la división en las tres edades, que los egipcios decían que habían transcurrido antes de su mundo, de los dioses, de los héroes y de los hombres. Porque sobre ésta se verá que rige con constante y nunca interrumpido orden de causas y de efectos, siempre presente en las naciones, a través de tres clases de naturalezas; y de esas naturalezas surgen tres clases de costumbres, de esas costumbres observadas, tres clases de derechos naturales de

las gentes; y, en consecuencia a partir de esos derechos, se constituyen tres tipos de Estados civiles, o sea, de repúblicas; y, para que se comunicaran entre sí los hombres ya incorporados a la sociedad humana todas estas ya mencionadas especies de cosas máximas, se formaron tres especies de lenguas y otras tantas de caracteres; y, para justificarlas, tres especies de jurisprudencias, asistidas por tres especies de autoridades y por otras tantas razones en otras tantas especies de juicios. (*SN. IV. §915*).

La totalidad de la existencia de las naciones, particular en su realización puntual, está regida por un proceso de evolución marcado por tres edades: edad de los dioses, de los héroes y de los hombres. Este tránsito entre una edad y otra es la más importante de las leyes inmutables de la historia a las que se llega gracias a la profundización filosófica que inicia con la comparación y depuración de los datos filológicos. Es una descripción de la osamenta sobre la cual se construye la historia ideal eterna que se encuentra a la base de todas las historias particulares de las naciones. Pero la raíz de estos cambios no es simplemente algo teórico y abstracto que está fuera de nosotros, sino que, como afirma León Pompa, “así como cambia y se desarrolla la naturaleza del hombre, así también lo hacen las instituciones de su sociedad.” (Pompa, 1995-1996, pág. 141). Es el cambio en la naturaleza humana lo que necesariamente lleva al cambio en la estructura histórica, por eso, como dijimos antes, un análisis científico de la historia es lo único que nos puede brindar un análisis científico de nuestra propia naturaleza.

Como el interés particular de Vico será buscar los principios de la nueva ciencia histórica y como “las doctrinas deben comenzar desde cuando comienzan las materias que tratan” (*SN. I. II. CVI. §314*), en este caso “desde el momento en que los primeros hombres comenzaron a pensar humanamente, y no desde cuando los filósofos comenzaron a reflexionar sobre las ideas humanas” (*SN. I. IV. §347*), resulta evidente por qué el énfasis del texto está puesto en las dos primeras edades, la edad divina y la heroica, dejando de lado la edad de los hombres. En efecto, las tres cuartas partes de la obra están dedicadas a los primeros tiempos,

principalmente a la cuestión de la *sabiduría poética* y al *descubrimiento del verdadero Homero*.

Si queremos encontrar las bases de la científicidad de la historia, debemos comenzar, entonces, desde el principio: aquello que sucedió después del diluvio. Noé tuvo tres hijos: Cam, Jafet y Sem. A partir ellos se originaron las tres razas del mundo: negros, blancos y semíticos, respectivamente. Estas razas renunciaron a la religión de Noé y por esa razón se convirtieron en salvajes, entrando en un estado de desorden absoluto. En dicho estado los hombres se alejaban unos de otros buscando cada uno por su cuenta alimento, agua y mujeres. Las mujeres, por su parte, no hablaban con sus hijos y los abandonaban a su suerte después de amamantarlos, por lo que esos niños no aprendieron lenguaje ninguno ni formaron vínculos sólidos con sus progenitoras. Debido al esfuerzo físico que debían realizar en los trabajos diarios enfrentándose a los elementos de la naturaleza, a los animales y a los otros seres humanos, los cuerpos de estos primeros pobladores del mundo se hicieron gigantes —según Vico sobre este punto hay abundante evidencia arqueológica—. Entre más grande y fuerte fuera el gigante en cuestión mayor era su éxito procurándose una forma de vida. Este estado de absoluta incivilización es el conocido como estado de *barbarie*. Entender cómo iniciamos el proceso civilizatorio a partir de este estado será lo mismo que entender los principios de la historia universal (Cf. *SN*. II. 3. §369 & *SN*. II. I. 1. §374).

Uno de los efectos del diluvio fue un exceso de humedad en el ambiente, lo que impedía la generación de rayos. Con el proceso de resecamiento posterior, se produjo el advenimiento de las tormentas eléctricas, lo que significó un gran impacto para los gigantes no acostumbrados a ese tipo de estruendos y demostraciones de fuerza. Los más grandes de entre ellos vivían en las cumbres de las montañas y fueron quienes más se asustaron con el fenómeno natural. Al desconocer su causa, la primitiva mente humana empezó a trabajar de manera espontánea para explicar el fenómeno, aunque, tal y como en los niños pequeños, este trabajar de la mente no fue organizado y deductivo, sino que se produjo mediante la fantasía. El miedo, “operando como pasión activa, desencadena la fantasía-memoria-imaginación y origina el primer núcleo de identidad ligada a los sentidos y el primer pensar de los sentidos” (Brigante Rovida, 2016, pág. 156). Los pioneros del pensamiento creyeron que aquello que causaba esos terribles sonidos debía ser alguien como ellos, pero mucho

más grande y poderoso. El cielo pasó a ser, a sus ojos, un cuerpo animado al que llamaron Júpiter quien deseaba decir o imponer algo. Esta primera concepción de la fantasía es considerada por Vico como “la primera fábula divina, la más grande de cuantas jamás llegaron a imaginarse después” (*SN. II. I. 1. §379*). A partir de este punto la totalidad de las cosas que los rodeaban recibieron explicaciones en forma de fábula, por lo que el mundo pasó a tener un significado para ellos:

De este modo, los primeros hombres de las naciones gentiles, como niños del naciente género humano creaban las cosas a partir de sus ideas [...] Ellos, por su robusta ignorancia, lo hacían (la creación) a base de una fantasía muy corpulenta, y porque era corpulenta, lo hacían con una asombrosa sublimidad, tal y tanta que les perturbaba hasta el exceso a ellos mismos, que fingiéndola, las creaban, por lo que fueron llamados “poetas”, que en griego suena igual que “creadores”. Pues hay tres tareas que debe hacer la gran poesía, esto es, 1) hallar fábulas sublimes adecuadas al entendimiento popular, 2) y que conmuevan en exceso para conseguir el fin que ella se ha propuesto: 3) enseñar al vulgo a obrar virtuosamente, como ellos se lo enseñaron a sí mismo. (*SN. II. I. 1. §376*)

Así los primeros hombres —gigantes “estúpidos, insensatos y brutos horribles” (*SN. II. I. 1. §374*) —, gracias a que en ellos predominaba la sensorialidad y por tanto la fantasía, se convirtieron en *poetas teólogos* (Cf. *SN. II. I. 1. §379*) y crearon la *sabiduría poética* (Cf. *SN. II. I. 1. §375 & SN. II. I. 1. §381*).

Vico define el término “sabiduría” como “la facultad que ordena a todas las disciplinas, por las que se aprenden todas las ciencias y las artes que perfeccionan la humanidad” (*SN. II. 1. §364*). Perfeccionar la humanidad es, a su juicio, desarrollar primero el intelecto y después la voluntad, de modo que a partir de la mente iluminada con el conocimiento de las cosas elevadas se induzca el ánimo a la elección de las cosas óptimas (*SN. II. 1. §364*). Las cosas elevadas son las divinas y las cosas óptimas son las que consideran el bien de todo el género humano. Por eso la sabiduría enseña el conocimiento de las cosas divinas para conducir las

cosas humanas al sumo bien (*SN. II. 1. §364*). Así, el término “sabiduría” debe ser entendido como un saber tanto teórico como práctico, que gira entorno al conocimiento de las cosas divinas, y que de alguna forma tiene que ver con la organización de las ciencias y las artes, para conducir a las voluntades humanas por el camino óptimo.

Sabiduría poética es aquella que hace lo dicho anteriormente sin recurrir al uso de la razón deductiva propia de la edad de los hombres, sino recurriendo al uso de la fantasía, propio de la edad de los dioses y de los héroes.

