

# LA SCIENZA NUOVA COMO SABIDURÍA EVOLUTIVA

*José Luis Fliguer*



El artículo sostiene que la singular posición de Vico con relación a la tradición ilustrada le permitió desarrollar un concepto de Naturaleza humana que permite superar la ruptura que subsiste entre las interpretaciones naturalistas-evolucionistas del fenómeno ético-político humano y el pensamiento dominante en las Ciencias Sociales y Humanas, que le niegan estatuto científico al concepto. Basada en la comparación realizada por Augusto Blasi entre la psicología del desarrollo de Kohlberg y la concepción de Vico, la argumentación pretende mostrar que la *Scienza Nuova* propone una idea de hombre que se despliega en su historia natural. Esta idea generaría un espacio conceptual en el que la antropología filosófica, cultural y evolucionista pueden converger. De este modo, la filosofía de Vico aportaría una matriz conceptual que permitiría localizar el aporte del discurso evolucionista a la comprensión de la justificación de los juicios morales, como también la relación entre la naturaleza humana y el desarrollo de las instituciones político-culturales. Asimilando el proyecto filosófico de Vico con las investigaciones del biólogo Conrad H. Waddington se propone, finalmente, la vigencia del proyecto de la *Scienza nuova* como Sabiduría Evolutiva.

PALABRAS CLAVE: Vico, A. Blasi, sabiduría evolutiva, psicología evolutiva, juicios morales.

This article argues that Vico's original standing as regards the Enlightenment tradition led to coin a notion of Human Nature that makes it possible to overcome the persisting divide between the evolutionary naturalist interpretations of the ethical and political human phenomenon and the position prevailing in Social and Human Sciences that fails to consider it as a scientific notion. Based on the comparison made by Augusto Blasi between Kohlberg's developmental psychology and Vico's conception, the arguments proposed intend to show that *Scienza Nuova* suggests an idea of man developed through natural history. This idea brings about a conceptual space where philosophical, cultural and evolutionist anthropology may converge. Thus, Vico's philosophy offers a conceptual framework that makes it possible to locate the contribution of the evolutionist arguments to the understanding of the justification of moral judgments, and of the relationship between human nature and the development of cultural and political institutions. Finally, by assimilating Vico's philosophical project to the research of the biologist Conrad H. Waddington, current relevance of the *Scienza nuova* project as Evolutionist Wisdom is also suggested.

KEYWORDS: Vico, A. Blasi, Evolutionist Wisdom, developmental psychology, moral judgment.

## Presentación

El presente trabajo busca explorar la relación de la *Scienza Nuova* de Giambattista Vico con el pensamiento contemporáneo. Tomando como punto de partida el trabajo de Augusto Blasi<sup>1</sup>, que tiene por objetivo hallar en Vico una concepción de Naturaleza Humana que resulte fructífera para la comprensión de los programas de investigación en psicología del desarrollo, propondremos una reflexión que procura elaborar y complementar la propuesta del autor.

Blasi sostiene que en las ciencias contemporáneas se carece de una noción adecuada de naturaleza humana, para dar cuenta de los hallazgos de la psicología del desarrollo. Según Blasi, en Vico puede encontrarse una conceptualización de la cuestión que constituye un aporte decisivo.

Prolongando la reflexión de Blasi, este trabajo sostendrá en primer lugar que si la psicología del desarrollo ha requerido un concepto de naturaleza humana diferente de los modelos sostenidos hoy, tanto por las ciencias sociales como por las ciencias biológicas, debería interrogarse a la obra de Vico a la luz de la teoría evolucionista y lo que ella dice sobre la naturaleza humana. En segundo lugar, retomando el abordaje que la psicología del desarrollo ha propuesto para el fenómeno moral, inscribirlo en una perspectiva evolucionista apoyándose en las sugerencias generales del pensamiento histórico de Vico.

Con ese objetivo se seguirá la siguiente argumentación:

1) Se reconstruirán los argumentos planteados por Blasi para sostener que la naturaleza humana planteada por la antropología de Vico cubre una vacancia conceptual para comprender la psicología del desarrollo moral y abrir una alternativa al enfoque que las ciencias humanas y biológicas hacen hoy del problema de la naturaleza humana.

2) Se sostendrá que la *Ciencia Nueva* de Vico, abre una perspectiva evolucionista de la comprensión del fenómeno moral a partir de su cotejo con las concepciones ético-antropológicas del filósofo contemporáneo Ernst Tugendhat.

3) Se cotejarán las ideas de Vico con las tesis del biólogo del desarrollo Conrad Waddington, sobre una sabiduría evolutiva. Se procurará establecer paralelismos entre el proceso de etización del animal humano elaborado por Waddington, y la idea de desarrollo de la naturaleza humana propuesta en la *Scienza Nuova*. Se tratará de demostrar que la concepción de la maleabilidad de la naturaleza humana sostenida por Gehlen no resulta consistente con el evolucionismo ni con la filosofía de Vico, proponiendo una concepción del sentido común humano que ancle en una concepción evolucionista.

4) Se concluirá argumentando en favor de la vigencia de la concepción de naturaleza humana propuesta por Vico y la posibilidad de proponer una ciencia de la evolución que indague sobre las instituciones humanas correlacionadas con la legalidad del desarrollo histórico de la naturaleza humana.

## **1. Vico y la naturaleza humana según Blasi**

En su artículo “Vico, la Psicología Desarrollista y la Naturaleza Humana”, Blasi afirma que Vico proporciona una alternativa a la concepción de la naturaleza humana vigente en las ciencias sociales, cuya necesidad ha sido puesta de manifiesto por los programas de investigación de la psicología del desarrollo moral, que el autor ejemplifica en la obra de Lawrence Kohlberg .

Blasi argumenta en favor de la posibilidad de trazar un paralelo, tanto entre las etapas de desarrollo establecidas por Kohlberg y Vico como entre los principios subyacentes a sus respectivas argumentaciones. En efecto, el autor compara las tres etapas del desarrollo moral establecidas por Kohlberg y el despliegue de las “tres naturalezas del hombre” en Vico que se despliegan en el curso histórico<sup>1</sup>.

Si bien Kohlberg define seis etapas, éstas se distribuyen en tres etapas o niveles generales que tienen como antecedente el trabajo de J. Piaget sobre el Juicio Moral en el niño. Su análisis comparativo establece relaciones esclarecedoras con las etapas de la naturaleza humana definidas por Vico.

La comparación entre las etapas iniciales de ambas secuencias se apoya en la prevalencia de la sensorialidad y el control de los impulsos corporales a través de castigos físicos ejemplares. En términos de la psicología evolutiva, se trata de una etapa egocéntrica en la que prevalece la actividad sensorio-motora.

La comparación entre las etapas intermedias es más problemática, señala el autor. El nivel convencional en Kohlberg supone el funcionamiento de los actos normativos en función de una autoridad cuyo reconocimiento es independiente de su poder físico. Asume, simultáneamente, la validez moral de las reglas y leyes al margen de las consecuencias favorables o desfavorables que éstas tengan para los agentes morales. La naturaleza heroica tiene aspectos regresivos frente a esa etapa moral, pero “el legalismo rígido y la confianza en el sentido común” son la base de una semejanza aceptable. Podría señalarse que la definición de la heteronomía en los trabajos de Piaget<sup>2</sup> muestra paralelismos más ajustados con la concepción de Vico. En efecto, su noción de heteronomía moral, en la cual los sujetos se someten a normas dadas como efecto de la presión de una voluntad adulta sobre su capacidad de agencia, parece más adecuada a las etapas históricas de Vico, que la etapa preconvencional propuesta por Kohlberg.

Finalmente, las etapas que cierran las secuencias en ambos casos se apoyan en el papel estructurador de la racionalidad. El nivel posconvencional del desarrollo moral propuesto por Kohlberg fundamenta las prescripciones sociales en la común capacidad de reflexión, de razonamiento lógico y de autoimputación de responsabilidad. La moral y la justicia surgen de la participación activa del individuo en la elaboración de las leyes, así como el libre sometimiento a las mismas, reconociendo la existencia de principios éticos universales. De un modo similar, la naturaleza propiamente humana de Vico enfatiza la reflexión sobre una igualdad básica de todos los seres humanos, habilitada por la adquisición del pensamiento racional. El hombre desarrollado de Vico “reconoce por las leyes la conciencia, la razón y el deber”, caracterizándose por una “voluntad sin pasión” y un interés en la verdad misma.

Este paralelismo en las secuencias de desarrollo hallado por Blasi se funda en ciertos principios que, en ambos autores, permiten sostener la existencia de una secuencia evolutiva que involucra el desarrollo moral (Kohlberg) y en la naturaleza

humana que ese desarrollo supone (Vico)<sup>II</sup>. Así se detectan algunos principios comunes a ambas teorizaciones: la historicidad de lo humano, su desarrollo a través de etapas discontinuas, progreso de la complejidad, organización jerárquica de los elementos, universalidad de los procesos, recapitulación individual de los procesos generales, aumento progresivo de la consistencia racional del pensamiento individual y el orden colectivo.

Estos paralelismos detectados por Blasi permiten suponer una concepción evolutiva común, que subyace tanto a la intelección del fenómeno moral como a la intelección del devenir de la naturaleza humana que lo incluye. Blasi señala la existencia de un vínculo conceptual entre el carácter evolutivo del fenómeno moral, advertido por los programas de investigación en psicología del desarrollo y la concepción de naturaleza humana propuesta por Vico. En efecto, puede verse que las concepciones prevalecientes en los siglos XVII y XVIII sobre una ser de la naturaleza sin historia, donde el ser de un ente natural responde a una esencia fija, continúa vigente de algún modo en diferentes campos del saber. Por una parte, es palmaria la oposición que realizan las Ciencias Sociales entre naturaleza e historia, donde la primera se caracterizaría por carecer, justamente, de una esencia historizada. Incluso en el campo de las Ciencias Biológicas, por lo menos en su versión hegemónica, lo que constituye la naturaleza de una especie hace referencia a su constitución genética, la cual se transformaría por efecto de mutaciones contingentes, sin una relación cierta con una idea de desarrollo, que las ciencias humanas del siglo XIX reservaron al espíritu.

