

NUEVOS APORTES (históricos y filosóficos) PARA LA FORTUNA DE VICO EN EL SIGLO XIX ESPAÑOL (Fermín Gonzalo Morón, Ceferino González, Manuel Durán y Bas)

Jose M. Sevilla



En su anterior estudio sobre la recepción de Vico en el s. XIX español, el autor analizó los casos de importantes intelectuales como Juan Donoso, Jaime Luciano Balmes, Juan Valera, Marcelino Menéndez Pelayo, Alfredo Adolfo Camus y Nicolás Serrano. Con ello se cumplió parte del plan de desmontar la tesis frecuentemente aceptada de una «ausencia» de Vico en España. Este plan se viene a desarrollar ahora con una nueva aportación investigadora en la que el autor muestra y analiza tres importantes casos más de recepción viquiana: la del ecléctico historiador Fermín Gonzalo Morón, la del renovador neoescolástico Ceferino González, y la del fundador de la escuela jurídica catalana Manuel Durán y Bas. Con ellos el autor confirma su tesis de que Vico es apreciado, tanto desde la recepción positiva como desde la crítica, como un pensador moderno y heterodoxo de considerable valía.

In his former paper on Vico's reception during the XIX century in Spain, the author reviewed such significant intellectuals as Juan Donoso, Jaime Luciano Balmes, Juan Valera, Marcelino Menéndez Pelayo, Alfredo Adolfo Camus and Nicolás Serrano. In so doing, the task of dislodging the thesis so frequently held that there is a Vico's «absence» in Spain was partially accomplished. This task is taken up again in a recent investigation where the author analyzes and assesses three further important cases related with the Spanish Vichian reception: that of eclectic historian Fermín Gonzalo Morón, the neo-scholastic Ceferino González and finally the Catalan legal school founder Manuel Durán y Bas. With those examples the author aims to validate his claim that Vico was indeed acknowledged both as a modern and heterodox thinker by the positive as well as by the critical reception.

*«La concepción de Vico es el más alto homenaje
prestado a la razón» (Fermín Gonzalo Morón)*

Prefacio

En nuestros anteriores estudios dedicados a la apertura de vías que nos desvelen la *fortuna* de Vico en la cultura española, hemos expresado que no tiene sentido afirmar, como han sostenido p.e. Ciríaco Morón Arroyo y Paolo Cherchi, la idea de una ausencia casi total de Vico

en la cultura española. Esta tesis creemos que hemos contribuido a diluirla en nuestros estudios sobre *Giambattista Vico en la cultura española*, donde se ha seguido historiográficamente un rastro desde 1735 hasta nuestros días, estableciendo una base estructural historiográfica sobre la que sea posible acrecentar con nuevas investigaciones unas mayores aportaciones de descubrimientos sobre la presencia viquiana en nuestra cultura.¹

Esta labor historiográfica no sólo resulta descriptiva, sino también crítica. Nos faculta para mostrar, p.e., como hemos tenido ocasión en una reciente ponencia nuestra sobre la recepción viquiana en el siglo XIX², cómo la recepción decimonónica española de Vico nos permite, en una relectura discriminatoria y diferencial, realizada al modo negativo cuando la recepción es crítica, ver *reflectada* en todos estos tratamientos una imagen *moderna* de Vico. Se considera para ello que tal *modernidad* es apreciable en la *reflectación* propiciada por sus receptores y no en el hecho de la misma recepción directa o en el tratamiento concreto que en cada caso se preste.

Hemos destacado también en nuestros precedentes estudios, antes referidos, que en siglo XIX español Vico resulta atendido por destacados autores de la época, como p.e.: el joven doctrinario y ecléctico Juan Donoso Cortés, el filósofo y apologista católico Jaime Luciano Balmes, el literato, pensador liberal y reformista Juan Valera, el polígrafo Marcelino Menéndez Pelayo, el crítico Alfredo Adolfo Camús, o el apologeta Nicolás M. Serrano.

Junto a ellos hay que añadir nuevos nombres de relevantes personajes en el ámbito intelectual de nuestro siglo: los del historiador Fermín Gonzalo Morón, del restaurador neoescolástico Ceferino González y Díaz Tuñón, y del conocido representante de la escuela jurídica catalana Manuel Durán y Bas. Las recepciones viquianas de estos últimos son objeto de nuestra principal atención en este artículo, como una nueva aportación más a la *fortuna* de Vico en este movido siglo de las revoluciones, en general, y de la cultura hispana en particular.