Por lo anterior podemos afirmar junto con Vico que “los primeros autores entre los orientales, egipcios, griegos, latinos y en la barbarie medieval los primeros escritores en las nuevas lenguas de Europa fueron poetas.” (*SN. I. II. LVI. §224*). A este descubrimiento lo denomina “la llave maestra de esta ciencia” y dice que alcanzarlo le llevó el trabajo de toda una vida (Cf. *SN. Idea de la Obra. §34*). Es alrededor de las fábulas creadas por los primeros poetas que se irá generando una incipiente sociedad y que comenzará el avance de las naciones. Es más, los poetas no simplemente crean una forma literaria, sino que además, al transmitir la sabiduría poética, también configuran la forma de pensar de los primeros hombres (Cf. Brigante Rovida, 2016, pág. 155). Se piensa de manera poética. Tanto es así que la totalidad del conocimiento humano tendrá raíces en esta sabiduría primitiva. Por eso el libro de la sabiduría poética será dividido en metafísica, lógica, moral, economía, política, física, cosmografía, astronomía, cronología y geografía (Cf. *SN. II. I. 2. §391*). La poesía no inicia simplemente con el proceso de desarrollo civil, sino que, además, para que este desarrollo se mantenga en los pueblos, las verdades de las que se habla debían ser recordadas y repetidas a través de las generaciones, es decir, la actividad poética inicia también la disciplina llamada historia. Así que “habiendo sido los poetas ciertamente anteriores a los historiadores vulgares, la primera historia debe ser la poética” (*SN. III. I. 5. III. §813*). Esto se debe a la identidad entre la poesía como creadora de instituciones y la verdad de la humanidad, es decir, el *verum ipsum factum*. Por eso “sobre las cosas que se meditan (las de los primeros tiempos) convienen nuestras mitologías, no forzadas y retorcidas, sino directas, fáciles y naturales, que se verá son historias civiles de los primeros pueblos, los cuales se halla que fueron en todo y naturalmente poetas” (*SN. I. IV. §352*).

Pero sigamos con la descripción de los primeros tiempos, para encontrar más elementos que enriquezcan la concepción de sabiduría poética. Los rayos fueron vistos como formas de expresión de Júpiter y para lograr entender lo que en ellos decía, se hizo necesaria la ciencia de la adivinación, que para los griegos se llamó “teología”. Los primeros poetas fueron aquellos que sirvieron como intermediarios entre Júpiter y los hombres para explicitar sus designios. Nos dice Vico:

Júpiter nació naturalmente en poesía como un carácter divino, es decir, un verdadero universal fantástico, al que todas las antiguas naciones gentiles reducían todo lo referente a los auspicios, las cuales por eso debieron por naturaleza ser poéticas; y comenzaron la sabiduría poética por esta metafísica poética consistente en contemplar a Dios por el atributo de su providencia; y se llamaron “poetas teólogos”, o sabios que entendían el hablar de los dioses a través de los auspicios de Júpiter, y fueron llamados propiamente “divinos”, en el sentido de “adivinos”, de “divinari”, que propiamente significa “adivinar” o “predecir”: cuya ciencia fue llamada “musa”, definida por Homero como “la ciencia del bien y del mal” [...]. Por esta teología mística los poetas fueron llamados por los griegos “mystae”, que Horacio con conocimiento traduce por “intérpretes de los dioses”, pues explicaban los divinos misterios de los auspicios y de los oráculos. Ciencia en la que toda nación gentil tuvo su sibila, de las que nos han llegado doce; por consiguiente, las sibilas y los oráculos son las cosas más antiguas del mundo gentil. (*SN. II. I. 2. §381*).

Los universales nacen en la mente humana como caracteres poéticos, personajes de fábula que pasaron a dar sentido a una vasta multitud de experiencias sensoriales e imaginativas transmitidas por los poetas en forma de auspicios que ellos creían eran revelados por la divinidad para guiar a los hombres. Este es el punto germinal de la cultura humana, por eso los oráculos y las sibilas son las cosas más antiguas del mundo gentil. Los poetas son,

entonces, los fundadores del desarrollo histórico humano. Estudiar los principios de la historia significará escuchar lo que ellos tienen para decirnos. Esto implica ver la poesía como el vínculo generador de la vida en común, dador de formas de pensamiento e instructor de formas de acción, en lugar de verla como lo hacía Descartes: como una creación con fines recreativos o meramente placenteros. En palabras de Benedetto Croce:

La poesía no es una sabiduría refleja, no presupone una lógica intelectual, no contiene filosofemas: los filósofos que encuentran este tipo de cosas en la poesía las han puesto ellos mismos sin darse cuenta. La poesía no nace como un capricho del placer, sino por una necesidad de la naturaleza. La poesía es tan poco superflua y eliminable que sin ella no surge el pensamiento: es la primera operación de la mente humana. (Croce, 1922, pág. 49)

Debido al miedo producido en algunos gigantes por los rayos de Júpiter, estos se escondieron en algunas grutas de las laderas de los montes. Esto significó el paso del nomadismo al sedentarismo, además de significar un cambio en la mentalidad humana. Se pasó de la causalidad necesaria de la vida del instinto al dominio de la voluntad y el libre albedrío. La lengua de estos primeros gigantes píos era muda. Las fábulas eran construcciones mentales y para ser expresadas se valían de los gestos, de actos o de objetos que tuvieran alguna relación con las ideas a las que se referían (Cf. *SN. II. II. 1. §402*). De esta manera se demuestra que por medio de la metáfora y la sinécdoque el hombre primitivo ejerció su fantasía en la creación de los dioses, porque al referirlos a objetos se representaban esas cosas sensibles y particulares junto con la totalidad de sus atributos como manifestaciones del dios así como “los niños con las ideas y los nombres de los hombres, mujeres y cosas, que han visto la primera vez, aprenden y nombran todos los hombres, mujeres y cosas que guardan con las primeras alguna semejanza o relación” (*SN. I. II. XLVIII. §206*). Con el tiempo nacerán la palabra y los símbolos escritos, jeroglíficos, al mismo tiempo y con la forma del hablar de los poetas, es decir, en verso y no en prosa (*SN. II. II. 4. §432*). Esta forma de expresión será cantada porque les era difícil pronunciar las palabras a las que no estaban acostumbrados (Cf. *SN. II. II. 5. §462*).

La permanencia prolongada en los mismos espacios también significó para estos gigantes el nacimiento de la propiedad y, por tanto, el descubrimiento del derecho natural (Cf. *SN. II. I. 2. §388 & §389*) que sería explicitada mediante lo dicho por los auspicios. Después del asentamiento en grutas vinieron los matrimonios:

Con el conato, además, comenzó a despuntar en aquéllos la virtud del espíritu, conteniéndose de ejercitar su libido bestial a cielo abierto, del que tenían un miedo enorme; y cada uno arrastró consigo una mujer dentro de las grutas para tenerla en su compañía durante toda la vida; y así usaron con ellas del acto carnal a cubierto, escondidos, o sea, con pudor; y así comenzaron a sentir pudor, que Sócrates llamaba el «color de la virtud». El cual, después del de la religión, es el otro vínculo que conserva unidas las naciones, así como la audacia y la impiedad son las que las arruinan. (*SN. II. III. §504*).

Dada la importancia de los matrimonios, los poetas teólogos hicieron de ellos el segundo de los caracteres divinos: Juno, esposa y hermana de Júpiter. Estos matrimonios también implican la primera contención de la conducta sexual de tipo bestial, lo que abre el camino a la regulación de las pasiones en general y, por tanto, la moral. Los matrimonios, junto con la descendencia producto de ellos, son el núcleo de la sociedad y el hombre ejerce la primera forma de gobierno en ellos (Cf. *SN. II. III. §511*).