También en este sentido, señala Blasi, existen posibilidades de complementación de los abordajes. La Psicología del Desarrollo, y en especial la versión elaborada por L. Kohlberg, carece de una reflexión sistemática sobre las instituciones que constituyen el marco social en el que tiene lugar la psicogénesis del fenómeno moral. Al mismo tiempo, el filosofar de Vico en la *Scienza Nuova* tiene por principal objetivo dar cuenta de la historicidad institucional que es requisito de la transformación del estado salvaje en naturaleza propiamente humana a través de etapas históricas que se definen por la sucesión de las formas de gobierno y las instituciones políticas que les son propias. Dicha confrontación conceptual promete una apertura para indagar en la función de las instituciones en dos procesos simultáneos: el papel de las instituciones en la conformación de la naturaleza humana y en la construcción del sujeto moral que la encarna.

Puede observarse, entonces, que el pensamiento de Vico propone concebir la naturaleza humana en una perspectiva evolutiva. Al mismo tiempo, la psicología del desarrollo requiere reflexionar sobre sus fundamentos en la filosofía evolucionista, cuyos cimientos construyó Piaget<sup>3</sup>. Ambas cuestiones conducen a interrogar la relación de Vico con el pensamiento evolutivo que comienza en el marco de la Ilustración<sup>4</sup> y es preparatorio de la construcción filosófica central del pensamiento biológico que se construye a lo largo de los siglos XIX y XX: la teoría de la evolución.

## 2. La respuesta de Vico al problema de la naturaleza humana y su evolución moral

La filosofía viquiana permite situar las cuestiones hasta aquí planteadas. Es fácil reconocer en Vico, como ha mostrado Isaiah Berlin<sup>5</sup>, el rechazo del innatismo cartesiano propio del paradigma de la Ilustración. La noción abstracta de naturaleza humana en la que se oponen interioridad y cuerpo, sostenida por Vico en el *Liber Metaphysicus*<sup>6</sup>, adquiere una dimensión genética e histórica en la *Scienza Nuova*. Esta perspectiva servirá para esbozar una suerte de psicología de las facultades, que permitirá superar la mera oposición entre pensamiento y extensión en virtud del ánimo, quien dinamiza una progresiva liberación del hombre interior. Su desarrollo será solidario con las secuencias de construcción del mundo civil que define las precondiciones para la aparición del mundo metafísico de la razón. Cabe señalar una primera cuestión relevante sobre el pensamiento de Vico, su concepción de la naturaleza humana es construida contra la idea cartesiana de que el hombre es un *Cogito* sustancial y que depende de la acción de Dios la coordinación de sus representaciones y con la materia extensa. No hay duda de que en Vico reconocemos una formulación jurídico política de la teodicea, aunque también resultan rápidamente detectables grandes diferencias con el esquema rousseauiano.

En efecto, según señalaba Cassirer, para Rousseau la ruptura con un orden social injusto en beneficio de un mundo civil guiado por la Voluntad General depende de una primera ruptura con un orden divino ficticio en beneficio de una voluntad política secularizada que es guiada por la razón; para Vico, en cambio, la doctrina del *ricorso* histórico, en la cual se secuencian rebeliones sucesivas (fámulos contra patriarcas y plebeyos contra patricios), responde al cumplimiento de una historia ideal eterna definida por la providencia divina, en la que las sucesivas transformaciones institucionales abrirán el camino para el cumplimiento del papel emancipatorio de la razón<sup>7</sup>. Aunque este aspecto resulte objeto de controversia con intérpretes irracionalistas de Vico (v.g. D. P. Verene), resulta fundamental poner de relevancia la singularidad del tratamiento que el autor napolitano realiza de este tópico ilustrado. La razón emancipadora es solidaria de una evolución de las instituciones que implica un vector de transformación moral de las naciones, detectable por la ciencia histórica, que guarda algunas semejanzas con la concepción de Helvetius<sup>8</sup> con relación a la ciclicidad de la doctrina del *ricorso* histórico. Nuestra interpretación pretende destacar que el énfasis en la transformación progresiva de las instituciones políticas en instituciones racionales establece un vector fundamental de transformación ético-antropológica. En este proceso identificado por Vico, la relación de mandato/obediencia se va transformando de tal modo que hace posible a la mente racional su ampliación y mayor control del despliegue de los vínculos sociales.

Es con relación a los tópicos del naturalismo antropológico y la concepción mecanicista del mundo donde el enfoque de Vico parece divergir tanto de la filoso-

fía continental como de la ilustración escocesa. Para ambas corrientes hay una doble coincidencia en que, por una parte, la consideración de que la naturaleza humana se conoce como cualquier naturaleza, a partir de las leyes de la materia y el movimiento, y que, más allá de la disputa entre la dogmática metafísica continental y el escepticismo escocés, se encuentra el predominio de la mecánica, imponiendo la inteligibilidad del devenir de la historia, obstaculizando, así, la idea de una naturaleza cuyas leyes del devenir darían inteligibilidad al ser<sup>9</sup>. Es allí donde se revela la tensión que dará lugar, a nuestro juicio, a un enfoque innovador que da la posibilidad de pensar de modo original la relación entre razón y evolución moral, superando el *impasse* que ya señalamos en el pensamiento de la Ilustración.

Nuestro argumento es que la filosofía de Vico considera el estado de naturaleza humano de un modo radicalmente divergente del resto de los pensadores del iusnaturalismo. En la *Scienza Nuova*, el estado salvaje no representa una naturaleza previa al contrato, sino un estado límite en que la degradación del mundo civil ha disuelto la sociabilidad del género humano<sup>10</sup>. La sociabilidad humana no tiene su explicación última en la constatación de un *appetitus societatis* como el propuesto por Grocio, pero Vico también niega la concepción escéptica que propone a las instituciones como instrumentos que sólo garantizan utilidades egoístas de los individuos<sup>11</sup>. La *Scienza Nuova* explica la sociabilidad en función de su singular concepción de la naturaleza humana. Distingue en el *Diritto Universale* dos aspectos: la componente material o extensa de la naturaleza humana, y el denominado hombre interior. Dentro de este último Vico traza diferencias, ausente la ontología cartesiana: el hombre interior integra mente y ánimo. Si la primera coincide con la capacidad humana de participar de la razón divina, el segundo expresa la capacidad humana de ejercer el libre arbitrio y autonomizarse del determinismo mecánico del mundo físico. La acción libre del hombre consiste en la superación de las limitaciones de la naturaleza humana mediante la influencia recíproca de los elementos del hombre interior. Para ello el hombre, a partir del surgimiento del lenguaje, establece las instituciones cuya evolución hacia la racionalidad le permitirán constituir una sociabilidad propiamente humana. El proceso de realización de la naturaleza propiamente humana es el único objeto de conocimiento posible para la *Scienza Nuova* de acuerdo al principio epistemológico de *verum ipsum factum*. Dice Damiani:

“Las instituciones que el hombre establece lo modifican. El hombre, en verdad, no es más que lo que él mismo hace de sí; y lo que él mismo hace –su naturaleza– puede conocerlo justamente porque ha sido hecho por el hombre. No hay contradicción en afirmar que el hombre es una criatura y que puede conocer el mundo civil porque lo ha hecho, ya que la *Scienza Nuova* no pretende ocuparse del hombre como un ser biológico”<sup>12</sup>.

La naturaleza humana, según Vico, logra su realización plena en la edad de las instituciones racionales merced al obrar del arbitrio humano, y es la *Scienza Nuova* aquella que puede dar cuenta de esa evolución. El agente del conocimiento que elabora la verdad de la nueva ciencia (realizador del *verum*) lo puede hacer porque participa del mismo proceso evolutivo que aquellos que construyeron las instituciones (realizadores del *factum* del mundo civil). La Ciencia y el mundo civil son ambos un producto del arbitrio y el ingenio que, al hacer las instituciones, desarrolla la naturaleza humana misma.

La afirmación de Damiani de que no hay una contradicción entre afirmar que el hombre es creado por Dios y que puede conocer el mundo civil, ya que realiza su propia naturaleza requiere, sin embargo, alguna precisión.

En primer lugar, parece necesario considerar la tensión entre la idea de historia de las naciones como objeto de la *Scienza Nuova* e historia ideal eterna como plan providencial. En efecto, resulta consistente con la tesis del *verum ipsum factum* afirmar también la posibilidad del conocimiento de la historia de las instituciones que los hombres han realizado, pero se presenta como problema la posibilidad de que ese conocimiento sea un saber del plan providencial de la divinidad. Es verdad que el carácter activo de la *Scienza Nuova* plantea que el verdadero conocimiento del que ella se ocupa reside en el saber sobre los productos de las acciones de los autores del mundo civil, a los fines prácticos de procurar la preservación de las instituciones políticas racionales. Sin embargo, parece lícito otorgar cierta ambigüedad sobre el *status* de conocimiento de la historia ideal eterna, ya que, si el plan es la providencia divina, puede ser pensado, pero no objeto de intelección y, sin embargo, éste constituye el fundamento del conocimiento cierto sobre el despliegue evolutivo de la naturaleza humana. Por otra parte, Damiani sostiene que la nueva ciencia se ocupa de la naturaleza humana, pero en lo referido al mundo civil, “no pretende ocuparse del hombre como un ser biológico”. En tal afirmación hay que despejar cualquier interpretación errónea que permee la argumentación a un anacronismo conceptual. Evitarlo resulta central para la tesis que aquí sostenemos, ya que de otro modo no podríamos abrir la pregunta sobre el *status* ontológico del mundo civil. Precizando el tal anacronismo, es preciso glosar aquí que Vico no pretende ocuparse de la naturaleza “física” del hombre, ya que la biología comienza a elaborar la especificidad de su objeto recién a comienzos del siglo XIX, siendo la obra de Jean Baptiste de Monet, Caballero de Lamarck, su punto de emergencia en la historia estándar de las ciencias. Es verdad que Vico piensa de algún modo este problema dentro de la tradición aristotélica, pero el universo finalista de Aristóteles, del que es deudor el pensamiento biológico contemporáneo, es radicalmente fijista en la medida de que la forma que actualiza una especie no puede depender de un vector histórico del cambio<sup>13</sup>. Este señalamiento cobra significación si aceptamos que el movimiento conceptual de Vico consiste en construir una naturaleza humana

social, que se elabora sobre la base de la superación de una ontología mecanicista cuya vigencia se relega al estado salvaje, en el que el hombre es representado como un cuerpo sólido que interacciona con otros, de acuerdo a las leyes de la física mecánica. Esta observación hace legítima la interrogación sobre la relación de la naturaleza humana de Vico con el paradigma de la biología evolucionista, que con Lamarck inaugura la idea de que la finalidad del desarrollo de una especie se despliega en un tiempo histórico constitutivo de su singularidad.