Conviene tener presente también, en nuestra lectura diferencial y crítica, algo que ya hubimos afirmado previamente: que la atención a Vico viene prestada primordialmente por pensadores católicos, que cuando no lo son de militancia ideológica, al menos están insertos en su base de tradición. Este hecho resulta significativo porque en ellos aparece el napolitano, bien reafirmado o bien criticado, inversamente asumido en la línea de «il Vico dei razionalisti» (como describiera Croce sobre Italia) del «audaz y herético descubridor de la *Scienza nuova*, y por ello filósofo europeo a colocar en compañía de Descartes y Spinoza, de Kant y de Hegel»; en vez de hallarse recogido como metafísico, platónico y tradicionalista en la contrapuesta tendencia de «il Vico dei cattolici liberali»³. Es decir, que es la imagen del *Vico de los racionalistas* la que prima reflectada en la recepción católica decimonónica hispana, igualmente cuando se le acepta como cuando se le rechaza; y que, como apuntara en su demanda conclusiva Giuseppe Martano⁴, en cada una de esas recepciones es posible realizar una lectura en clave de debate entre tradición y progreso. Así, p.e., en la transición donosiana del liberalismo y eclecticismo filosófico, e incluso de cierto moderantismo progresista, de su juventud hasta el tradicionalismo exacerbado de su madurez; o en la denotada admiración y a la vez temor que el «profundo» pensamiento de Vico despierta en el aperturista Balmes, moviéndose a dos aguas entre el fundamentalismo tomista y las nuevas corrientes de pensamiento; o en la reconciliadora y

«estética» actitud militante de Valera entre liberalismo y catolicismo, entre tradición y progreso; o en la detallada exposición de las tesis de la *Scienza Nuova* que, emparejándola con las principales tendencias modernas de la filosofía de la historia, realizan el restaurador neoescolástico González, que fuera Cardenal de Toledo, y también su seguidor Serrano en sus intentos por denostarla e invalidar los principios de ésta frente a una reivindicación católica de la historia; o en la asunción historicista que hace Manuel Durán y Bas de la obra de Vico en la filosofía jurídica de impulso ideológico en Cataluña, frente al formalismo individualista y racionalista. Junto a estos aspectos debería de considerarse también que la fuente más importante en la divulgación viquiana parece haber sido la «vía Michelet»; es decir, un vehículo «laico», liberal y romántico, que a través de la dominación cultural francesa penetra en la resistente y defensiva línea católica del pensamiento español. Este hecho referido a la divulgación «afrancesada» de Vico no debe resultar extraño, habida cuenta de la influencia cultural gala en España desde la segunda mitad del s. XVIII y la evolución ideológica fermento del liberalismo. En tal sentido, resulta reseñable también la proliferación del eclecticismo (cousiniano) y del espiritualismo francés y la consideración de que incluso buena parte de la entrada de Hegel en España en la mitad del siglo se debe por ejemplo a la vía Proudhon y a la vía Cousin⁵. Otro aspecto que tiene que ver con la polarización del tratamiento de Vico en las vertientes católica y liberal, se comprende mejor al apreciar que los progresistas españoles y, posteriormente, los demócratas, están más vinculados al pensamiento alemán, fundamentalmente a Krause; y, en los seguidores del *racionalismo armónico* del sistema krausista importado de Alemania por Julián Sáenz del Río e institucionalizado a mitad de siglo en España para llenar el hueco de una filosofía orgánica, no parece en principio apreciarse -al menos, hasta donde hemos indagado por ahora- una especial atención prestada a Vico, salvo alguna excepcional referencia que nos permite albergar esperanzas para futuras investigaciones. Así, por ejemplo, Gumersindo de Azcárate y Menéndez, en su *Concepto de sociología* (1891), planteando los precedentes que llevan a la independencia de la sociología como ciencia, señala: «En primer lugar, el cultivo de la Filosofía de la Historia, la que, con razón, llamó Vico *Ciencia nueva*». O el krausista catedrático de metafísica de la Universidad de Sevilla, José de Castro y de Castro, quien en breve referencia en su *Resumen de Historia de la Filosofía* (1891), señala a Vico como «fundador de la filosofía de la historia» y destaca que «es un pensador importantísimo para conocer el desenvolvimiento de la moderna filosofía italiana». Castro apunta que la teoría metafísica de Vico, de inspiración platónica, «recuerda la monadología leibniziana» y que Vico advirtió que al «criterio personal cartesiano» debía unirse el criterio «histórico social». En un brevísimo resumen a pie de página, se refieren también los *cuatro autores* de Vico, su «obra maestra» -con indicación de las tres fechas de ediciones-, y que Michelet la tradujo al francés. Ambos ejemplos⁶, aunque denotan más bien un cierto desconocimiento del napolitano⁷, apoyan sin embargo la imagen de una modernidad de Vico también en el ámbito más progresista. No obstante, como hemos reiterado en éste y otros foros, planteamos desde aquí un necesario programa de indagación historiográfica a fondo -dificultado por la falta de un cuadro de referencia y una historia de la evolución ideológica de las principales corrientes y tendencias decimonónicas españolas- que tal vez pueda desvelarnos, con seguridad, algunas recepciones más hasta ahora desapercibidas.