También la permanencia durante algunas pocas generaciones de núcleos familiares en los mismos lugares generaría el tercer pilar de la creación humana de las naciones: las sepulturas, siendo los otros dos la creencia en una deidad y los matrimonios. El hedor de los cadáveres que se descomponían sobre la tierra llevó a los gigantes píos a sepultar a sus muertos construyéndoles lugares de reposo en donde pensaron podrían continuar viviendo y, de alguna manera, vigilando la propiedad del territorio por medio de su presencia. Como los sepultados eran sus propios antepasados esos primeros gigantes empezaron a pensarse como “hijos de la tierra” lo que en griego y en latín es, según Vico, lo mismo que “nobles”.

Por tanto, los primeros principios de esta ciencia nueva encontrado por Vico son la creencia en la divinidad, los matrimonios —que lleva a la moderación de los impulsos— y la sepultura —que lleva a la creencia en la inmortalidad del alma y la aparición de la nobleza—:

Observamos que todas las naciones tanto bárbaras como humanas, aunque fundadas de forma diversa al estar lejanas entre sí por inmensas distancias de lugar y tiempo, custodiaron estas tres costumbres humanas: todas tienen alguna religión, todas contraen matrimonios solemnes, todas sepultan a sus muertos; y ni entre las naciones más salvajes y crueles se celebran acciones humanas con más rebuscadas ceremonias y más consagradas solemnidades que las religiones, los matrimonios y las sepulturas. Así, por la dignidad de que “ideas uniformes, nacidas en pueblos desconocidos entre sí, deben tener un principio común de verdad”, les debe haber sido dictado a todas ellas. Por estas tres cosas comenzó la humanidad en todas las naciones, y por ello todas deben custodiarlas santamente para que el mundo no se embrutezca y no vuelva a la selva de nuevo. Por eso tomamos estas tres costumbres eternas y universales por tres principios de esta ciencia (*SN. I. III. §333*).

Estas tres instituciones, producto de la creación fantástica de los primeros gigantes píos o poetas teólogos, constituyen el sentido común de la humanidad (Cf. *SN. I. IV. §360*). El sentido común es un juicio sin reflexión alguna, comúnmente sentido por todo un orden, por todo un pueblo, por toda una nación o por todo el género humano (Cf. *SN. I. II. XII. §142*). Las tres instituciones son la sólida base sobre las que se desarrollará cualquier configuración social humana independientemente del lugar, momento o estadio del pensamiento en que se origine dicha nación. Como nos dice Ernesto Grassi:

De acuerdo con el planteamiento de Vico, el mundo histórico surge del proceso en que se da respuesta a las necesidades humanas, a lo que el hombre precisa. De aquí se deriva la necesidad de intervenir en la naturaleza, humanizándola, así como la necesidad de

establecer instituciones humanas, una comunidad social, organizaciones políticas y modos de vida. A la base de esta estructura no se encuentran ni consideraciones filosóficas ni conclusiones teóricas o metafísicas, sino el sentido común. (Grassi, 1999, pág. 23).

Incluso las naciones del tiempo reflexivo del propio Vico deben cumplir necesariamente con los principios poéticos que tienen a sus pies o de otro modo se llegará, como en efecto sucede de acuerdo con el desarrollo de la historia ideal eterna, a una segunda barbarie a partir de la cual el proceso de transformación humana de las tres edades se reinicia. Esta espiral ascendente y descendente es llamada por Vico *corso y ricorso*, y constituye el andamio sobre el cual se configura la historia ideal eterna. Al desenvolvimiento del *corso* está dedicado la práctica totalidad del libro, al *ricorso*, proceso reflejo del *corso*, Vico dedica el quinto libro de la *Ciencia Nueva*.

En estos primeros tiempos en donde apareció la creencia en la divinidad, el matrimonio y los sepelios, no se habían aún configurado sociedades muy complejas. Los patriarcas eran señores de sus familias y de ninguna forma se hubieran tenido ni la intensidad ni la forma de dominar sobre otras familias:

Pero en aquellos tiempos, todo orgullo y fiereza por el origen aún fresco de la libertad bestial, en la suma simplicidad y grosería de tal vida en que estaban satisfechos con los frutos espontáneos de la naturaleza, el agua de las fuentes y el dormir en las grutas; en la natural igualdad de ese estado, en el que todos los padres eran soberanos en sus familias; en esa situación, no se puede entender en absoluto ni el fraude ni la fuerza, con los que uno pudiese someter a los otros a una monarquía civil. (*SN. II. IV. 1. §522*).

El poder de estos patriarcas radicaba en la interpretación de lo dicho por la divinidad. A través de la interpretación se promulgaron las primeras normas de conducta para sus esposas e hijos. Esta forma de gobierno primitiva es conocida como teocracia. Con el paso de las

generaciones estos sacerdotes poetas creyeron tener sus habilidades de interpretación gracias a que eran hijos de los dioses a los que escuchaban (Cf. *SN. II. III. §508*). Por tanto, pasaron a llamarse héroes. Esta palabra tiene el sentido de “señores de las familias” y de ella también viene la palabra “*hereditas*”, por la herencia que estos padres dejaban a sus hijos haciendo sus vidas menos brutales evitándoles el exceso de trabajos (*SN. II. III. §513*). Así se empieza a pasar desde la edad de los dioses, momento en donde los gigantes salieron de la barbarie y crearon las bases del desarrollo de las naciones, a la edad de los héroes, una edad, también construida por una mentalidad poética, en donde se empieza a ver el surgimiento de instituciones que llegarán a su madurez en la edad racional de hombre en la que se encuentra el propio Vico.

Los héroes tuvieron la posibilidad ya no de simplemente someterse a la naturaleza, sino, además, transformarla. Esta capacidad inaugura la edad de los héroes:

Pero —al estar los héroes establecidos en tierras limitadas y crecer en número sus familias, no siendo suficientes los frutos espontáneos de la naturaleza, y temiendo para conseguirlos salir de los confines que ellos mismos se habían circunscrito en aquellas cadenas de la religión por la que los gigantes estaban encadenados bajo los montes, y habiéndoles insinuado la misma religión que prendieran fuego a la selva a fin de observar el aspecto del cielo, de donde vendrían los auspicios— se entregaron con mucho, largo y duro trabajo a reducir la tierra a cultivo y sembrar el grano que, quemado entre zarzas y abrojos, habían quizá descubierto útil para el alimento humano. (*SN. II. IV. 1. §539*).

La actividad de arar los campos y cultivar los propios alimentos dio origen, junto con otros mitos, al nacimiento del héroe griego más antiguo: Hércules, quien en uno de sus trabajos debe robar las manzanas de oro del jardín de las Hespérides, protegido por un dragón o serpiente. De donde la serpiente pasará a simbolizar todo lo referente a los terrenos y los cultivos.

Aun no existen ciudades, estratificaciones sociales, ni naciones propiamente dichas. Todo esto se originará por la aparición en el panorama de los *fámulos*, aquellos gigantes que no sintieron el temor por los primeros rayos y, por tanto, nunca llegaron a la creencia en una divinidad. Estos gigantes habían continuado su errar brutal sin advertir los cambios que estaban realizando sus congéneres, hasta que el crecimiento de los campos de las familias de gigantes píos o héroes empujó a una parte de ellos, los más débiles, a ocultarse en esos campos de los ataques de los más violentos. El comportamiento de los gigantes violentos resultó inaceptable para los héroes, por lo que los mataban y, al mismo tiempo, permitían, por un insipiente sentido de caridad, vivir a los fámulos pacíficos en sus campos (Cf. *SN*. II. IV. 2. §553).

Estos gigantes impíos que llegaron como refugiados a los campos de los héroes entraron en una relación de vasallaje en la que trabajaban como jornaleros para ellos en el fatigoso trabajo de arar los campos de la tierra casi virgen a cambio de protección (Cf. *SN*. II. IV. 2. §555). Este es el origen de la división entre esclavos y libres (Cf. *SN*. II. IV. 2. §556), en donde el libre que está en posesión de un esclavo posee todo derecho sobre su vida, trabajo y bienes.