### **3. La naturaleza humana según Vico y la teoría de la evolución lamarckiana**

De acuerdo al análisis del anterior apartado, puede apreciarse la centralidad de la noción de naturaleza empleada por Vico. Como ya se dijo, dicha noción responde, en gran medida, a la idea aristotélica de que ésta es un objeto que debe identificarse con su *télos* o finalidad. Así, de las tres naturalezas consideradas por Vico (poética, heroica y humana), sólo la última expresa propiamente la naturaleza humana, aunque ella presupone de modo necesario a las anteriores. Ese proceso necesariamente universal, común a todas las naciones, responde a un patrón de desarrollo establecido por la “historia ideal eterna”<sup>14</sup>.

Ha sido tradicional interpretar la noción de historia ideal de Vico como una anticipación de la filosofía del espíritu absoluto de Hegel. Sin embargo, Pietro Piovani ha señalado que esa interpretación desecha la fuerte crítica al cartesianismo que subyace a la filosofía viquiana. En ese sentido, Piovani rechaza la logicización de la historia implicada en el idealismo hegeliano, como una interpretación adecuada de la *Scienza Nuova*. Por el contrario, el autor señala una influencia en la noción de naturaleza viquiana del humanismo que hunde sus raíces en el siglo XIV, y de las armonías organicistas de Leibniz, que establecen una causalidad histórica distante, tanto del mecanicismo rígido, como de un providencialismo que resta substancia a la libertad y a la singularidad histórica. Dice Piovani:

“las armonías de los mundos viquianos y leibnizianos consienten de esta manera, para los hombres, libertades desarmonizadas, dignas de un análisis autónomo, no permitidas a las regularidades inevitablemente rígidas de lo reconstituido, futuro cosmos hegeliano, guiado por un constante y perfeccionado providencialismo triunfante”<sup>15</sup>.

Este cotejo con el naturalismo de Aristóteles y el organicismo leibniziano sirve de prolegómeno para intentar una comparación conceptual con la Filosofía Zoológica de Lamarck. La centralidad de la noción de *animus* en la concepción de la naturaleza humana parece el mejor punto de partida. En efecto, el ánimo en la filosofía aristotélica remite a la capacidad de automovimiento de todo lo animado. Es verdad que Vico considera que esta capacidad es exclusiva del ser humano diferenciado el *animus* del *anima*<sup>16</sup>, pero dicha observación no atenta contra el núcleo

de nuestro argumento. Por el contrario, permite identificar el punto de articulación del mismo, ya que la fundación de la biología por Lamarck, supone una recuperación del cosmos aristotélico desplegado en una línea temporal. El *animus* de Vico funda su actividad en el principio metafísico del *conatus* que es postulado para establecer una mediación entre la naturaleza inextensa e inmóvil de Dios y la naturaleza extensa y móvil de los cuerpos<sup>17</sup>. La potencia del *conatus*, a través de la facultad del ingenio, permite al hombre autotransformarse a través de la creación del mundo civil. Con un notable paralelismo, el transformismo lamarckiano se apoyaba en un esfuerzo endógeno, *conatus*<sup>18</sup>, para adaptarse al ambiente, como lo ilustra el popular argumento de la fijación de los caracteres adquiridos por el uso y desuso de los órganos. Esta capacidad de esfuerzo no era, para Lamarck, exclusiva del hombre sino que era una característica de todo lo viviente cuya complejidad implicaba una causalidad final que excedía las leyes identificadas por el mecanicismo<sup>19</sup>.

Es preciso destacar aquí que la biología del desarrollo, de cuño lamarckiano, ha comenzado a revitalizarse en la biología del siglo XXI, después de una monolítica hegemonía del neodarwinismo durante la segunda mitad del siglo XX, apuntalada por el despegue tecnológico de la biología molecular. Es por ello por lo que los exponentes más importantes de ese programa evolucionista, entre los que se encuentra Jean Piaget, pertenecen a las generaciones que se formaron durante la primera mitad del siglo XX.

Un trabajo fundamental de dicho programa de investigación, que inspira en gran medida este apartado, es el libro de Gregory Bateson *Espíritu y Naturaleza*<sup>20</sup>. En dicho trabajo, el autor señala tres grandes ideas filosóficas aportadas por la historia del pensamiento biológico. La primera consistió en invertir la gran cadena del ser heredada de la historia natural. Al insistir Lamarck en que el espíritu es inmanente a los seres vivos y podría determinar sus transformaciones, escapó a la premisa direccional negativa de que “de lo perfecto debe proceder siempre lo imperfecto” de la vieja metafísica, invirtiéndolo en una dirección ascendente.

Un segundo aspecto que introduce el naturalista francés, como fundamento del paradigma biológico emergente, es que la evolución de las funciones del espíritu viviente, que se mostraban a partir de una gradual diferenciación de lo inanimado a lo animado, depende de una complejidad mínima que el devenir incrementaba en forma sostenida.

La tercera idea que caracterizará el paradigma evolutivo de la biología del desarrollo no fue acuñada por Lamarck sino por un pensador de nacionalidad alemana, Ernst Haeckel. Dicha idea será identificada como la ley de recapitulación de la filogenia por la ontogenia. Ernst Von Baer, otro biólogo germano, preparó su formulación con la ley de las etapas correspondientes, la cual identificaba en el desarrollo (tanto filogenético como ontogenético) de los organismos más diferenciados semejanzas que preceden a los procesos de diferenciación. Esta pauta de ordenamiento de los produc-

tos del desarrollo y la evolución condujo a los biólogos a la certeza metodológica de que el estudio de esos procesos registra semejanzas morfológicas, que representan estabilidades y pautas conservadoras en el devenir del cambio evolutivo.

El hallazgo de estas regularidades en los procesos estudiados por la biología evolutiva se apoyó en el abordaje de la historia natural primero y de la anatomía comparada después, mediante el rastreo de las homologías entre las diferentes formas de organización de los seres vivos. Homologías seriales en el campo del estudio embriológico y homologías filogenéticas en el ámbito del estudio comparado de los datos paleontológicos y etológicos de diferentes especies animales. El estudio de las homologías encontradas en la comparación de la historia de los linajes de las diferentes especies generó los hallazgos que permitieron construir la legalidad del proceso evolutivo como teoría.

Como señala Michel Foucault en *Las Palabras y las cosas*, el campo de conocimiento definido por la investigación de las analogías y homologías entre los linajes de organismos, la anatomía comparada, emerge en el escenario definido por la concepción fijista y estática de Cuvier, su fundador, logrando, a través de ese movimiento conceptual, desplazar a la historia natural como una mera cronología de los seres. La anatomía comparada de Cuvier pretende establecer en un mismo movimiento las diferencias y filiaciones de las estructuras de los órganos adaptados en entornos definidos, para el cumplimiento de las funciones básicas de los organismos cuyas estructuras componen. Pero esta intelección de un único proceso de transformaciones permanentes recorta la historia de lo vivo como una historia diferenciable de la natural, tal como era realizada por los pensadores de la Ilustración. Pero, de modo simultáneo, la superación del estatismo de esa epistémica clásica introduce esa historicidad en el estudio del lenguaje:

“Vemos que la historicidad se ha introducido en el dominio de las lenguas como en los seres vivos. Para que pueda pensarse una evolución –que no sea un recorrido de continuidades ontológicas– ha sido necesario que se rompiera el plano ininterrumpido de la historia natural... De la misma manera, ha sido necesario, para que la historia de las lenguas pudiera ser pensada, que se las separara de esta gran continuidad cronológica que las comunicaba sin ruptura hasta llegar al origen”<sup>21</sup>.

La tesis sostenida por Foucault explica que las estructuras gramaticales han podido ser estudiadas como empiricidades al romperse la creencia en la mera función representativa del lenguaje, para poner de manifiesto sus estructuras funcionales, posibilitando así una comparación equiparable al método de las homologías entre funciones como las utilizadas en biología.

La importancia de este hecho para nuestra argumentación reside en que Foucault sitúa en esta transformación epistémica la condición de posibilidad de la

aparición del hombre como problema filosófico. La reflexión de Vico señala, a su vez, con claridad, la precedencia del problema de la naturaleza humana, abriendo un campo de reflexión que posibilita pensar la evolución de la naturaleza humana y del lenguaje con una misma lógica. En efecto, Vico encuentra en los tropos retóricos una clave del desarrollo del hombre interior, ya que concibe al lenguaje como articulador evolutivo, cuyo despliegue se realiza a través de transformaciones progresivas de la relación entre el *animus* y la mente. La evolución de la naturaleza humana que Vico emplaza en las transformaciones políticas del mundo civil se presenta como el pasaje de una transposición del lenguaje a otra<sup>22</sup>. La metáfora, la metonimia, la sinécdoque y la ironía articulan una evolución de la mente humana en su progreso hacia la construcción de las estructuras racionales que posibilitan la realización de la naturaleza humana.

Para Vico, los diferentes tropos lingüísticos definen adquisiciones de la mente que resultan del impacto de las instituciones del mundo civil, cuyo *télos* orientado hacia una mayor racionalidad responde al diseño de la historia ideal eterna, accesible mediante el conocimiento que proporciona la *Scienza Nuova*, a partir del rastreo de homologías filológicas en la historia institucional de las naciones. En ese mismo sentido, Piovani ha destacado la importancia de la filología para dar consistencia al conocimiento histórico de la *Scienza Nuova*<sup>23</sup>. En el proyecto de Vico como en la teoría de la evolución, puede detectarse que el argumento de las homologías tiene su soporte en la idea de un plan divino para el devenir<sup>24</sup>.