1. El clima de recepción: tradición y modernidad

Un punto de partida podría ser apreciar que en el siglo XIX español hay dos lenguajes, producto de la escisión marcada por el espíritu confrontador de esa época: el *lenguaje del católico (la tradición)* y el *lenguaje de la modernidad (la innovación)*. Y si bien, sociológicamente se mantiene la inspiración cristiana de todas las realidades culturales, mientras que el espíritu de la modernidad resulta crítico para la tradicional influencia católica, resulta sin embargo constatable que constituyen evidentes aspectos diferenciales, principalmente en la vida intelectual y en la política.

Sin duda alguna, de las imágenes que seguramente destacan más la reflectación de la modernidad de Vico, la principal se encuentre en la recepción de José Donoso Cortés, quizás la más ilustrativa no sólo para desvelarnos esa imagen de Vico, sino también para comprender de manera más precisa la mutación radical que se produce en la mentalidad del Marqués de Valdegamas en torno a 1848, como algo más que una simple «conversión» religiosa. En su caso concreto, y como elementos de una misma diada que Donoso observa en su análisis de las revoluciones y articula como instrumentos hermenéuticos de la propia historia (teología-política), su conversión religiosa es también una conversión *política* que hay que enmarcar en su contexto histórico; a tenor de la existencia de «dos» Donoso Cortés claramente diferentes en relación con la paradigmática fecha: el joven iluminista y el maduro iluminado⁸. De Donoso nos ocupamos en su momento doblemente⁹, por lo que no hay ahora lugar para detenernos en su ya expuesta y conocida recepción viquiana; pero, considerando las apreciaciones esgrimidas más arriba, habremos de dedicarle un próximo estudio en profundidad, con la clave de lectura que hemos anunciado¹⁰.

El caso de Jaime Luciano Balmes, igualmente tratado en su momento, también es, aunque por otros motivos, representativo. En este caso serviría para mostrar la polarización entre Vico y las corrientes tomistas. Si del polemista extremeño podría decirse que, por su tradición cultural, no participó en la restauración escolástica propia de sus contemporáneos apologistas católicos; aunque por diversos motivos, también podría decirse lo mismo del metafísico y teólogo catalán, a pesar de que se le suela ligar al inicio de esa restauración, desplegada por la década de los 50 sobre todo con la traducción de neoescolásticos italianos. El tradicionalismo fue bastante efímero en España, dejando paso en la vertiente católica a la restauración escolástica, principalmente potenciada con las referidas traducciones (donde aparecen antiguos discípulos y editores de Donoso, como Gabino Tejado que tradujo a Prisco y junto con Ortí y Lara a Taparelli, o el mismo Ortí y Lara que tradujo a Sanseverino), y los opúsculos del antikrausista Ortí y Lara y del dominico Ceferino González¹¹. No debe llamarse -dice Menéndez Pelayo- «filósofo tomista a Balmes sino con ciertas atenuaciones», propiciadas por la elasticidad de un pensamiento curioso que no quiere renunciar a la severidad de la razón y a la rigurosidad del método. Aunque estima profundamente a Sto. Tomás, «nunca se adhirió a ninguna escuela» e incluso «se aparta del tomismo en cuestiones de importancia»¹². Conforme expusimos en nuestro anterior trabajo, Balmes, con su «eclecticismo» instrumental, coincide con el «primer» Donoso en la admiración hacia Vico. Y también coincide en su distanciamiento. Pero, mientras Donoso se apartó de Vico por una transformación radical en su perspectiva