Por su parte, los nobles, que tenían ahora sus campos llenos de esclavos y no tenían la necesidad de trabajarlos ellos mismos, construyeron ciudades para habitarlas sin la necesidad de mezclarse con los esclavos, también llamados plebeyos, a los que mantuvieron en los terrenos de cultivo. Así se origina el orden feudal propio de la edad heroica (Cf. *SN*. II. V. 1. §597) y una forma de gobierno en donde los padres de las familias nobles compartían el poder: la aristocracia. Como símbolo de las leyes agrarias que esos nobles impusieron a los plebeyos aparecen las figuras divinas de Mercurio para los griegos o Thot para los egipcios, dioses sabios que enseñan leyes e imparten justicia. Después los padres de familia de las ciudades decidieron unirse entre ellos para dominar a otros por el deseo de obtener más tierras. Así se originan los estados y los imperios.

Pero desde este nacimiento de la división entre nobles y plebeyos nace la lucha de clases:

De esta manera se halla que las primeras ciudades fueron fundadas sobre la base de los órdenes de nobles y de las catervas de plebeyos, según sus dos propiedades eternas y contrarias, las cuales surgen de la misma naturaleza de las cosas humanas civiles que hemos explicado: por parte de los plebeyos, la de querer cambiar siempre los Estados, de modo que constantemente los cambian; por parte de los nobles, la de querer conservarlos siempre. (*SN. II. V. 2. §609*).

Lucha fundada en la exclusividad de los nobles para ser sacerdotes e interpretar los auspicios, en la consideración que se tenía de los esclavos como una clase de enemigos o extranjeros a los que había que segregar de todos los actos civiles y en la desmesurada usura que los nobles exigían de los esclavos en sus campos, lo que los estaba llevando a morir de hambre. Después de arduas luchas por la obtención de mejores condiciones, los héroes decidieron organizar un nuevo orden social: la república. Este cambio abriría el camino hacia un nuevo estadio de la mente humana: la edad de los hombres. En Roma esto sucedió puntualmente cuando Quinto Fabio Máximo estableció que el pueblo romano debía dividirse en tres clases: senadores, caballeros y plebeyos, dando a los plebeyos más ricos la posibilidad de llegar a la magistratura, lo que significó la puerta para todos los honores civiles (Cf. *SN. II. V. 3. §619*). No obstante, este acceso no es completo y los padres de las familias heroicas seguirán conservando para sí los puestos sacerdotales y, por tanto, seguirán siendo ellos los que interpreten la voluntad de los dioses, fuente del derecho.

La lucha entre las dos clases será el principio de movimiento de la edad heroica. Las fuentes de las que se vale Vico para descubrir la historia de este periodo son los mitos heroicos de personajes como Rómulo para los romanos o Aquiles y Odiseo para los griegos, a los que entiende como héroes luchando contra pueblos de extranjeros. Con base en esos principios heroicos se descubrirán también entre los poetas antiguos desarrollos de la edad heroica en los campos de la física, en la cual empieza a configurarse su mundo natural como compuesto de elementos sagrados como el agua o el fuego. La astronomía, en la cual el cielo y la tierra son vistas como esferas por ser esta la forma perfecta. La cronología, en la cual se empiezan a contar el tiempo de acuerdo con el paso de las cosechas. Y la geografía, en la cual se

designan las partes del mundo lejanas al lugar donde se está llamándolas conforme a lugares conocidos y cercanos.

Por tanto, todas las instituciones y campos de estudio del tiempo de Vico tienen sus bases en las edades anteriores a la suya, la edad divina y la heroica. El redescubrimiento de esas verdades se da gracias a que “los hombres están naturalmente inclinados a conservar la memoria de las leyes y órdenes que les mantienen en sociedad” (Cf. *SN*. I. II. XLV. §201). La forma en que esas verdades se conservaban está en concordancia con la mentalidad de esos primeros seres y, por eso, de los primeros y más oscuros tiempos sólo tenemos registros jeroglíficos, aún no descifrados para los tiempos de Vico, arquitectónicos, esculturales y pictóricos en todos los casos referentes a deidades ejerciendo el mando sobre los seres humanos.

Pero de los tiempos heroicos en que aparece la palabra cantada y la escritura en verso tenemos varios registros, de todos los cuales el más importante es Homero a quien Vico dedica el tercer libro de la *Ciencia Nueva: del descubrimiento del verdadero Homero*.

Este capítulo es pensado por Vico como una demostración práctica de su método de investigación histórica. En él parte de los principios alcanzados en el transcurso del texto para dar respuesta a la cuestión sobre la existencia de Homero, la autoría de sus poemas y la mentalidad propia del poeta.

Inicia afirmando el tipo de conocimiento propio de Homero. Para Vico los filósofos desde Platón habían considerado al poeta como un sabio filósofo. No obstante, el napolitano ve esto como algo imposible porque la poesía excelsa nace de una exacerbación de la fantasía y la imaginación, y esto es contrario al uso de la razón reflexiva y cercano a una vida sensitiva vulgar (Cf. *SN*. III. I. 1. §781).

Homero compartía las costumbres vulgares de la Grecia heroica, por esa razón afirma, por ejemplo, que Júpiter es digno de admiración por su magnífica fuerza —como se narra en la fábula de la cadena en la que Zeus propone que todos los demás dioses luchen contra él halando una cadena confiado de que ganará como se narra en el canto VIII de la *Iliada*—, que crea que Diomedes puede herir a dioses como Venus o Marte o que describa cómo

Aquiles y Agamenón se insultan llamándose mutuamente “cara de perro”, lo que no sería digno de tan nobles figuras.

A ojos de Vico, estos y muchos otros pasajes de la *Iliada* dan cuenta no de una mentalidad filosófica de la cual nacieron —mentalidad que busca el mejoramiento moral de los lectores y la pureza en la descripción de los dioses—, sino de una mentalidad brusca, salvaje, belicosa, sensitiva y fantasiosa, una mentalidad heroica llena de costumbres groseras, villanas, cambiantes e irracionales (Cf. *SN*. III. I. 1. §787).

Establecida la mentalidad de Homero, Vico busca su patria de origen. Muchas ciudades griegas e italianas se creen la tierra natal del poeta, no obstante:

Del Homero autor de la *Odisea* estamos seguros de que fue de la Grecia occidental meridional por aquel lugar áureo donde Alcínoo, rey de los feacios (ahora Corfú) ofrece a Ulises, que quiere partir, una nave bien provista de sus vasallos, de los cuales dice que son expertísimos marineros, que le llevarían, si lo necesitase, hasta Eubea (ahora Negroponto), la cual, según los que por fortuna la vieron, decían que estaba muy lejana, como si fuese la última Tule del mundo griego. (*SN*. III. I. 2. §789).

Corfú y Eubea son dos islas de la Hélade separadas por la Grecia continental. No sería normal para un griego oriental usar a Eubea como ejemplo extremo de lejanía cuando sabe que Troya está más lejos hacia el oriente. Sólo entre griegos muy occidentales podría ser pensado que Eubea estuviera muy lejos. ¿Por qué afirma Vico que ese lugar es la isla de Corfú? Imposible saberlo. Gracias a esta afirmación Vico concluye que “el Homero de la *Odisea* fue distinto del autor de la *Iliada*” (*SN*. III. I. 2. §789) y que el de la *Iliada* es del oriente.

Después busca el periodo temporal en el cuál trabajó Homero, fijando su atención en varios rasgos de su obra. Se habían desarrollado todos los juegos griegos, como lo demuestra el funeral de Patroclo. Se había desarrollado la fundición en bajo relieve, pero no la pintura. Se admiraba el lujo y el fasto como lo demuestra el palacio de Alcínoo. El comercio con los

fenicios ya era común y se importaban productos muy finos y exóticos. Se usaban perfumes en, por ejemplo, el carro de Príamo, lo que demuestra un alto refinamiento de los sentidos. La belleza y la limpieza son virtudes como en nuestro tiempo. Se alimentan exclusivamente de carne asada producto de sacrificios, porque los héroes eran sacerdotes. Finalmente, los héroes contraen matrimonio con extranjeras y los bastardos acceden a las sucesiones de los reinos. Por todo lo anterior, Vico concluye que Homero, por lo menos el de la *Odisea*, vivió en los últimos tiempos de la edad heroica cuando ya se estaba pasando a la edad de los hombres. Esto lo convierte en el primer autor profano (Cf. *SN*. III. I. 6. §839).