De este modo, las interacciones del ánimo, la mente y el lenguaje dinamizan las diferentes etapas del desarrollo contempladas en la definición de naturaleza humana. Este desarrollo determinado por la transformación de las instituciones del mundo civil con un despliegue de la mente como *télos*, posibilitan una consolidación de la relación de mandato/obediencia entre el cuerpo y la mente racional. Como puede verse, el núcleo de la naturaleza humana indagado por la *Scienza Nuova* tiene por objetivo dar cuenta de la construcción del sujeto ético moderno a través de un proceso evolutivo análogo al descrito en la teoría de la evolución.

#### **4. La construcción de una perspectiva evolucionista de la justificación de los juicios morales, de Tugendhat a Vico**

Ernst Tugendhat, en un interesantísimo artículo en el que aborda la discusión de la “moral en una perspectiva evolucionista”<sup>25</sup>, permite iluminar de modo poco usual la aportación de la filosofía de Vico para la construcción de dicha perspectiva.

El interés del pensamiento de Tugendhat para nuestro propósito reside en la perspectiva lingüístico-antropológica con la que aborda la elucidación de la naturaleza del fenómeno de la moralidad, introduciendo una perspectiva evolucionista para dar cuenta de la historicidad de la razón práctica. En el trabajo referido, el autor abre una brecha en la cuestión histórica al dejar planteada la necesidad de recurrir

a la evolución de la especie humana para clarificar en qué sentido la teoría de la evolución es una vía de elucidación de la justificación moral de los actos humanos.

Tugendhat toma como punto de partida que la argumentación estándar, que pretende independizar el problema de la justificación de los juicios morales de la perspectiva evolucionista recurriendo a las llamadas falacias naturalista y genética. La primera falacia plantea la inviabilidad de una estrategia reduccionista-naturalista para esclarecer la justificación del fenómeno moral, mientras que la segunda insiste sobre la diferencia entre la historia de la construcción de una opinión y el debate sobre su validez. Estas falacias, sin embargo, plantea Tugendhat, no son tan evidentes como se pretende, ya que las cuestiones del análisis naturalista del significado de las proposiciones éticas o su génesis pueden iluminar, legítimamente el fenómeno mismo de la justificación moral, salvo que se sostenga una concepción de la moral en la que, *prima facie*, la noción de deber se opone al querer y a las inclinaciones naturales. Siguiendo esa línea argumentativa, señala, se plantea el siguiente dilema: o bien, como en el kantismo, la conciencia moral remite a un transmundo metafísico-teológico, o bien las proposiciones éticas carecen de un significado propio como proponía la filosofía analítica tradicional.

Para Thugendhat, el rechazo de las dos alternativas del dilema obliga a indagar la naturaleza del fenómeno moral, siendo la perspectiva evolutiva una opción que es preciso explorar. En ese sentido, señala que el discurso evolucionista actual sostenido por los sociobiólogos no acierta a formular las preguntas correctas.

En efecto, los principales exponentes contemporáneos de la línea de investigación sociobiológica se han dedicado a explorar la relación entre la moral y el fenómeno etológico del altruismo recíproco en especies sociales, buscando rastrear un anclaje genético para la moral. Paradojalmente, los sociobiólogos como Richard Dawkins<sup>26</sup> y Richard Alexander<sup>27</sup> aceptan la independencia de la evolución cultural, la cual estaría determinada por unidades de información no genética, los *memes*. Esta evolución también tendría lugar como efecto de un proceso selectivo idéntico a la selección natural que constituye el mecanismo de la evolución natural por excelencia para los seguidores de la tradición darwinista. Este tipo de argumento demuestra que la vieja dicotomía entre evolución natural y cultural sigue vigente tanto por los sociobiólogos como por los antropólogos culturales.

Tugendhat advierte que el error de los enfoques evolucionistas habituales es no indagar en la naturaleza del carácter normativo del fenómeno moral. Es preciso señalar aquí que creemos que este problema fue planteado con toda claridad por Vico en su singular enfoque de la sociabilidad de la naturaleza humana. Al respecto, Vico descarta tanto la hipótesis del *appetitus societatis*, como la visión escéptica que reduce el fenómeno moral a la expresión de intereses egoístas. Para el filósofo napolitano la sociabilidad se encuentra sujeta a la evolución de la naturaleza humana a partir del despliegue del libre arbitrio, que depende de la interacción entre el cuerpo, el *animus* y la mente gracias a la mediación del lenguaje.

Partiendo también de la tradición aristotélica, Tugendhat sostiene que la singularidad antropológica responde a la capacidad de deliberar y, para ello, preguntar por razones. En el ser humano hay una escisión entre deseo y creencias (cogniciones) debido a la estructura proposicional del lenguaje: de un lado existen oraciones desiderativas, volitivas o imperativas, y del otro oraciones que expresan opiniones. El lenguaje obliga entonces a una toma de posición, de modo simultáneo, en relación a los otros y a los propios deseos a través de razones. Tal circunstancia permite al sujeto una multiplicidad de opciones para la acción, lo que define el ámbito del libre arbitrio, en el cual se pone en juego la cuestión del valor sobre lo bueno y lo importante. Dice el autor:

“el individuo, una vez que tiene la conciencia de poder adoptar una u otra posición frente a una afirmación asertórica o práctica, o también reservarse la opinión, es conciente también de poseer una multiplicidad de opciones, y en este sentido tiene una conciencia de libertad”<sup>28</sup>.

En la perspectiva evolutiva, la aparición de la inteligencia instrumental se correlaciona con la capacidad de deliberar y operar en base a razones. El operar en base a razones abierto por la estructura proposicional del lenguaje es condición de una dinámica acumulativa que se autonomiza de la genética. Los comportamientos del fenotipo adulto se hacen independientes de determinaciones genéticas. Lo que debe concebirse condicionado genéticamente no son rasgos sino facultades o funciones. Estos se encuentran racionalmente condicionados según se trate del comportamiento teórico o moral.

“La moral debe entenderse evolutivamente como un modo de comportamiento formal que puede darse [con] diversos contenidos, dentro de un esquema que implica la capacidad de justificación”, precisa Tugendhat. Las acciones humanas se basan en la capacidad de deliberación ya descrita, y su justificación moral implica que los seres humanos se ven confrontados con sus opiniones y deseos, y también con la presión social implicada por la presencia de los otros. Es aquí donde se inserta el fenómeno normativo: una norma puede definirse como un imperativo general recíproco, que al ser recíproco también debe ser deseado por el resto de la comunidad moral. Por ello, la moral implica la aparición de un sistema normativo recíproco y que requiere de justificación. El carácter recíproco de las normas y su necesidad de justificación involucran también la función de los sentimientos morales: sentimiento de culpa ante el propio incumplimiento de las normas y sentimiento de indignación frente al incumplimiento de los otros. Los sentimientos pueden, sin duda, tener una base genética, ya que el sentimiento de valor propio, por ejemplo, parece importante para la supervivencia. Así, tanto el altruismo recíproco como el sentido egoísta de sí mismo pueden tener base genética y vincularse con los sentimientos morales. Sin embargo, la noción de justicia trasciende a uno y a otro. La noción de justicia exige tanto la aceptación de un impe-

rativo recíproco, como una inclinación por la simetría ante la presión social recibida. “Si podemos considerar como *evolucionariamente* generadas la capacidad de desarrollar sentimientos compartidos hacia las normas –culpa e indignación– entonces sólo hay un paso de allí a admitir la existencia también de una necesidad social de simetría, referida a normas y genéticamente determinada”<sup>29</sup>. Finalmente, Tugendhat señala que, sin embargo, las formas de justificación que adoptan los sistemas normativos en las sociedades históricas no responden necesariamente a esta exigencia de simetría. Establece, en primer lugar, la diferencia entre modos verticales (autoritarios) de justificación y modos horizontales (igualitaristas). En segundo lugar, opone los modos del particularismo moral, en los cuales la moral implica el centramiento en un grupo y sus valores, y la consiguiente exclusión de lo diferente; al igualitarismo universalista que rechaza de modo formal toda exclusión de la comunidad moral.

A primera vista, podría señalarse que los modos verticales y particularistas se alejan de un modo de justificación moral tal como los entiende el autor, mientras el igualitarismo universal, de carácter horizontal, se orienta hacia la simetría buscada. Sin embargo, Tugendhat advierte que la justificación universalista tiende a ser débil y formal, ya que, en los hechos, la defensa de ciertas formas de justificación se vincula a razones pragmáticas y particularistas. Todo ocurre como si al analizar el funcionamiento de los imperativos recíprocos que forman los sistemas normativos y activan los sentimientos morales, resulta muy difícil separar las razones morales de las pragmático-prudenciales. Las razones morales objetivas se dejan penetrar permanentemente por motivos subjetivos.

Finalizando su ensayo, Tugendhat afirma:

“No se debería negar la diferencia entre justificación objetiva y motivos subjetivos, pero allí donde las cuestiones de justificación tocan fondo no parece tan sencilla la diferenciación. También es por ello que las reflexiones evolucionistas pueden ser tan relevantes para la moral en conjunto, y, por lo mismo, en los detalles de las concepciones morales las condiciones históricas resultan ser más relevantes de lo que podría parecer en una perspectiva interna”<sup>30</sup>.

La exposición de las tesis de Tugendhat sobre la justificación moral pone en evidencia algunas analogías con el pensamiento de Vico, además de las señaladas al comienzo del apartado. En efecto, además del hecho de que ambos autores toman distancia, tanto del intento de fundar la moral en un instinto social como reducirla a estrategias prudenciales movidas por las exigencias de un cálculo egoísta, ambos comparten la desconfianza de los intentos de justificación puramente racionalistas y, al mismo tiempo, ponen su énfasis en el papel del lenguaje para dar inteligibilidad a la subjetividad moral. Otra coincidencia es que tanto la reflexión de Tugendhat como la de Vico se apoyan en la tradición aristotélica de una praxis pru-

dencial, compartiendo el intento de trascenderla recurriendo a una comprensión de la eficacia de la historia.