intelectual y vital (y por ende también política), Balmes lo hace en cambio por discrepancias de esencia metafísica. Porque como católico «coherente» -que así lo llamara Croce- disiente en cuestiones de fondo que afectan a la propia arquitectura de su sistema filosófico, que si bien «en los pormenores ostenta tolerancia» en su espina dorsal -se dice contraviniendo la opinión anterior de Menéndez Pelayo- sí es tomista¹³. Sea al modo del santanderino o del napolitano, aunque se deduce más bien que lo es por el segundo, la respetuosa crítica balmesiana hacia el sistema gnoseológico viquiano nos muestra que el problema radica en no poder coligar a Vico con Tomás de Aquino, máxime cuando, penetrando en el criterio, Balmes deriva del ámbito gnoseológico al teológico. Pero es apreciable que, a diferencia de militantes restauradores neoescolásticos como el Cardenal Ceferino González o su acólito Nicolás Serrano, no hay acritud en la crítica balmesiana, ni ensañamiento dogmático. Más bien nos ofrece la imagen de un lamento ante la incapacidad para hacer coexistir la genialidad del sistema viquiano con su propia doctrina, como así parece ser que deseara; ya que, aunque lo reconoce aceptable en el ámbito de las verdades ideales, le achaca en cambio «haber exagerado el valor de su criterio» *verum-factum*, pues el mundo real quedaría «desconocido para siempre», de modo que el criterio viquiano arribaría, según Balmes, al escepticismo¹⁴. Balmes, que con buena intención no deja de reconocer el «mérito» de Vico y la dignidad -según se expresa- de haber «emitido una idea muy luminosa sobre la causa de la mayor certeza de las ciencias puras ideales»¹⁵, no llega sin embargo a captar el valor *real* del principio *verum-factum*, la flexibilidad con que se extiende en la *Ciencia Nueva* al mundo humano, suspendiendo el conocimiento verdadero del mundo de la naturaleza. En este sentido, el filósofo catalán, que al parecer conocía la existencia de la *Scienza nuova* aunque no la cite¹⁶, podía haber percibido mejor el valor que Vico otorga a «lo cierto» (que Balmes entiende como certeza en su sentido usual y no como el *certum* viquiano) y así haber comprendido plenamente el sentido de lo que a buen seguro sabía que afirmara Vico: «¿Qué admite el filósofo napolitano?»: «El conocimiento por el espíritu, de la obra misma del espíritu»; lo cual «también lo admiten los escépticos», apostilla no sin razón¹⁷. Se hubiera comprendido entonces cómo la *Ciencia Nueva* llegó en gran medida como respuesta a la crisis escéptica, y cómo Vico asumiendo la premisa del escepticismo logró poner fin a la crisis escéptica de la única manera posible: desde dentro¹⁸. Balmes había sido intuitivo pero no perspicaz. Acertó en su juicio porque Vico, en realidad, había aceptado la tesis escéptica, distinguiendo entre *coscienza*, que es capaz de *il certo*, y *scienza*, que tiene como objeto *il vero*. Y como los escépticos (p.e. Francisco Sánchez), reserva la *scienza* del mundo natural a Dios. Como ha dicho José Faur: «La originalidad de Vico está en su estrategia»: concibiendo una real imposibilidad de lograr un conocimiento absoluto del mundo de la naturaleza, «consiguió transformar el mundo de las naciones y de las instituciones hechas por el hombre en el único objeto real de la ciencia humana»¹⁹. Balmes no podía -porque la desconocía- o no quiso -porque la intuyó- apreciar esa estrategia posterior de rendirse al mundo de la naturaleza para alejarse al mundo hecho por el hombre, asegurando así un ámbito de verdadero conocimiento.

La imagen que se refleja en la recepción balmesiana de Vico, como ya se analizara y hemos indicado antes, es pues la de «un pensador profundo» (tres veces lo califica así) al que el apologista español respeta y teme, y al que no logra hacer su aliado porque encuentra en su sistema un opositor a Tomás de Aquino²⁰. Es además una filosofía que elevada a las alturas de

las «delicadas» cuestiones teológicas resulta cuanto menos heterodoxa; y que, además, termina arropada de escepticismo. Profundo, no tomista y escéptico: esta es la figuración de su *modernidad divergente* apreciable en la recepción balmesiana. A ella habría que ligar la otra simbolización de esta modernidad viquiana, que cabe apreciar en el bifronte Donoso: por un lado el joven iluminista nos muestra al fundador de la «más moderna» de las disciplinas decimonónicas, es decir la «Filosofía de la Historia», y al «reformador de los estudios históricos»; Vico como el camino que permite la convergencia entre ilustración y romanticismo, entre historia de la razón y razón de la historia; y por otro lado, se nos muestra el Vico que es repudiado por el maduro iluminado, considerándolo un filósofo moderno nada conforme a la tradición teológico-histórica.

Pero el Siglo Diecinueve español no sólo refleja a Vico en estos dos autores, aunque ya sería notable incluso si así fuera únicamente, pues habría tenido su recepción en los dos escollos intelectuales más reconocidos en la época. Sin embargo el espectro viquiano es más amplio.

2. «¿Pero cómo ha sido hasta el día escrita la historia?». Fermín Gonzalo Morón.

Durante este siglo también pueden hallarse imágenes de la modernidad de Vico reflectadas en otros momentos de atención, no por muy extensos menos relevantes. Algunos los tratamos en su día, como son los casos de Marcelino Menéndez Pelayo y también de Alfredo Adolfo Camus y de Juan Valera²¹. Otros los alumbraremos ahora por primera vez: tal es el caso del historiador Fermín Gonzalo Morón y su *Curso de Historia de la civilización de España* (1841)²², obra que al comienzo de su publicación fue objeto de una reseña crítica por Donoso publicada en 1843²³.