Ahora bien, teniendo en cuenta que los hombres conservan la memoria de los órdenes y de las leyes que los mantienen en sociedad y que, como afirma Ludovico Castelvetro, “primero debió nacer la historia, después la poesía; porque la historia es una simple enunciación de lo verdadero, pero la poesía es además una imitación de ello.” (*SN*. III. I. 5. §812), deduce Vico que “habiendo sido los poetas ciertamente anteriores a los historiadores vulgares —siendo Heródoto el primero—, la primera historia debe ser la poética.” (*SN*. III. I. 5. §813). Por tanto, Homero es al mismo tiempo el más sublime de los poetas, siendo también el padre de la poesía heroica (Cf. *SN*. III. I. 5. §823), y el primer historiador del mundo gentil (Cf. *SN*. III. II. 2. §903), porque sus caracteres poéticos necesariamente contienen sólo significados históricos de los primeros tiempos de Grecia (Cf. *SN*. III. I. 5. §818).

Y así mismo todas las naciones guardan sus historias fundacionales alrededor de las cuales se construyen sus comunidades en versos, tal y como los antiguos germanos y los nativos americanos.

¿Por qué todas las naciones conservan su primera historia en forma de verso y no en prosa? Porque la forma de pensar de la totalidad de las personas en esas sociedades es poética. Por eso, “por necesidad natural las primeras naciones hablaron en verso heroico” (*SN*. III. I. 5. §833 & §835). Ahora bien, los poemas de Homero están escritos en una confusión de dialectos de toda Grecia. Debido a esto muchos han pensado que Homero nunca existió, sino que fueron diversos autores de toda Grecia los que aportaron a la creación de los poemas.

Vico da una parte de razón a ese tipo de comentarios, pero los lleva mucho más allá: “Por eso los pueblos griegos discutieron tanto sobre su patria y casi todos le pretendieron su ciudadano, porque todos esos pueblos griegos fueron este Homero” (SN. III. II. 1. §875). Homero no es un individuo, es un pueblo. Es todo el pueblo griego que, pensando de manera poética, narraba su historia para preservarla, “por eso varían tanto las opiniones en torno a su época, porque verdaderamente tal Homero vivió en la boca y en la memoria de aquellos pueblos griegos desde la guerra troyana hasta los tiempos de Numa, lo que constituye un período de cuatrocientos sesenta años” (SN. III. II. 1. §875). Por eso Homero compuso de joven la *Ilíada*, cuando el pueblo griego era joven, y siendo viejo la *Odisea*, cuando ya se habían refrenado muchos de los ánimos primitivos. Sólo por medio de esta justificación se puede explicar la abundancia en los poemas de sentencias y costumbres viles, los cambios métricos, la variedad de los dialectos y la degradación de los dioses o la divinización de los hombres. Esta también es la forma en que se explica que Homero sea entendido como el fundador de la edad heroica y de Grecia: un individuo no podría con su pensamiento poético crear la totalidad de universales fantásticos para organizar la vida y fundar las instituciones de una nación, pero sí podría hacerlo una nación en sí misma que, sin darse cuenta y por la acción de sus inclinaciones personales y de la providencia representada en la historia ideal eterna, funda su nueva forma de vida alrededor de su forma de pensar, de sentir y de crear.

Homero es un pueblo. Justamente para la época en que se compuso la *Odisea*, el pueblo griego estaba por lograr su más grande victoria en la lucha contra la nobleza, dando paso a la edad de los hombres.

Como se narra a lo largo de toda la *Odisea*, los pretendientes, que representan a la plebe, acosan durante varios años a Penélope invadiendo la casa de Odiseo, representante de los héroes. Esto significa que la plebe desea acceder al matrimonio santificado, hasta el momento exclusivo de los héroes. El héroe caza a los pretendientes al volver a su casa, muestra de los enfrentamientos que hubo durante mucho tiempo en torno a los matrimonios. Otros ejemplos de este punto son los mitos del minotauro o de Pan. En ambos casos se ve a una mujer, representante del matrimonio santificado, juntarse con una bestia, representante de la plebe, dando como resultado un aberrante monstruo híbrido.

La presión constante de la plebe lleva a que les sea reconocido el matrimonio solemne y cierto derecho a las tierras, mientras que la producción de las leyes se mantenía en manos de la nobleza. No obstante, con el tiempo, la plebe, mucho más numerosa que la nobleza, empieza a producir sus propias leyes. Se basarán en el uso de la razón reflexiva y desconocerán las leyes de los nobles. Para evitar que existieran dos legislaciones, la nobleza termina por permitir que la plebe cree leyes para todos siempre y cuando estas pasen por la aprobación del senado, cuerpo constituido por nobles. Esto abre el camino para posibilitar a los plebeyos las uniones maritales con la nobleza desdibujando la distinción que se hacía entre ambos grupos y permitiendo, en último término, que estos pudieran acceder al sacerdocio: el último bastión de resistencia de la edad heroica.

En la edad de los hombres, todos son iguales ante la ley porque nacen como ciudadanos. Esta edad se ve representada, primero, por el modo de gobierno conocido como “república popular”. Después aparece la monarquía, modo de gobierno, ideal para Vico, en el que todos los hombres son igualados por la fuerza del monarca. El monarca concentra para sí el monopolio del poder sin desconocer la ciudadanía y libertad de sus súbditos y manteniendo a la religión en una esfera independiente. En esta edad se usan las lenguas y los caracteres vulgares, es decir, que no están contruidos por la nobleza en su pensamiento poético, sino que son acordados de manera convencional y con mucho más uso de razón que las lenguas anteriores. Una época en donde se buscan los principios racionales de las ciencias y de las leyes, donde la mentalidad de las personas da cabida a las universalizaciones, a las inducciones, y a todo lo que tenga que ver con la razón reflexiva. Una época en la que se abandona el pensamiento poético, pero no los principios que él ha tallado en la piedra fundacional del mundo de las naciones: los matrimonios, la creencia en la divinidad y las sepulturas.

Pero este proceso no es unidireccional. La racionalidad propia de la edad de los hombres no es creativa sino analítica. En la edad de los hombres se empieza a separar y explicar cada cosa en aislamiento de las demás. Este proceso de disección no sólo se da en el campo de los conocimientos sino en todos los campos del desarrollo humano. Esto se debe a que la propia mente humana empieza a perder, con el tiempo, el contacto con la racionalidad

poética que mantenía a los hombres juntos en sociedad. Las pasiones empiezan a arrastrar al hombre hacia comportamientos egoístas lo que lleva a la humanidad a una nueva caída como la que sufrieron los hijos de Noé:

Sin que apenas dos puedan ponerse de acuerdo porque cada uno sigue su propio placer o capricho, llegan a hacer, con obstinadísimas facciones y desesperadas guerras civiles, selvas de las ciudades. Y de las selvas, guaridas de hombres. Y de tal manera, al cabo de largos siglos de barbarie, llegan a herrumbrarse las malnacidas sutilezas del ingenio malicioso que había hecho en ellos fieras más inhumanas con la barbarie de la reflexión de lo que lo habían sido con la primera barbarie de los sentidos. Ya que ésta mostraba una fiereza generosa de la que otros podían defenderse, huir o guardarse; pero aquélla, con una fiereza vil, con halagos y abrazos, acecha en la vida y en las suertes de sus confidentes y amigos. (*SN. Conclusiones de la obra. §1106*).