Pero allí donde Tugendhat propone preguntas, creemos que Vico sugiere respuestas posibles, congruentes con una perspectiva evolucionista de la justificación moral. En primer lugar, en Tugendhat queda pendiente la aclaración de la génesis del fenómeno normativo. Tugendhat afirma que no sabemos aún de qué manera la deliberación y las razones están relacionadas con causas, es decir, que no hemos superado el *impasse* ilustrado para entender la causalidad por libertad. Por ello mismo, el problema de la evolución es siempre teorizado como correlación de posibles causas genéticas con sentimientos morales y estructuras formalizables de conducta, que pautan los contenidos concretos del comportamiento moral. Por el contrario, Vico ofrece una respuesta original para la génesis de la normatividad: se trata de la dinámica del *animus*, frente al fenómeno del lenguaje, que permite emerger al hombre interior. Esta dinámica produce certezas que orientan las acciones humanas en la búsqueda de satisfacciones egoístas, pero cuyo resultado son las instituciones que soportan la eficacia del fenómeno de la normatividad. Es decir, la respuesta de Vico permite dar una perspectiva evolutiva del fenómeno moral que trasciende, tanto el reduccionismo de lo biológico a la genética, como la aceptación de una dicotomía ontológica entre evolución natural y cultural.

Vico comparte el diagnóstico de insuficiencia de la justificación racional del fenómeno moral. Para Vico los autores del mundo civil actúan bajo la presión de recíprocas certezas comunes que son el resultado y, a la vez, factores causales del surgimiento de las instituciones. Como Tugendhat, reconoce que no es posible suponer que los autores de los sistemas normativos que regulan el mundo civil aceptan una fundamentación racional. Esta coincidencia se expresa en que Vico otorga un papel decisivo al mito y la retórica en la orientación de la voluntad, y Tugendhat le reconoce una función decisiva en la justificación moral a los sentimientos morales. La elocuencia pone de manifiesto el papel del lenguaje en tanto constructor de la relación mandato/obediencia en la subjetividad humana –transformación de pasiones en virtudes- en donde las instituciones racionales de la edad humana posibilitan la transformación de las pasiones de los individuos en sentimientos morales, permitiendo actuar a una presión social recíproca, apoyada en el sentido común, para tornar eficaces el sistema de normas morales.

Tugendhat reconoce las diferencias entre el modo horizontal o vertical de dicha presión, así como las diferencias entre el particularismo y el igualitarismo universalista con relación al cumplimiento de una exigencia social de simetría en la aplicación de las normas. Pero, a pesar de la pretensión de construir una perspectiva evolucionista, afirma que “la circunstancia de que, en la edad infantil, como lo ha mostrado Piaget, todas las personas pasen inevitablemente por una concepción de la moral que es, al menos en parte, autoritaria, no parece ser una explicación sufi-

cientee”<sup>31</sup>. Esta declaración hace visible que su análisis del problema no dimensiona correctamente la importancia de las secuencias temporales en el desarrollo moral, ni en el nivel individual, ni el colectivo.

El pasaje del modo vertical (autoritario) de justificación al modo horizontal (igualitarista), se organiza, para Vico, en una secuencia necesaria en el nivel individual y el histórico. Para Vico, la relación mandato/obediencia se modifica en correlación con las transformaciones históricas de las instituciones, cuyo desarrollo se despliega en dirección de un creciente igualitarismo que consolida la naturaleza humana en sentido estricto. Esta historicidad de las instituciones también implica la emergencia progresiva de la racionalidad, que depende de las instituciones racionales que se constituyen a su vez como precondiciones de su expansión. Esta concepción de la naturaleza de la subjetividad humana modifica de modo radical la concepción del problema de la justificación moral. Al respecto, señalábamos que Blasi recupera la idea de Piaget de que un desarrollo “no madurativo” que, no obstante, constituye un orden secuencial necesario y por tanto universal. Esta idea de naturaleza humana resulta ininteligible para los paradigmas vigentes en las ciencias humanas. La concepción viquiana, de un modo asimilable, presenta la idea de un despliegue histórico de instituciones políticas que permiten el despliegue de la mente, realizando y modificando a la vez la naturaleza humana en una secuencia necesaria. Las instituciones racionales de la edad moderna permiten construir los sujetos con las virtudes requeridas para el funcionamiento de los sistemas normativos. En términos evolucionistas puede decirse que el desarrollo moral del individuo y el desarrollo histórico de las instituciones exhiben el cumplimiento de la ley de las etapas correspondientes que Von Baer explicitó para el desarrollo evolutivo en general.

De ese modo, el pensamiento evolucionista de Vico responde a las dudas esgrimidas por Tugendhat sobre la prioridad de la justificación universalista-igualitarista, frente a las otras alternativas existentes: la moral universalista-igualitarista (racionalidad de los motivos subjetivos) y las instituciones racionales que posibilitan su desarrollo (justificación histórica de la racionalidad objetiva) constituyen dos aspectos complementarios del proceso de realización de la naturaleza humana. Si la racionalidad cognitiva y moral es resultado del despliegue progresivo de esa naturaleza, la presión social recíproca que orienta las acciones de los individuos dependerá del grado de desarrollo de las instituciones y el sentido común que en ellas impida la deriva del libre arbitrio hacia la incertidumbre. Queda, entonces, por explicar el significado evolutivo de ese sentido común.

## **5. El sentido común y la sabiduría evolutiva**

El sentido común es una noción clave para la interpretación de la filosofía práctica de Vico<sup>32</sup>. Desde el punto de vista filosófico resulta fundamental, para

entender la crítica que realiza Vico al pensamiento cartesiano, sin por ello caer en una posición irracionalista. Vico considera la relevancia de la certeza para la acción humana en el mundo, pero niega la identidad entre *certum* y *verum*. La verdad, por una parte, representa la inteligibilidad de un objeto que se conoce, que en el caso humano son las instituciones del mundo civil (ya que es el hombre quien las ha realizado); la certeza, en cambio, es la determinación del ánimo que permite al ingenio acumular la sabiduría poética que organiza las acciones de los autores de ese mundo civil.

En la primera edición de la *Scienza Nuova*, Vico se refiere al sentido común como una mente unitaria de las naciones que gobierna, a través del ánimo, el movimiento de los cuerpos. Este constituiría un sistema de creencias ciertas para los miembros de una comunidad. Vico afirma que la indagación filológica de la historia comparada de las naciones reconoce en cada una de ellas las siguientes certezas: “existe un dios providencial, se deben transformar las pasiones en virtudes y el alma es inmortal.” Estos tres principios del mundo civil guían las certezas de los autores que crearon las tres instituciones básicas del mundo civil: la religión, el matrimonio y la propiedad (la tierra de las sepulturas).

La articulación de la noción de sentido común viquiana en un discurso evolucionista deberá tener en cuenta dos cuestiones relevantes de los argumentos planteados hasta aquí. La primera, propuesta por Blasi, sostiene que la concepción del desarrollo de Vico puede completar la ausencia de una tematización del papel de las instituciones en el enfoque cognitivo-desarrollista de la psicología moral de Kohlberg. Al respecto, debe reconocerse que, *prima facie*, la noción de sentido común no ofrece una conexión inmediata con una psicología que se ocupa del desarrollo de una racionalidad cognitiva.

Una segunda cuestión es de carácter epistemológico-evolutivo. Refiere a la elucidación de la singularidad epistemológica implicada en la tesis del sentido común. La aceptación de que el libre arbitrio es una categoría que, en polémica de Vico con los estoicos, establece un rechazo programático del mecanicismo en la interpretación de la conducta humana se combina con el rechazo simultáneo de las tesis ontológicas del epicureísmo sobre el azar, negándolo como determinación del proceso evolutivo de la naturaleza humana. Existe, entonces, una necesidad implicada en dicho proceso que se distancia de la causalidad mecánica y del azar, cuya combinatoria constituye el soporte filosófico de la explicación de la evolución sostenida por los darwinistas<sup>33</sup>.

Para articular esta argumentación resulta adecuado un trabajo, ya tradicional, sobre el significado evolutivo de la ética humana, elaborado por el Nobel en Biología, Conrad H. Waddington, quizás el más importante de los biólogos del desarrollo del siglo XX. En *El animal ético*, Waddington propone una argumentación original respecto del problema de la singularidad humana. Para hacer patente

esa originalidad, comenzaremos por cotejar sus tesis evolucionistas con las problematizaciones de Tugendhat. De un modo similar a él, Waddington reconoce que el lenguaje proposicional, y la consecuente posibilidad de optar respecto de alternativas en función de razones, cobra importancia evolutiva cuando apreciamos la relevancia de la información no genética para el éxito del comportamiento instrumental del hombre en su adaptación al medio. Pero, mientras Tugendhat, como muchos otros autores, considera la prioridad de ese uso instrumental respecto del fenómeno moral intersubjetivo, Waddington invierte el orden explicativo. Sostiene, por el contrario, que, para que el hombre pueda constituirse como sujeto de lenguaje y construir procesos de transmisión de información paragenética (por fuera de los genes) de gran magnitud, debió transformarse en un “ser etizante”. Esto significa que la transmisión de conocimiento racional requiere la interiorización de una relación asimétrica internalizada de mandato/obediencia, que permita la transmisión sociogenética de la información a través del lenguaje de una generación a otra.

Para sostener esta tesis, Waddington complementa la propuesta de la psicología genética con la de una psicología del desarrollo de cuño psicoanalítico. En efecto: Piaget observa en sus estudios sobre el desarrollo cognitivo y moral que interactúan dos estrategias del desarrollo normativo: una heterónoma vinculada a un respeto unilateral hacia la autoridad, y una cooperativa vinculada a una dinámica de asociación creciente entre pares que dinamiza el crecimiento de la racionalidad en la consistencia de las acciones. Tanto Piaget como Kohlberg reconocen la prioridad de la etapa heterónoma que luego convive, a veces de modo conflictivo, con la racionalidad cooperativa.

Waddington sostiene que la noción piagetiana de respeto a la norma racional se enraiza en el proceso descrito por el psicoanálisis como complejo de Edipo. En efecto, los sistemas de respeto a la norma racional se enraízan en el proceso de individuación por el cual el individuo constituye su aparato psíquico descrito en la segunda tópica freudiana: ello, yo y superyó. Este último es el lugar de articulación de la relación mandato/obediencia entre las pulsiones inconscientes, la organización adaptativa del yo y la interiorización de la presión social. Es la raíz misma de los sentimientos morales de culpa e indignación identificados por Tugendhat.