En las lecciones impartidas entre los años 1840 y 1841, en el Liceo de Valencia y en el Ateneo de Madrid, sobre el *Curso de Historia de la civilización de España* por el profesor de historia Fermín Gonzalo Morón, en el rastreo realizado por el autor para concienciarse del estado de las ciencias históricas («¿Pero como ha sido hasta el día escrita la historia?»), Vico aparece entre los destacados historiadores modernos, junto a Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Robertson, Gibbon, Hegel, Niebuhr, Savigny y Guizot. Gonzalo Morón destaca cómo en el «nuevo poder» con que la filosofía «domina la Europa en el siglo XVIII» vienen inspiradas «las páginas de la *unidad de principio y del fin del derecho universal, y de la Ciencia Nueva*, obras del célebre napolitano Vico». Más importante, aún, afirma la percepción historicista con la que Vico parte de la «base» de que «la verdad se halla en la conformidad de la razón y de los hechos, en lo que los modernos eclécticos llaman identidad de la historia y de la filosofía»²⁴. Para Morón, «con la más lógica consecuencia en su sistema», Vico rehabilitó «el sentimiento común como criterio de verdad» frente a las imposiciones de la modernidad cartesiana («en medio de la dictadura de la filosofía de Bacon y de Descartes»). El hecho de que el pensamiento histórico viquiano no tuviera eco inmediato, es el motivo -según se relata- de que, en el proceso de una vanidosa historia de ideas, fuera sustituido por la Historia de Voltaire; cuando en cambio,

«reunido el genio de Vico al del Barón de Montesquieu, la ciencia nueva al espíritu de las leyes, la filosofía de la historia se halla ya completamente desarrollada»²⁵.

Sólo cuando comenzó a desplegarse «la superioridad intelectual de Alemania», a partir de Kant, sobre la «filosofía analítica y material» de Condillac, Helvecio y Diderot, surgieron entonces *circunstancias* «favorables á que los estudios historicos siguiesen la marcha trazada por Vico; y así sucedió», dice Morón, refiriendo la traducción alemana de la *Ciencia Nueva* en 1822 y la «elevación» de «las teorías abstractas y generalizadoras» de Vico llevada a cabo por Hegel y por Gans «á mas elevado punto y encumbrada rejión»; hasta que estas teorías viquianas sufren en Francia una transformación social y Guizot hace de la filosofía de la historia una ciencia política²⁶. Según se viene a entender de manera latente, parece que Morón admite, si no una influencia, al menos una transmisión de ideas de Vico a Hegel, en un plano de historia de ideas donde éstas, a veces viajan con billete y otras -como dijera Ortega- viajan sin etiquetas.

Morón no sólo ofrece la imagen de Vico ligada a la modernidad europea, sino que asume la filosofía histórica de Vico en el proceso que, a través de Alemania, llega a la modernidad francesa contemporánea del autor del *Curso de historia*. E incluye en su obra textos, en la versión de Michelet, no sólo de la *Ciencia Nueva* sino también del *De Uno*, considerando que abunda el interés por insertar -junto a los de Maquiavelo y Bacon-, en vez de otros, los pasajes viquianos «por ser poco conocidos»²⁷. Un relevante juicio de Morón que nos resume toda esta actitud es el siguiente:

«la concepción de Vico es el mas alto homenaje prestado á la razon y una de las mas fecundas y poderosas ideas que haya podido descubrir el jénio del hombre. El renacimiento de los estudios históricos, la filosofía de la historia, la conciliación y doble estudio de los hechos y de las teorías y el ecsámen del mundo moral y político bajo miras vastas, y por decirlo así, universales, todo es debido á la ciencia de Vico; y quizá, también se le deba un día el descubrimiento de los principios ó leyes morales, porque la humanidad debe ser gobernada»²⁸.

Y en la misma medida encontramos la queja por la desconsideración que ha sufrido el hombre que ha sabido escribir la historia de forma «justa, imparcial y concienzudamente»:

«Vico fue pobre, desgraciado, calumniado y tachado por sus contemporáneos de espíritu oscuro, metafísico, y paradójal. La Historia escrita justa, imparcial y concienzudamente, no tenía eco y à ella se sustituyó con aplauso la reaccionaria de Voltaire en el *ensayo sobre el espíritu y costumbres de las naciones*»²⁹.

3. «Juzgar severamente y rechazar la teoría del filósofo napolitano». Ceferino González y Díaz Tuñón.