Todas las naciones después de su punto máximo de esplendor y civilización caen irremediabilmente en la decadencia. En este punto lo más probable es que sean conquistadas por otras naciones en puntos de desarrollo distintos. Pero si este no es el caso, se llega a la barbarie retornada o barbarie de la reflexión: los principios poéticos fundacionales de las naciones son olvidados y las naciones se vuelven inviables. La sociedad se acaba y se retorna al estado de salvajismo, aunque en un punto más crítico que el inicial. Vico sostiene que puede afirmar la consecución de cursos y recursos porque ya ha ocurrido con todas las naciones europeas. El último recurso es la conocida por él como “segunda barbarie”, la edad media. Un tiempo en el que encuentra, aunque no de manera claramente diferenciada, elementos de la edad de los dioses y de los héroes. A partir del momento de caída el proceso se reinicia y se vuelven a producir las tres edades: la de dioses, la de héroes y la de hombres gracias a que se recobra la conexión con la sensibilidad y, con ella, la racionalidad poética y los principios que hacen posible la vida en sociedad:

Por ellos, los pueblos de tal reflexiva malicia, con este último remedio que obra la providencia, aturcidos y estúpidos, no sienten ya ni las comodidades, ni las delicadezas, ni los placeres, ni el fasto, sino solamente las utilidades necesarias para la vida; y, por el escaso número de hombres que al fin quedan y por la abundancia de las cosas necesarias para la vida, llegan a ser naturalmente moderados; y, debido al retorno de la primera simplicidad del primer mundo de los pueblos, son religiosos, veraces y fieles; y así retorna entre ellos la piedad, la fe, la verdad, que son los fundamentos naturales de la justicia y son gracias y bellezas del orden eterno de Dios. (*SN*. Conclusiones de la obra. §1106).

Tal y como en Grecia la labor de expresar y transmitir estos principios estuvo en manos de los poetas, siendo Homero el más importante al ser la manifestación más sublime del pueblo de poetas al principio y al final de la edad heroica, al final de la segunda barbarie apareció un poeta que fue capaz de expresar y transmitir las bases para el nuevo mundo: Dante Alighieri, el Homero toscano (Cf. *SN*. III. I. 1. §786).

Para el historiador científico de lo que se trata no es de narrar de manera impersonal los hechos del pasado pretendiendo la objetividad, ni tampoco centrarse exclusivamente en puntualísimas situaciones pretendiendo obtener de ellas toda la información que le haga posible la comprensión de los hechos. De lo que se trata es de tener la capacidad de acceder a los hechos del pasado, realizados por mentalidades particulares en estadios de desarrollo puntuales, a través de la adecuada reconstrucción de las intenciones y los deseos de los individuos que crearon la historia. No nos es posible entender una cultura pasada y distinta a la nuestra interpretando sus creaciones a la luz exclusiva de nuestro sistema de valores y de razonamientos, debemos intentar pensar como ellos para poder comprenderlos. Como nos dice Giuseppe Ballacci:

Comprender los hechos históricos requiere para Vico un tipo particular de razón, que podríamos llamar “razón histórica” y que se diferencia en parte de aquella necesaria para las ciencias

naturales. Esta razón engendra un tipo de conocimiento mediante una forma de argumentar, y de hacer inteligible los hechos, que es esencialmente narrativa. La ciencia viquiana es una ciencia que no procede con deducciones lógicas a partir de axiomas absolutos, sino que, partiendo de los orígenes míticos del pensamiento, reconstruye el desarrollo de los acontecimientos sucesivos dándoles un significado coherente a través de una forma que se asemeja mucho al modo de funcionar de un relato. (Ballacci, 2015, pág. 197).

El investigador de la historia debe ser capaz de dar vida por sí mismo a los momentos del pasado. Esto lo logra comprendiendo la forma de pensar de los individuos que estuvieron involucrados en su realización y estando en la capacidad de replicarla, para extraer de los relatos un núcleo de significados e interpretaciones que después debe hacer inteligibles a ojos de sus lectores contemporáneos por medio de una narración verosímil que invite, a su vez, al lector a realizar este proceso de recreación eidética de los sucesos para volverlos a traer a la vida y, con ello, dotarlos de verdad.

El historiador, gracias a que cuenta con las herramientas que le brindan tanto la filología como la filosofía, es capaz de pensar de forma poética comprendiendo los relatos llegados hasta él desde la antigüedad. Gracias al uso de la razón, es capaz de darle a esos relatos una explicación y una continuidad que se hace inteligible para el lector instruido, pero sin olvidar que esa razón histórica, lejos de ser pura, implica la conglomeración de otras facultades que le son esenciales. Capacidades como la memoria con la que recuerda los eventos del pasado y quiénes los realizaron reviviéndolos, de cierta forma, en el presente; la fantasía, con la que esos eventos e individuos toman concreción, forma, cuerpo y sensibilidad propia; y el ingenio, con el cual se enlazan hechos que parecen desconectados y anecdóticos dotando al conjunto de la causalidad necesaria para constituir una ciencia (Cf. Ballacci, 2015, pág. 197).

Por tanto, para Giambattista Vico la historia tiene la posibilidad de constituir una ciencia porque el historiador puede satisfacer el criterio del *verum factum*. Puede satisfacer ese criterio si y sólo si es capaz de comprender la forma en que pensaban los seres humanos involucrados en el hecho histórico, una forma eminentemente poética, e interpretar esos

hechos de forma tal que conformen una narración verosímil y suficiente para el lector moderno. Es decir, para Vico la historia es una ciencia que necesariamente involucra una mentalidad poética y una manifestación narrativamente verosímil de carácter literario: la historia es tanto una ciencia como un arte. Lo que hace posible afirmar que Giambattista Vico es el primer representante de la concepción inclusiva.

4. Conclusiones

A lo largo de este documento he examinado las distintas posturas tomadas por los teóricos en lo que respecta al debate en torno al estatus de la historia. Las posibles categorías en que podemos agrupar las respuestas al debate son cuatro y cada una de ellas ha contado con distintas manifestaciones a través del tiempo: 1) la historia es una ciencia. 2) la historia es un arte. 3) la historia no es ni una ciencia ni un arte. 4) la historia es tanto una ciencia como un arte.

Para establecer el estado actual del debate, reconstruí los libros *El Futuro de la Historia* de John Adalbert Lukacs publicado en 2011 e *Introducción al Trabajo de la Investigación Histórica* de Ciro Flamarion Santana Cardoso publicado en 1981. En el primero, el autor argumenta a favor de ver a la historia como un arte, dando la importancia que se merece a la construcción amena y comprensible del relato histórico. La argumentación de Lukacs muestra un rechazo a las nuevas corrientes teóricas que buscan construir una historia más científica por caminos cada vez más forzados, sin dejar de reconocer los avances conseguidos por quienes buscaron hacer de la historia un área de estudio más científica en el pasado. En el segundo libro, Ciro Cardoso nos muestra un panorama de evolución lineal en donde la historia ha transitado los últimos siglos el camino hacia la científicidad. Los logros alcanzados por los teóricos del pasado son una plataforma que brinda herramientas, gracias a las cuales los nuevos historiadores construyen sus propias investigaciones. Aunque en algunos periodos el avance de la historia en dirección a convertirse en una ciencia se ha visto truncado por algunas desviaciones teóricas, esos errores son fácilmente corregibles y eliminables del sistema de la ciencia.

Al examinar esos dos textos, nos podemos dar cuenta de que en los últimos años los teóricos que se han interesado en el debate en torno al estatus de la historia han construido sus propuestas atendiendo sólo a dos de las categorías en las que se agrupan sus posibles respuestas. La historia, para los contemporáneos, es o un arte o una ciencia. Las otras dos categorías son ignoradas por completo. Esto se debe a que las referencias que estos autores usan para reconstruir la historia del debate se remontan sólo hasta la segunda mitad del siglo XVIII en adelante, periodo en el cual las exposiciones de teorías que se puedan categorizar como pertenecientes a las otras dos respuestas alternativas son casi nulas.