En realidad el superyó y su reverso, el ideal del yo, establecen, desde el punto de vista evolutivo, el modo particular de organización de los impulsos agresivos, libidinosos y del yo, en el proceso de etización que tiene como antecedentes filogenéticos las ritualizaciones etológicas de los instintos<sup>34</sup>. Su singularidad, señala Waddington, radica en la función simbólica del lenguaje cuyo desempeño se encuentra sujeto a la función de las instituciones. Rápidamente debe aclararse que la mención de un enfoque evolutivo no pretende hipotetizar una base genética y heredable del Complejo de Edipo. Si es verdad que Freud sostuvo tesis lamarckianas sobre la heredabilidad de los caracteres adquiridos, también es cierto que la

moderna biología del desarrollo no precisa fijar genéticamente una adquisición evolutiva para tenerla por tal. Justamente, el proceso de fijación del proceso etización no es genético, sino paragenético, es decir, institucional<sup>35</sup>.

Es preciso volver aquí a Vico y los principios e instituciones básicas del sentido común de las naciones. La religión, el matrimonio y la propiedad (la tierra de las sepulturas) son, sin duda, instituciones que han sido tematizadas por el saber psicoanalítico, enfatizando el papel de los tropos retóricos en la organización de los procesos inconscientes, que dan consistencia a los ideales institucionales, incluso en el caso de las instituciones racionales como la ciencia.

En relación a la interpretación de la filosofía de las instituciones de Vico, resulta necesaria su confrontación con la antropología de las instituciones de Arnold Gehlen. Varias son las razones que justifican esta comparación: la caracterización del hombre como un ser activo, la concepción de las instituciones como el ámbito de domesticación de los instintos, una actitud crítico-pesimista respecto del cuestionamiento de las instituciones tradicionales por parte de la razón ilustrada. Karl Otto Apel, en este sentido, enfatiza la proximidad señalando que, para Gehlen, el lenguaje es la meta-institución que establece la posibilidad misma del mundo civil<sup>36</sup>, idea que sin duda puede adscribirse a Vico.

No hay duda de que además, la antropobiología de Gehlen se apoya en una articulación entre etología y psicoanálisis que tiene un suelo común con las reflexiones de Waddington. En efecto, Gehlen sostiene la tesis de la canalización de las necesidades naturales por medio de las instituciones culturales, recurriendo al concepto de la índole lingüística de la vida pulsional humana. Las nociones de troquelado y domesticación desarrolladas por la etología de Konrad Lorenz<sup>37</sup> le permiten establecer un salto de la naturaleza a la cultura, en el que la influencia desequilibrante de la técnica sobre los instintos convoca a las instituciones para jugar un papel de diques de contención de un superávit pulsional excedente. La canalización de este superávit pulsional, a través de los sistemas normativos, debido a que la conducta humana se ha liberado de sus regulaciones instintuales, determina la singular filogenia humana dentro del linaje de los antropoides. La lectura gehleniana de Freud se concentra, principalmente, en los últimos trabajos, posteriores a 1916 (*El malestar en la cultura; Sobre la guerra y la muerte*, entre otros), apoyándose en la idea antropológica de que las instituciones son un ámbito de descarga del excedente pulsional, debido a que el hombre ha devenido un ser carencial de su herencia instintual, transformándose la esfera cultural en una segunda naturaleza que suple la completud natural perdida.

Por ello, la antropobiología de Gehlen deviene una filosofía de la historia de carácter conservador, en la cual toda transformación o cuestionamiento de las instituciones se transforma en una crisis cuyo sentido no puede ser sino pesimista.

Si bien es posible tratar de aproximar a Vico a esta interpretación, en nuestra perspectiva, la postura de Gehlen puede identificarse con la “doctrina de la male-

abilidad del hombre”. Esta tesis sostiene que no hay modos de pensar y actuar específicos arraigados en la naturaleza humana que no puedan suplantarse por los efectos de las circunstancias. Para este enfoque, la naturaleza del hombre consiste, justamente, en carecer de alguna naturaleza y es, como señala Blasi, el obstáculo conceptual complementario del determinismo genético.

“El concepto de naturaleza humana que prevalece hoy en las ciencias sociales puede caracterizarse por los siguientes elementos: hay sin duda determinados rasgos relativamente fijos y comunes a todos los seres humanos. Estos se relacionan en primer lugar con las funciones biológicas pero también puede incluir unos cuantos rasgos psicológicos elementales”<sup>38</sup>.

Fuera de estos rasgos que anclarían en el genoma humano, la inteligibilidad del hombre debería recurrir a una concepción de las instituciones cuyo devenir estaría sometido a las leyes de las ciencias de la sociedad o de alguna filosofía de la historia.

Para Vico, en cambio, los principios y las instituciones del sentido común son manifestación de una naturaleza humana cuyo desarrollo se encuentra en el plan providencial, es decir, en una ley de la naturaleza que involucra las acciones de los creadores del mundo civil para su cumplimiento.

Una interpretación del freudismo más acorde con la perspectiva evolucionista de Vico es la tradición de los psicoanalistas institucionales. Merece especial atención en ese sentido la antropología psicoanalítica de Gerard Mendel, fundador del Sociopsicoanálisis<sup>39</sup>. El enfoque de Mendel propone a las instituciones como las transmisoras de aquello que el lamarckismo identificó como caracteres adquiridos por el fenotipo. Así, la edipización es un rasgo transmitido paragenéticamente durante la ontogenia: no se transmite por herencia genética sino sociogenéticamente a través de las instituciones sociales. Dicha adquisición, según Mendel, permite la interiorización de la autoridad y la construcción del conocimiento racional. Las fantasías arcaicas tematizadas por el psicoanálisis funcionan como los universales fantásticos viquianos a la hora de hacer inteligible el proceso de internalización de la autoridad. La emergencia de la racionalidad es pensada por Mendel mediante el mito de Prometeo, que proporciona inteligibilidad al mecanismo por el cual la función paterna, durante la tramitación del Complejo de Edipo, permite organizar los ideales del *yo*. Por otra parte, las tendencias pulsionales que subsisten como super-yó establecen una dinámica regresiva, fijada a la autoridad, obstaculizando las tendencias hacia una racionalidad cooperativa que impacta en el desarrollo intelectual y moral. Así, en *La descolonización del niño*<sup>40</sup>, Mendel identifica una dinámica de la fantasmática institucional que promueve la fijación del respeto unilateral y la consolidación de formas verticales de justificación moral, bloqueando el desarrollo de la cooperación racional en el trabajo, y obstaculizando la institucionalización de

formas de justificación horizontal de corte universalista-igualitarista (en los términos de Tugendhat) en las instituciones.

Waddington llama, justamente, sabiduría biológica<sup>41</sup> al conocimiento sobre la evolución humana que permite evaluar críticamente las creencias éticas con relación al significado evolutivo de los ideales que las sostienen. Si aceptamos la concepción de Vico de que la religión, las estructuras familiares y las formas de propiedad son las instituciones fundamentales de la naturaleza humana, y condición de posibilidad de sostenimiento del sentido común, la *Scienza Nuova* como forma de reflexión filosófica sobre el sentido de dichas instituciones como manifestación de la naturaleza social humana todavía puede considerarse un programa en desarrollo.

## 6. Conclusión

El recorrido realizado en este trabajo ha permitido desarrollar la idea de Augusto Blasi, según la cual la antropología de Vico presenta una alternativa a la concepción de la naturaleza humana dominante en diferentes áreas del conocimiento contemporáneo.

Nuestra argumentación se construyó sobre la hipótesis de que la necesidad teórica detectada por la investigación de Blasi intenta superar un *impasse*, heredado del pensamiento cartesiano, entre una ontología natural mecanicista y la idea de una finalidad que se despliega en un vector temporal irreversible. Sobre el segundo tópico el siglo XIX elaboró su concepción de un progreso evolutivo natural que progresivamente cedió al prestigio del mecanicismo, quedando la biología durante el siglo XX en manos de concepciones neomecanicistas que originaron la idea de una naturaleza humana reductible a la genética biológica<sup>42</sup>. De modo complementario, la tesis de la excepción humana<sup>43</sup> ha sostenido la maleabilidad absoluta de lo humano por una cultura construida sobre la matriz de las llamadas ciencias del espíritu, borrando en las Ciencias Humanas la posibilidad de construir un concepto de naturaleza humana.

Como hemos argumentado, la noción de naturaleza humana de Vico, en tanto autora de sí misma a través de la historia del mundo civil, anticipa el discurso de la biología evolucionista de Lamarck en su modo de entender al hombre y su relación con la temporalidad como ser viviente.

En segundo lugar, nuestra argumentación pone de manifiesto, realizando un contrapunto entre la antropología histórica de Vico y la antropología filosófica de E. Tugendhat, que la originalidad de Vico ilumina la naturaleza de la relación entre ética y evolución biológica, cuyos intentos de conceptualización han resultado infructuosos en el neodarwinismo contemporáneo.

En tercer lugar, la indagación del papel del sentido común en la articulación de un sujeto ético en la antropología de Vico, condujo a la clarificación de la relación de la ética y la naturaleza humana en el discurso de la *Scienza Nuova*, a tra-

vés de su interpretación, desde la biología del desarrollo, tomando como eje conceptual la noción de etización de Conrad H. Waddington.

El trayecto recorrido impone una reflexión sobre la propuesta de Ciencia de Vico, enfocándola para responder a la pregunta de Tugendhat sobre cuál sería la relevancia del saber evolutivo para la justificación ética. Para Vico, la *Scienza Nuova* es heredera de la *Sapienza* poética. Esta última es pensada como una combinación original de la praxis y la poesis aristotélica: las imágenes míticas y los universales fantásticos son la guía de los ánimos de los autores del mundo civil antes de la edad humana. La ciencia, entonces, debe entenderse también como activa, en el sentido de no identificarse con el saber de una teoría. Al respecto, debe recordarse la importancia que Vico da al principio *verum ipsum factum*, que enfatizaba que la relación de conocimiento se entablaba exclusivamente con aquellos objetos que ha creado el agente del conocer. Si los pilares de la nueva ciencia son las instituciones fundamentales del sentido común y la historia ideal eterna, es que la naturaleza de esos pilares implica al hacer humano en la efectividad de su realización. La Sabiduría de la *Scienza Nuova* procura, no solamente captar el momento de desarrollo de la naturaleza humana en que se encuentra una nación, sino también “enmendar o sanar al hombre interior” para retrasar la disolución de las instituciones en la barbarie de la reflexión. Vico alertaba entonces sobre la necesidad de profundizar el conocimiento de los principios del mundo civil que, según él, era todavía una tarea pendiente para la nueva ciencia a partir de realizar precisiones sobre las modalidades de desarrollo y el sentido de su evolución.