Si elogios sobre la novedosa ciencia de Vico es lo que encontramos en su ubicación moderna por parte de Morón, como ensalzamientos se habían encontrado en el joven Donoso entusiasmado por la nueva «Filosofía de la historia» de Vico, y admiración por la «profundidad» del pensamiento viquiano en la crítica de Balmes, o elogios habíamos encontrado también en su día en la recepción del polígrafo cordobés Juan Valera, hombre de mundo y de la Unión

Liberal; no eran alabanzas en cambio lo que encontramos en su momento en la crítica combativa que encabeza las páginas de la providencialista *Historia Universal* (1874-1877), autoría del antimoderno Nicolás María Serrano, Catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad Central y seguidor del neocatólico restaurador del tomismo Ceferino González y Díaz Tuñón, Cardenal de Toledo. Se encuentra aquí la actitud combativa del *católico* decimonónico frente a la *modernidad*; como también ejemplificado el antiliberalismo y la oposición al *racionalismo contemporáneo*, en expresión de Alejandro Pidal y Mon. De tal modo que la actitud conciliadora del católico Balmes, p.e., resulta casi anecdótica; o la actitud armonizadora del liberal y católico Valera, no pasa de parecer personal y estética. Sin embargo, cabe reconocer que con la apologetica también se da alternativamente el intento de elaborar desde el catolicismo una filosofía *desde* principios cristianos, como proclama Menéndez Pelayo en su afán de filosofía nacional, que se produce dentro del movimiento católico en el grupo más «abierto», el de la Unión Católica, liderado por Ceferino González, que con la recepción del neotomismo tiende a superar también las exageraciones tradicionalistas. El proyecto restaurador del Cardenal de Toledo pretendía, de algún modo, emplazar el tomismo en el núcleo del pensamiento moderno, más que dogmatizar a Tomás de Aquino (tomismo rígido que, por otro lado, representa p.e. Ortí y Lara con su «vuelta a Sto. Tomás»). Elaborar una filosofía desde fundamentos cristianos supone, pues, del mismo modo para González que para Serrano, abordarla en la constitución de la realidades nuevas de la filosofía del derecho y de la filosofía de la historia.

Dicho planteamiento no pretendía renunciar a la modernización filosófica, que suponían se derivaba desde Sto. Tomás, pero sí se interesaba por denunciar los «errores» de la modernidad, que endosaban a Descartes. Para el Cardenal, según se lee en sus *Estudios religiosos, filosóficos, científicos y sociales* (1873, t. I), «todo en Descartes inició la catástrofe filosófica, y tras la filosófica la social que se llevó a cabo».

El propio Ceferino González, en sus *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás*, obra publicada en Manila en 1864, ya arremetía desde una posición abierta contra el pensamiento *moderno* desarrollando un concepto católico de filosofía de la historia en crítica confrontación con las teorías de Vico, Herder, Cousin y sobre todo Hegel³⁰.

Está claro que González considera a Vico un pensador relamente importante, tanto que le merece una nota aclaratoria en la segunda edición de su *Historia de la filosofía* (1885) de por qué no aparecía este autor en la primera (1878-79). En la segunda edición, donde dedica a Vico el apartado 84, advierte que en la primera edición las cuartillas correspondientes a Vico «se extraviaron» en su destino a imprenta, por si algún lector se hubo extrañado de «nuestro silencio en la primera edición de este libro»³¹. En la breve reseña que se le dedica precediendo a Voltaire (& 85), Vico aparece elogiado por su destacado ingenio, y asumido como un pensador cristiano, aunque algo heterodoxo en su *Ciencia Nueva*, y que se ha enfrentado con originalidad tanto al cartesianismo cuanto al escolasticismo: un pensador que, a pesar de no «ser un filósofo en el sentido propio de la palabra, y hasta sin haber escrito tratados especiales de Filosofía», no obstante «merece que su nombre figure en la historia de esta ciencia»³². Del «ilustre autor de la *Scienza Nuova*» y «notable pensador italiano», refiere González que su producción filosófica y jurídica anterior a su obra magna -citando lo más importante de sus escritos en latín- ya suponía méritos para otorgarle plaza «entre los escritores filosóficos»³³. El Cardenal de Toledo

viene a esbozar una sutil distinción entre ese Vico filósofo y el «filosófico-histórico» de la *Ciencia Nueva*. Del primero se dice que «el pensamiento filosófico de Vico es un pensamiento esencialmente cristiano»³⁴. Pero del autor de la *Scienza nuova* («obra que entraña una concepción relativamente original de la Filosofía de la historia» y cuya exposición y crítica, aunque «no pertenecen en rigor y directamente á la historia de la Filosofía», debe ser indicada por ésta en sus líneas principales, «porque se rozan con ciertas ideas y teorías que ocupan un lugar distinguido en dicha historia»³⁵) se sopesa de su «obra capital» una parte peligrosa para la doctrina católica y de su obra en general una parte que defiende la verdad cristiana:

«Aunque en los *Principi d'una scienza nuova* hay algunas ideas que pudieran calificarse de algún tanto aventuradas y peligrosas en el terreno católico, creemos que no merecen las duras impugnaciones de que han sido objeto por parte de algunos escritores. En todo caso, es cierto que Vico vivió y murió como verdadero creyente católico, y que en sus obras se encuentran pasajes elocuentes en que ensalza y defiende la verdad divina del Cristianismo.»³⁶

Parece que González *compensa* la generalidad de su producción intelectual (dice «en sus obras», no en la *Ciencia Nueva*) y el catolicismo profesado por Vico, con la potencial «peligrosidad» que pueda encarnar la obra filosófico-histórica final. Parece también irónico que se refiera a las «impugnaciones» realizadas por «algunos escritores», cuando él mismo las ha realizado anteriormente y ha sentado cátedra.