Por medio de un análisis de los aportes al debate hechos por Aristóteles y Giambattista Vico concluí que una revisión cronológicamente más extensa de la bibliografía sobre este asunto puede ayudar a revalorar las dos categorías alternativas de respuesta actualmente ignoradas. Esto puede llevar a revitalizar un debate actualmente estancado.

En el caso de Aristóteles, analicé en detalle el párrafo que va de 1451a 38 a 1451b 20 del capítulo 9 de la *Poética* en el que se comparan tres tipos de discurso: el científico, el poético y el histórico. A través de una reconstrucción exhaustiva de los comentaristas que han abordado el tema en los últimos años, concluí que las aclaraciones de ellos sobre lo que se dice en el párrafo son inadecuadas, pues agregan elementos ajenos al texto de Aristóteles desfigurando nuestra comprensión de la doctrina en su totalidad. Para los comentaristas el elemento que permite la comparación entre la poesía y la ciencia es que ambos tipos de relatos hablan o tienen que ver con lo universal (*τὸ καθόλου*). Este universal es entendido por ellos, a la luz de la definición técnica de *τὸ καθόλου* en la obra de Aristóteles, como una especie de concepto o abstracción general bajo la cual es posible agrupar una gran cantidad de particulares. Propongo, en su lugar, entender el *τὸ καθόλου* que relaciona la poesía y la ciencia en un sentido más apegado a su etimología. Ambos tipos de discurso están contruidos de manera tal que constituyen una totalidad (*τὸ ὅλον*) a diferencia de la narración histórica. Aquello que permite que los discursos contruidos por la ciencia o la poesía constituyan una totalidad es que los elementos involucrados en cada una de sus obras particulares están vinculados entre sí de manera causal. La causalidad genera unidad en los relatos. Esta unidad nos permite decir que la narración no está constituida simplemente por

partes o por momentos, sino por un principio, un medio y un fin, es decir, que sus elementos constitutivos no pueden ser eliminados o reemplazados so pena de que el conjunto pierda su organicidad. Por otro lado, los vínculos presentes entre los elementos constitutivos del discurso histórico son de naturaleza cronológica y, por tanto, constituyen una suma de eventos, más no una totalidad orgánica y completa. Aquello que permite, a su vez, diferenciar el discurso poético del científico es que el primero tiene como objeto una acción particular y no tiene una conexión necesaria con la verdad, mientras que el segundo tiene un objeto universal y debe expresar la verdad.

Interpretado de esta manera, en el capítulo 9 de la *Poética* se encontraría la primera respuesta válida al debate en torno al estatus de la historia. La respuesta de Aristóteles sería una forma de expresar que la historia, el arte literario y la ciencia constituyen tres discursos de naturaleza diferente. A la categoría en la que podemos agrupar este tipo de respuestas la he llamado “concepción aislacionista”.

En mi investigación he encontrado que Giambattista Vico es el primero en oponerse a la concepción aislacionista. La respuesta de Vico al debate no nace como una oposición directa a Aristóteles, sino al aislacionista más famoso de su momento, Descartes. Para el francés los conocimientos científicos son aquellos percibidos de manera clara y distinta, es decir, aquellos conocimientos de ideas innatas. Los tipos de discurso que hablan sobre ideas innatas integran el árbol de las ciencias porque comparten principios comunes. Por otro lado, la historia es un tipo de discurso totalmente experiencial en el que no hay una referencia a ideas innatas ni, por tanto, acceso al criterio de verdad de la claridad y la distinción. Este tipo de discurso es, en el mejor de los casos, útil en algunos contextos o recreativo. Por otro lado, tanto la ciencia como la historia se diferencian del arte, porque ambos requieren un amplio conocimiento de lo que se habla logrado a través de mucho esfuerzo, mientras que la habilidad artística es, para Descartes, un don de la naturaleza.

Vico propone cambiar el criterio de claridad y distinción por el criterio *verum ipsum factum* en virtud del cual podemos llamar “científico” sólo a aquellos conocimientos que cada uno de nosotros puede crear. A través del tiempo las creaciones humanas han cambiado de manera substancial. Por tanto, para poder recrear y reconocer la verdad de los hechos del pasado debemos no solamente recolectar sus vestigios, sino intentar comprender y replicar

la forma en que pensaban los seres humanos involucrados en el hecho histórico. Para la mayoría de los eventos del pasado, esta forma de pensar es una forma poética. Por tanto, para poder conformar un relato causalmente verosímil y suficiente para los lectores de la historia es necesario reconstruir lo sucedido en el pasado pensando a través de conceptos y categorías usados por quienes realizaron y padecieron esos eventos. Para eso no se debe usar sólo una racionalidad restringida al ámbito teórico, sino que debe abrirse el panorama hacia otras capacidades humanas que también hacen posible la obtención de conocimiento como la imaginación, la memoria, la sensibilidad o la fantasía. Cuando el historiador es capaz de usar sus capacidades creativas de manera adecuada recreando los hechos del pasado se cumple con el criterio *verum ipsum factum* lo que convierte a la historia en una ciencia. Como esta ciencia particular requiere para su creación el uso de una racionalidad poética y como el resultado del trabajo del historiador es un relato causalmente verosímil, podemos afirmar que para Giambattista Vico la historia es tanto una ciencia como un arte. A la categoría en la que podemos agrupar este tipo de respuestas la he llamado “concepción inclusiva”.

Esta investigación muestra que la discusión entablada entre la concepción aislacionista y la concepción inclusiva es la primera manifestación del debate en torno al estatus de la historia. La mirada contemporánea al problema no puede estar completa mientras no se tengan en cuenta estas dos categorías alternativas de respuesta, y esto no puede suceder si no se amplía el lapso cronológico de las investigaciones.

Bibliografía

- Aristóteles. (1946). *Poética*. (J. D. Bacca, Trad.) Ciudad de México, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Aristóteles. (1980). *Poetics*. (D. W. Lucas, Trad.) Londres, Inglaterra: Oxford University Press.
- Aristóteles. (1985). *Ética Nicomáquea*. (E. Lledó, Trad.) Madrid, España: Gredos.
- Aristóteles. (1986). *Poética*. (E. d. Sousa, Trad.) Lisboa, Portugal: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Aristóteles. (1987). *Poetics*. (R. Janko, Trad.) Indianapolis, E.E.U.U: Indianapolis University Press.
- Aristóteles. (1991). *Poetics*. En Aristóteles, *The Complete Works of Aristotle* (I. Bywater, Trad., págs. 1444-1481). Princeton, E.E.U.U: Princeton University Press.
- Aristóteles. (1994). *Retórica*. (Q. Racionero, Trad.) Madrid, España: Gredos.
- Aristóteles. (1995). *Poetics*. (S. Halliwell, Trad.) Londres, Inglaterra: Harvard University Press.
- Aristóteles. (1995). Sobre la Interpretación. En Aristóteles, *Tratados de Lógica (Órganon)* (M. C. Santamartín, Trad., Vol. II, págs. 25-83). Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1996). *Poetics*. (M. Heath, Trad.) Londres, Inglaterra: Penguin Books.
- Aristóteles. (1997). *Poetics*. (G. Whalley, Trad.) Londres, Inglaterra: McGill-Queen's University Press.
- Aristóteles. (1998). *Poética*. (Á. J. Cappelletti, Trad.) Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores.
- Aristóteles. (1999). *Poética*. (V. G. Yebra, Trad.) Madrid, España: Gredos.
- Aristóteles. (2000). *Poética*. (J. A. Clota, Trad.) Barcelona, España: Icaria.