Este conocimiento, como la sabiduría biológica procurada por C. Waddington, apunta a evitar la disolución de la ética en el escepticismo y la sofística, tan riesgosos como el autoritarismo.

Es posible señalar investigaciones contemporáneas sobre las instituciones fundamentales del sentido común identificadas por Vico, centradas en su significado antropológico, que han procurado establecer hipótesis sobre el sujeto de la ética. Por ejemplo: las investigaciones antropológicas del propio Tugendhat sobre la religión y la mística oriental como vía para la superación de la egocentricidad humana, entendida como obstáculo para el desarrollo moral; los numerosos programas de investigación de análisis institucional entre los cuales hemos tematizado solamente los trabajos de la escuela de Sociopsicoanálisis de Gerard Mendel, aunque existen muchos otros<sup>44</sup>. Dichos trabajos procuran dar inteligibilidad a la dinámica conservadora o transformadora de las instituciones. Por otra parte es posible destacar los estudios antropológicos sobre la propiedad como relación natural y social entre los cuales pueden destacarse a título ilustrativo a Konrad Lorenz, Karl Marx y Jaques Attali<sup>45</sup>.

Esta última breve sinopsis pretende ilustrar la idea de que el conocimiento de las instituciones básicas del *sentido común*, identificadas por Vico, son todavía una tarea pendiente para el programa de una Sabiduría Evolutiva, y su búsqueda de

definir una naturaleza humana. Inspirándonos en el filósofo napolitano podríamos decir que, mientras siga pendiente esa tarea, las “ciencias del hombre” transitarán por los desfiladeros de la barbarie de la reflexión.

**Cuadros**

<b>i</b>	<p><b>Cuadro comparativo I</b></p> <table style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <tr> <td style="width: 50%; border-right: 1px solid black; padding: 5px;"> <p><u>Etapas del Desarrollo Moral en Kohlberg</u></p> <p>1. a Etapa de Nivel Preconvencional Etapa 1: Orientación por obediencia y castigo. Etapa 2: Orientación instrumental relativista.</p> <p>2. a. Etapa de Nivel Convencional Etapa 3: Orientación a la concordancia interpersonal. Etapa 4: Orientación a la autoridad (ley y orden).</p> <p>3.a Etapa de Nivel Postconvencional. Etapa 5: Soci contractualista. Etapa 6: Orientación hacia principios éticos universales.</p> </td> <td style="width: 50%; padding: 5px;"> <p><u>Etapas de la Naturaleza Humana en Vico</u></p> <p>1. b. Naturaleza poética</p> <p>2.b Naturaleza heroica</p> <p>3.b. Naturaleza humana.</p> </td> </tr> </table>	<p><u>Etapas del Desarrollo Moral en Kohlberg</u></p> <p>1. a Etapa de Nivel Preconvencional Etapa 1: Orientación por obediencia y castigo. Etapa 2: Orientación instrumental relativista.</p> <p>2. a. Etapa de Nivel Convencional Etapa 3: Orientación a la concordancia interpersonal. Etapa 4: Orientación a la autoridad (ley y orden).</p> <p>3.a Etapa de Nivel Postconvencional. Etapa 5: Soci contractualista. Etapa 6: Orientación hacia principios éticos universales.</p>	<p><u>Etapas de la Naturaleza Humana en Vico</u></p> <p>1. b. Naturaleza poética</p> <p>2.b Naturaleza heroica</p> <p>3.b. Naturaleza humana.</p>
<p><u>Etapas del Desarrollo Moral en Kohlberg</u></p> <p>1. a Etapa de Nivel Preconvencional Etapa 1: Orientación por obediencia y castigo. Etapa 2: Orientación instrumental relativista.</p> <p>2. a. Etapa de Nivel Convencional Etapa 3: Orientación a la concordancia interpersonal. Etapa 4: Orientación a la autoridad (ley y orden).</p> <p>3.a Etapa de Nivel Postconvencional. Etapa 5: Soci contractualista. Etapa 6: Orientación hacia principios éticos universales.</p>	<p><u>Etapas de la Naturaleza Humana en Vico</u></p> <p>1. b. Naturaleza poética</p> <p>2.b Naturaleza heroica</p> <p>3.b. Naturaleza humana.</p>		

<b>ii</b>	<table style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <tr> <td style="width: 50%; border-right: 1px solid black; padding: 5px;"> <p><b>Cuadro comparativo II</b></p> <p><u>Kohlberg</u></p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. La moralidad no es innata sino que se desarrolla en etapas sucesivas</li> <li>2. Cada etapa posee una estructura consistente de pensamiento; que no puede comprenderse desde las otras etapas.</li> <li>3. Las etapas direccionan una diferenciación creciente de los criterios morales y no morales, posibilitando una integración interna que define un proceso de moralización creciente.</li> <li>4. Las etapas guardan entre sí una relación jerárquica que integran los elementos de etapas anteriores, sin procesos saltatorios ni regresiones.</li> <li>5. Cada etapa se orienta hacia una etapa madura final que da significado al proceso.</li> <li>6. Esta secuencia es universal, en el sentido de que, con independencia, de la circunstancia tiene un mismo orden y una misma finalidad.</li> <li>7. La Universalidad está determinada genéticamente ni es transmisión cultural valores.</li> <li>8. Cada etapa involucra una recapitulación individual basada en las experiencias fundamentales e institucionales compartidas que dan lugar a la construcción de las estructuras de un sistema moral.</li> <li>9. El desarrollo moral se apoya en la creciente coherencia de estructuras de carácter cognoscitivo.</li> </ol> </td> <td style="width: 50%; padding: 5px;"> <p><u>Vico</u></p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. La naturaleza humana se desarrolla en un proceso histórico que distingue edades diferentes.</li> <li>2. Cada edad se compone de características internamente consistentes; no admiten una proyección del entendimiento desde otras etapas.</li> <li>3. Las edades muestran una vección hacia una humanización creciente que se completa en la última etapa.</li> <li>4. Hay una secuencia en que cada edad es materia de realización para la siguiente definiendo una jerarquía, en la que los individuos no pueden funcionar con las características de la etapa anterior.</li> <li>5. Cada edad es providencial ya que representa un momento del desarrollo de la naturaleza humana.</li> <li>6. La secuencia de edades es universal ya que forma parte de una historia ideal eterna necesaria en cualquier mundo posible.</li> <li>7. Dicha universalidad no se explica por un cuerpo de conocimiento común o un origen histórico común.</li> <li>8. La universalidad de la historia se explica por el encuentro de albedrío humano individual con el sentido común, las instituciones históricas determinadas por la providencia.</li> <li>9. Las capacidades cognoscitivas del hombre, diferentes en las edades sucesivas, son determinantes de la naturaleza de cada edad.</li> </ol> </td> </tr> </table>	<p><b>Cuadro comparativo II</b></p> <p><u>Kohlberg</u></p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. La moralidad no es innata sino que se desarrolla en etapas sucesivas</li> <li>2. Cada etapa posee una estructura consistente de pensamiento; que no puede comprenderse desde las otras etapas.</li> <li>3. Las etapas direccionan una diferenciación creciente de los criterios morales y no morales, posibilitando una integración interna que define un proceso de moralización creciente.</li> <li>4. Las etapas guardan entre sí una relación jerárquica que integran los elementos de etapas anteriores, sin procesos saltatorios ni regresiones.</li> <li>5. Cada etapa se orienta hacia una etapa madura final que da significado al proceso.</li> <li>6. Esta secuencia es universal, en el sentido de que, con independencia, de la circunstancia tiene un mismo orden y una misma finalidad.</li> <li>7. La Universalidad está determinada genéticamente ni es transmisión cultural valores.</li> <li>8. Cada etapa involucra una recapitulación individual basada en las experiencias fundamentales e institucionales compartidas que dan lugar a la construcción de las estructuras de un sistema moral.</li> <li>9. El desarrollo moral se apoya en la creciente coherencia de estructuras de carácter cognoscitivo.</li> </ol>	<p><u>Vico</u></p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. La naturaleza humana se desarrolla en un proceso histórico que distingue edades diferentes.</li> <li>2. Cada edad se compone de características internamente consistentes; no admiten una proyección del entendimiento desde otras etapas.</li> <li>3. Las edades muestran una vección hacia una humanización creciente que se completa en la última etapa.</li> <li>4. Hay una secuencia en que cada edad es materia de realización para la siguiente definiendo una jerarquía, en la que los individuos no pueden funcionar con las características de la etapa anterior.</li> <li>5. Cada edad es providencial ya que representa un momento del desarrollo de la naturaleza humana.</li> <li>6. La secuencia de edades es universal ya que forma parte de una historia ideal eterna necesaria en cualquier mundo posible.</li> <li>7. Dicha universalidad no se explica por un cuerpo de conocimiento común o un origen histórico común.</li> <li>8. La universalidad de la historia se explica por el encuentro de albedrío humano individual con el sentido común, las instituciones históricas determinadas por la providencia.</li> <li>9. Las capacidades cognoscitivas del hombre, diferentes en las edades sucesivas, son determinantes de la naturaleza de cada edad.</li> </ol>
<p><b>Cuadro comparativo II</b></p> <p><u>Kohlberg</u></p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. La moralidad no es innata sino que se desarrolla en etapas sucesivas</li> <li>2. Cada etapa posee una estructura consistente de pensamiento; que no puede comprenderse desde las otras etapas.</li> <li>3. Las etapas direccionan una diferenciación creciente de los criterios morales y no morales, posibilitando una integración interna que define un proceso de moralización creciente.</li> <li>4. Las etapas guardan entre sí una relación jerárquica que integran los elementos de etapas anteriores, sin procesos saltatorios ni regresiones.</li> <li>5. Cada etapa se orienta hacia una etapa madura final que da significado al proceso.</li> <li>6. Esta secuencia es universal, en el sentido de que, con independencia, de la circunstancia tiene un mismo orden y una misma finalidad.</li> <li>7. La Universalidad está determinada genéticamente ni es transmisión cultural valores.</li> <li>8. Cada etapa involucra una recapitulación individual basada en las experiencias fundamentales e institucionales compartidas que dan lugar a la construcción de las estructuras de un sistema moral.</li> <li>9. El desarrollo moral se apoya en la creciente coherencia de estructuras de carácter cognoscitivo.</li> </ol>	<p><u>Vico</u></p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. La naturaleza humana se desarrolla en un proceso histórico que distingue edades diferentes.</li> <li>2. Cada edad se compone de características internamente consistentes; no admiten una proyección del entendimiento desde otras etapas.</li> <li>3. Las edades muestran una vección hacia una humanización creciente que se completa en la última etapa.</li> <li>4. Hay una secuencia en que cada edad es materia de realización para la siguiente definiendo una jerarquía, en la que los individuos no pueden funcionar con las características de la etapa anterior.</li> <li>5. Cada edad es providencial ya que representa un momento del desarrollo de la naturaleza humana.</li> <li>6. La secuencia de edades es universal ya que forma parte de una historia ideal eterna necesaria en cualquier mundo posible.</li> <li>7. Dicha universalidad no se explica por un cuerpo de conocimiento común o un origen histórico común.</li> <li>8. La universalidad de la historia se explica por el encuentro de albedrío humano individual con el sentido común, las instituciones históricas determinadas por la providencia.</li> <li>9. Las capacidades cognoscitivas del hombre, diferentes en las edades sucesivas, son determinantes de la naturaleza de cada edad.</li> </ol>		