La condescendencia que el recién nombrado Cardenal Arzobispo de Toledo (1885) muestra por el «ilustre pensador» napolitano nada tiene que ver con el tratamiento que le ha otorgado antes, cuando ha estado ensayando un programa de filosofía católica de la historia, donde tiene necesariamente que revisar los postulados modernos. Así, especialmente, en su anterior artículo *La filosofía de la historia* (1873) pretende -en palabras de su prologuista- un estudio restaurador «necesario ante los diferentes trabajos del racionalismo contemporáneo» y que condene las teorías erradas de quienes «se ocuparon en señalar las leyes de esta, impropriamente por Vico, denominada 'Ciencia Nueva'»³⁷. El cedazo por el que se tamiza a Vico es la *Historia Universal* de Salvador Constanzo, de quien cita un largo pasaje resumiendo teorías de la *Scienza Nuova* que el Cardenal se encarga sólo de criticar. Principalmente, la «ridícula y absurda teoría del salvagismo originario» le parece que «carece de solidez científica y es absolutamente insostenible» propia de Rousseau y los enciclopedistas así como de sus restauradores contemporáneos, los «modernos positivistas y darwinistas», tendentes a «propagar y consolidar las doctrinas materialistas y ateas»³⁸. Ideas que también emergen, cargadas de reprobaciones y censuras, en la misma directriz capitaneada por González, en el *Discurso sobre la Historia Universal* de Serrano, que abre el primer tomo de su voluminosa -y ya por nosotros examinada- obra³⁹, una línea de total desacuerdo con las principales escuelas modernas y con los más representativos filósofos de la historia, imponiendo siempre sobre aquellas que intenta desacreditar una visión exclusivamente católica de la historia, acorde con la perspectiva del cardenal de Toledo, a quien puede cotejarse que sigue *ad pedem litterae* en toda su exposición. En ese recorrido, tras haber criticado a Maquiavelo, aborda en Vico las

cuestiones consideradas por ambos neoescolásticos como la base sistemática de la *Scienza nuova* y la descripción de la idea de movimiento histórico, esforzándose en las consideraciones críticas acerca de las tesis viquianas sobre los orígenes y el movimiento de la humanidad y de la historia, principalmente la tesis del *erramento ferino* ligada al origen de la humanidad y la tesis del origen de la religión en el temor.

El tratamiento de Serrano hacia la *Scienza Nuova* está en la línea dura de otros tantos críticos católicos dogmáticos y apologistas, sobre todo italianos, de la época. De las tesis sostenidas, que no penetraremos aquí puesto que ya las hemos analizado en anteriores estudios, nos interesa destacar en cambio que son literalmente las mismas que ha mantenido el cardenal de Toledo en *La filosofía de la historia*⁴⁰. Citemos textualmente a González. Por un lado, suponer «la barbarie primitiva en el hombre ó su salvagismo originario, equivale á negar la posibilidad y existencia de la civilizacion en la humanidad» y, en cierta manera cuestionar la influencia evangelizadora y civilizadora del cristianismo en las tribus salvajes: «la falsedad de esa hipótesis acariciada por la filosofía incrédula y materialista del siglo XVIII» va en contra de «las doctrinas esencialmente civilizadoras del cristianismo». Y, por otro lado, se rechaza nuevamente la teoría viquiana, pues implica:

«suponer y afirmar que el origen de la religion en el hombre es la impresion de terror producida por grandes fenómenos de la naturaleza; error trascendental que bastaria por sí solo para juzgar severamente y rechazar la teoría del filósofo napolitano. Esto equivale por de pronto á negar la existencia de la revelacion sobrenatural y positiva hecha por Dios al primer hombre»;