- Aristóteles. (2003). *Metafísica*. (T. C. Martínez, Trad.) Madrid, España: Gredos.
- Aristóteles. (2008). Poética. En Aristóteles, *Opere* (M. Valgimigli, Trad., Vol. II, págs. 987-1067). Milán, Italia: Mondadori.
- Aristóteles. (2008). *Poetik*. (A. Schmitt, Trad.) Berlin, Alemania: Akademie Verlag.
- Aristóteles. (2008). *Poétique*. (G. Lambin, Trad.) París, Francia: L'Harmattan.
- Aristóteles. (2014). Poétique. En Aristóteles, *Œuvres complètes* (P. Destrée, Trad., págs. 4025-4080). París: Éditions Flammarion.
- Armstrong, J. M. (1998). Aristotle on the Philosophical Nature of Poetry. *The Classical Quarterly*, 48(2), 447- 455.
- Bacon, F. (1988). *El Avance del Saber*. (M. L. Balseiro, Trad.) Madrid, España: Alianza.
- Baldry, H. C. (1957). The Interpretation of "Poetics" IX. *Phronesis*, 2(1), 41-45.
- Ballacci, G. (2015). La Ciencia de la Historia de Giambattista Vico. *Revista Diacrítica*, 29(2), 185 - 202.
- Berlin, I. (2000). *Vico y Herder. Dos Estudios en la Historia de las Ideas*. (C. G. Tejo, Trad.) Madrid, España: Catedra.
- Bernheim, E. (1903). *Lehrbuch der Historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*. Berlín, Alemania: Duncker and Humblot.
- Bravo, F. (2009). Teoría de la Definición en el Menón. En A. Correa, & J. M. Zamora, *εἴβοια. Estudios de Filosofía Antigua*. (págs. 49 - 84). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Brigante Roviada, A. M. (2016). Sabiduría Poética y Poética en Giambattista Vico. *Universitas Philosophica*, 66, 151 - 170.
- Bueno, G. (1981). *El Individuo en la Historia*. Oviedo, España: Universidad de Oviedo.
- Butcher, S. H. (1932). *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art*. Londres, Inglaterra: Macmillan and Co., Limited.
- Bywater, I. (1909). *Aristotle on the Art of Poetry*. Londres, Inglaterra: Oxford at the Clarendon Press.

- Cardoso, C. F. (2000). *Introducción al Trabajo de la Investigación Histórica*. Barcelona, España: Crítica.
- Carli, S. (2010). Poetry is more Philosophical than History: Aristotle on Mimesis and Form. *The Review of Metaphysics*, 64(2), 303-336.
- Carli, S. (2011). Aristotle on the Philosophical Elements of "Historia". *The Review of Metaphysics*, 65(2), 321-349.
- Carr, E. H. (2018). *What is History?* Londres, Inglaterra: Penguin Classics.
- Collingwood, R. G. (1922). Are History and Science Different Kings of Knowledge? *Mind*, XXXI, 443-451.
- Collingwood, R. G. (1952). *La Idea de la Historia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económico.
- Croce, B. (1922). *La Filosofía di Giambattista Vico*. Roma, Italia: Bari. Gius, Laterza & Figli.
- Cruz, J. C. (1982). *Hombre e Historia en Vico*. Autopublicación.
- Descartes, R. (2002). *Principios de la Filosofía*. (G. Quintas, Trad.) Madrid, España: Alianza.
- Descartes, R. (2008). *Discurso del Método*. (E. B. Reguera, Trad.) Madrid, España: Tecnos.
- Descartes, R. (2009). *La Búsqueda de la Verdad Mediante la Luz Natural*. (J. Á. Canal, Trad.) Oviedo, España: KRK Ediciones.
- Descartes, R. (2009). *Meditaciones Acerca de la Filosofía Primera*. (J. A. Ardila, Trad.) Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Diderot, D., & d'Alembert, J. I. (1751). *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. París, Francia: André Le Breton.
- Droysen, J. G. (1983). *Historica. Lecciones sobre la enciclopedia y metodología de la historia*. Barcelona., España.: Alfa.
- Else, G. F. (1957). *Aristotle's Poetics: The Argument*. Cambridge, E.E.U.U: Harvard University Press.
- Evans, R. J. (1998). *In Defense of History*. Londres, Inglaterra: Norton & Company.

- Febvre, L. (1973). *A New Kind of History: From the Writings of Lucien Febvre*. Londres, Inglaterra.: Routledge and Kegan Paul.
- Fyfe, W. H. (1952). *Aristotle's Art of Poetry*. Londres, Inglaterra: Oxford University Press.
- Grassi, E. (1999). *Vico y el Humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la Retórica*. (J. N. Pérez, Trad.) Barcelona, España: Anthropos.
- Halliwell, S. (2001). Aristotelian mimesis and Human Understanding. En J. Haarberg, & Ø. Andersen, *Making Sense of Aristotle. Essays in Poetics*. Londres: Duckworth.
- Heath, M. (1991). The universality of poetry in Aristotle's Poetics. *The Classical Quarterly*, 41(2), 389-402.
- Heath, M. (2009). Cognition in Aristotle's Poetics. *Mnemosyne*, 62, 51-75.
- Heyde, J. E. (1961). ΔΙΟ ΠΟΙΗΣΙΣ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΩΤΕΡΟΝ ΚΑΙ ΣΠΟΥΔΑΙΟΤΕΡΟΝ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΕΣΤΙΝ. Aristoteles: Poetik, c. 9 (1451 b 6) Ein kritischer Beitrag zur Geschichte des Wortes φιλοσοφία. En A. Richstaedt, *Geburtstag Bruno Markwardt* (págs. 123-140). Berlin: Walter de Gruyter.
- Levi, G. (2014). The work of the historian: to research, summarize, and communicate. *Tempo*, 20, 1-20.
- Lockwood, T. C. (2017). Aristotle on the (Alleged) Inferiority of History to Poetry. En W. Wians, & R. Polansky, *Reading Aristotle: Argument and Exposition* (págs. 315 - 333). Londres: Brill.
- Lukacs, J. A. (2011). *El Futuro de la Historia*. Madrid, España.: Turner publicaciones.
- Markiewicz, C. (2017). History as Science: The Fifteenth-Century Debate in Arabic and Persian. *Journal of Early Modern History*, 21(3), 216-240.
- Morrison, J. C. (1978). Vico's Principle of Verum is Factum and the Problem of Historicism. *Journal of the History of Ideas*, 39(4), 579 - 595.
- Nelson, A. (1997). Descartes's Ontology of Thought. *Topio Journal*, 16, 163 - 178.
- Pompa, L. (1995-1996). La Función del Legislador en Giambattista Vico. *Cuadernos sobre Vico* 5 - 6, 139 - 153.
- Ranke, L. V. (2011). *The Theory and Practice of History*. Londres, Inglaterra: Routledge.

- Rickert, H. (1986). *The limits of concept formation in natural science*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge Univ. Press.
- Teggart, F. J. (2015). *Prolegomena to History: The Relation of History to Literature, Philosophy, and Science*. Mishawaka, E.E.U.U: Palala Press.
- Toynbee, A. (1987). *A Study of History*. New York, E.E.U.U: Oxford University Press.
- Trevelyan, G. M. (1913). *Clio, A Muse and Other Essays*. Londres, Inglaterra: Longmans, green & co. .
- Vico, G. (1995). *Ciencia Nueva*. (R. d. Villa, Trad.) Madrid, España: Tecnos, S.A.
- Vico, G. (1999-2000). La Antiquísima Sabiduría de los Italianos Partiendo de los Orígenes de la Lengua Latina. *Cuadernos sobre Vico 11 - 12*, 443 - 483.
- Weil, R. (1965). Philosophie et histoire: la vision de l'histoire chez Aristote. En *Entretiens sur L'Antiquité Classique* (Vol. XI, págs. 161 - 189). Paris, Francia: Fondation Hardt.
- Windelband, W. v. (1894). *Geschichte und Naturwissenschaft: Rede zum Antritt des Rectorats der Kaiser-Wilhelms-Universität Strassburg*. Strassburg: Heitz & Mündel.
- Woodruff, P. (1992). Aristotle on Mimesis. En A. O. Rorty, *Essays on Aristotle's Poetics*. Princeton, E.E.U.U: Princeton University Press.