**Notas**

1. BLASI, A., “Vico, la Psicología desarrollista y la naturaleza humana”, en Tagliacozzo, G.; Mooney, M.; Verene, D.Ph. (eds.): *Vico y el pensamiento contemporáneo*, F.C.E, México, 1987.
2. PIAGET, J., *El juicio moral en el niño*, Martínez Roca, Barcelona, 1984.
3. PIAGET, J., *Biología y Conocimiento*, trad. F. González Aramburu, Siglo XXI, México, 1985.
4. Esta interpretación ha sido elaborada en mi trabajo *El darwinismo como ciencia moral*, Tesis de Licenciatura, Universidad de Buenos Aires, 1998.

5. BERLIN, I., "Vico y su concepto del conocimiento", en *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas.*, F.C.E, México, 1992, pp. 178-187.
6. DAMIANI, A.M., *Domesticar a los gigantes. Sentido y praxis en Vico*, UNR, Rosario, 2005, p. 19.
7. *Op. cit.*, p. 61.
8. HARRIS, M., *Historia de la teoría antropológica*, Siglo XXI, México, 1990.
9. CASSIRER, E., *op. cit.*, p. 87.
10. DAMIANI, A.M., *op. cit.*, p. 34.
11. DAMIANI, A.M., "El nuevo animal político", *Deus Moralis*, n° 1, 2002, pp. 226-288.
12. DAMIANI, A.M., *Domesticar a los gigantes*, cit., pp. 292-293.
13. GONZALEZ RECIO, J.L., *Teorías de la vida*, Ed. Síntesis, Madrid, 2004, pp 63.
14. DAMIANI, A.M., *Domesticar a los gigantes*, cit., cap. 1.5.
15. PIOVANI, P. "Vico sin Hegel", en *Introducción al pensamiento de Vico*, Ediciones UCV, Caracas, 1987.
16. VICO, G.B., *Liber metaphysicus en: Liber Metaphysicus. Risposte*, Whilhelm Fink Verlag, Munich, pp. 22-150. (Consultamos la traducción de Jacinto Cuccaro: *Sabiduría primitiva de los Italianos*, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1939). [N.E.- Existe una edición más reciente y asequible en: G. VICO, *Oraciones inaugurales & La antiqüísima sabiduría de los italianos*, ed., trad. del latín y n. de F.J. Navarro Gómez, Anthropos, Barcelona, 2002].
17. DAMIANI, A.M., *Domesticar a los gigantes*, cit., pp. 19-32.
18. JORDANOVA, L.K., *Lamarck*, F.C.E., México, 1990.
19. *Ibid.*, pp. 105-120.
20. BATESON, G., *Espíritu y Naturaleza*, Amorrortu, Buenos Aires, 1997.
21. FOUCAULT, M., *Las Palabras y las cosas*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1984, p. 286.
22. WHITE, H., "The tropics of History: The Deep Structure of the New Science", en GIORGIO TAGLIACCOZZO & DONALD PHILLIP VERENE (EDS), *Giambattista Vico's Science of Humanity*, The John Hopkins University Press, Baltimore-Londres, pp 65-85.
23. Dice Piovani: "Mas acá del providencialismo neorracionalista, Vico, como Leibniz, tiene la posibilidad de conservar en su historia zonas de investigación reservadas al análisis de las actividades individuales observadas en sí mismas. Precisamente debido a ese límite, Vico, como Leibniz o mejor que Leibniz, gracias a la filología, logra vislumbrar el conocimiento histórico como conocimiento histórico individualizador" (P. PIOVANI, *op. cit.*, pp. 105-106).
24. Ver PAUL NELSON, "The Role of Theology in Current Evolutionary Reasoning", *Biology and Philosophy*, 11 (1996), pp. 493-517. ALEXANDER, R., *Darwinismo y asuntos humanos*, Salvat, Barcelona, 1987.
25. TUGENDHAT, E., "La moral en perspectiva evolucionista", en *Problemas*, Gedisa, Barcelona, 2002.
26. DAWKINS, R., *El gen egoísta*, Salvat, Barcelona, 1986.
27. ALEXANDER, R., *Darwinismo y asuntos humanos*, citado.
28. TUGENDHAT, E., "La moral en perspectiva evolucionista", en *Problemas*, cit., p 144.
29. *Ibid.*, p. 150.
30. *Ibid.*, p. 158.
31. *Ibid.*, p. 152
32. SCHAEFFER, J.D., *Sensus Communis. Vico, Rhetoric, and the Limits of Relativism*, Duke University Press, Durham-Londres, 1990.
33. El ejemplo clásico de esta filosofía biológica lo proporciona *El azar y la necesidad*, de Jaques Monod, pero hay muchos otros. La interpretación causal que explica la evolución por líneas deterministas de ajuste mecánico de los organismos al entorno y variancia al azar de la base genética constituye el modelo estándar de la genética de poblaciones, que se ha transformado en la disciplina central de la llamada teoría sintética de la evolución.
34. LORENZ, K., *Fundamentos de Etología*, Paidós, Barcelona, 1986.
35. Sobre un concepto de evolución centrado en el fenotipo ontogénico y no en el genotipo puede consultarse los trabajos sobre la evolución de las especies por deriva natural del biólogo contemporáneo Humberto Maturana. MATURANA H., *La realidad ¿objetiva o construida? Fundamentos biológicos de la realidad*, tomo I, Anthropos, Santiago de Chile, 1995.
36. APEL, K.O., "La filosofía de las instituciones de Arnold Gehlen y la metainstitución del Lenguaje", en *La Transformación de la Filosofía*, Taurus, Madrid, 1985.
37. LORENZ, K., *op. cit.*, pp 299-307.
38. BLASI, A., *op. cit.*

39. MENDEL, G., *La rebelión contra el padre*, Bailen 18, Barcelona, 1971.
40. MENDEL, G., *La descolonización del niño*, Ariel, Barcelona, 1974.
41. WADDINGTON, C., *El animal ético*, EUDEBA, Buenos Aires, 1963.
42. PÉREZ HERRANZ, F.M., *ARTHRA HE PEPHYKEN. Las articulaciones naturales de la Filosofía*, Publicaciones de la Universidad de Alicante, Valencia, 1998, pp. 187-190.
43. SCHAEFFER, J.-M., *El fin de la excepción humana*, F.C.E., Buenos Aires, 2009.
44. Entre otros muchos trabajos merecen destacarse CORNELIUS CATORIADIS, *L'institution imaginaire de la Societé*, Éditions du seuil, París, 1975 y RENÉ LOREAU, *L'état-inconscient*, Les Éditions de Minuit, París, 1978.
45. ATTALI, J., *Historia de la Propiedad Privada*, Planeta, Barcelona, 1989. Este brillante ensayo establece una perspectiva singular de la génesis de las diferentes formas de propiedad en los diferentes períodos históricos con relación al problema de la muerte y la experiencia de la finitud.

\* \* \*



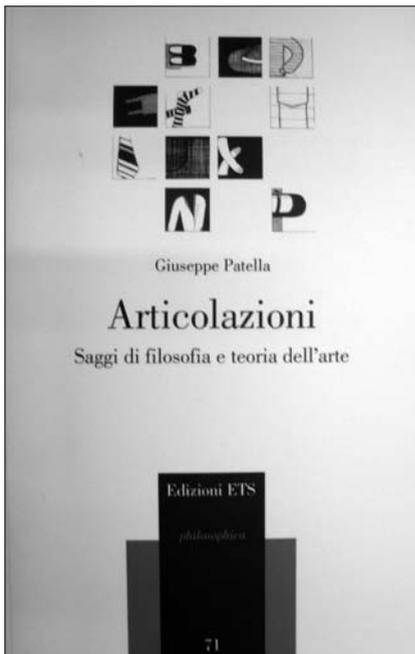


## Interculturalità

Giuseppe Cacciatore Giuseppe D'Anna

Tra etica e politica

Carocci



## Cómo hacer filosofía con palabras

A propósito del desencuentro entre Searle y Derrida

Jesús Navarro Reyes



la ciencia fue; siquiera por un instante, absoluto y desbordada  
 osó. El fin parecía haber dejado atrás el oscurantismo metafísico  
 a se abría un nuevo mundo. El Círculo de Viena, el  
 ar todo el saber con una experimentación  
 s, según un riguroso  
 e ir demostrando pro  
 adual e irreversible que constituía de la ignorancia de los antiguos  
 mente el mundo. Hay un delicioso texto, otro de los múltiples de  
 tre filósofos de tendencia analítica y continental –aunque por a  
 s su autor fuera propiamente continental por su ubicación– en el  
 armap. adalid de este positivismo lógico, se atreve a denunciar la  
 titido de la obra de Martin Heidegger, tildándolo de metafísico

FILOSOFIA