tesis que «equivale en último resultado» -vuelve a reiterar González- «á negar la existencia real y la verdad de toda religion». La tesis de Vico, en palabras de su crítico católico, «conduce por una parte al naturalismo y por otra al ateísmo ó negacion de toda religion positiva y racional»⁴¹. Las mismas tesis, argumentaciones y defensas apoloéticas, son reproducidas literalmente por Serrano y sin esgrimir ni aportar al menos un sólo argumento refutador. Sin embargo, como dijimos al comienzo, mediante una lectura diferencial y en clave negativa, lo que nos interesa destacar también aquí es la imagen de modernidad que queda reflectada, al igual que en las afirmaciones «presenciales» o en las «ausencias» mostrativas, del mismo modo igualmente en la crítica detractora. Y desde el antimodernismo del tándem González-Serrano se liga a Vico por rechazo con enciclopedistas, positivistas, materialistas, darwinistas, y en general ateístas: con todos aquellos -se dice- «adeptos y partidarios de los estudios prehistóricos, sólo por ello ya impíos y presuntamente ateos». Toda vez que se le teme como un mal que perjudica la credibilidad del papel «civilizador» del «cristianismo», pues encuentran sus teorías, conforme expresa Serrano, «en abierta oposicion no sólomente con la enseñanza del cristianismo, sino también con hechos históricos incontestables y universalmente admitidos»; o como dice el otro eminente apologista:

«esta parte de la teoría de Vico se halla en abierta oposicion, no solamente con la enseñanza del cristianismo, sino tambien con hechos históricos incontestables y universalmente admitidos»;

por lo que no dudan en acusar a Vico de inducción al ateísmo:

«Esto equivale por de pronto á negar la existencia de la revelación sobrenatural y positiva hecha por Dios al primer hombre, así como tambien la existencia de las tradiciones religiosas. [...].

Y si esta afirmacion de Vico es inadmisibile bajo el punto de vista histórico, puede calificarse de absurda y errónea en el terreno filosófico y científico; [...]. Mas todavía: señalar ese terror como origen y causa única ó principal de la religion, equivale en último resultado á negar la existencia real y la verdad de toda religion; [...]. Luego la suposicion expresada de Vico [...], conduce por una parte al naturalismo y por otra al ateismo ó negacion de toda religion positiva y racional.»⁴²

Esta imagen queda aún reforzada en cuanto el Cardenal liga también a Vico con Herder, después de mostrar entre ellos una antítesis en las teorías de fondo; o como resume Serrano: que la doctrina viquiana de los ciclos históricos, se ordena junto a la «lineal» de Herder y junto a la de Boulanger, todos, a su juicio, autores de «tendencias semiateístas y naturalistas». En particular, respecto a Boulanger, opina que está «inspirado en ideas análogas á Vico»; como también, que con su teoría del *stato ferino* Vico preparó el camino a las teorías de Rousseau y «sentó las bases del contrato social»⁴³.

Al margen de que en ambos detractores de la ciencia viquiana, apreciamos que comprenden y exponen bien sus principales teorías, hallamos que, principalmente debido a esa comprensión nada errada, Vico es denostado justamente por «moderno», siendo un importante elemento a neutralizar intelectualmente y, en cualquier caso, a excluir.

Por ello no deja de resultar curioso y a la vez contradictorio, tanto si se pretendiese aceptar la tesis del aislamiento de Vico cuanto también la tesis de una «ausencia» de Vico en España, que en el último cuarto del s. XIX la teoría de Vico fuera emplazada como blanco significativo y ejemplar para criticar y evidenciar desde el oscurantismo dogmatista «el error de las principales teorías más o menos anticristianas», según expresión de Serrano.

4. «Es necesario dejar hablar a Vico». Manuel Durán y Bas.

Igual que los católicos desplazaron el tradicionalismo francés con la recepción neotomista italiana, la escuela histórica jurídica catalana se desprendió en España de las fuentes francesas predominantes, sustituyéndolas por inglesas (benthamismo) y alemanas; tal que al utilitarismo de Bentham, que había estado en boga hasta la mitad del siglo, le siguió el krausismo por un lado y el historicismo jurídico por otro durante la segunda mitad, llegándose en los últimos años a una filtración positivista. En la segunda mitad del siglo, Savigny es muy conocido y sirve de plataforma para los juristas que oponen al individualismo una concepción «orgánica», «sustancial» de la sociedad, personificada en el concepto romántico de «espíritu del pueblo», también improntado por Grimm. Tanto krausistas como historicistas catalanes se mueven (desde 1848 en adelante) en el mismo ambiente de crítica de la *época individualista*, si bien con la diferencia esencial -que ya criticara Vico un siglo antes- de situarse unos en la «idea» y otros en «el hecho histórico».

En este ambiente, donde en oposición al individualismo se mantiene con cuidado la correlación entre «espíritu popular» y «espíritu nacional», una última imagen de la modernidad de Vico la encontramos reflejada en Manuel Durán y Bas, jurista incluido en la «generación de la Renaixença» y presidente de la Comisión española de la «Fundación Savigny», catedrático de derecho mercantil en la Universidad de Barcelona, considerado el máximo representante entre los principales (junto a Permanyer, catedrático de filosofía del derecho en Madrid y hombre de la Unión Liberal, y también Reynals y Rabassa, rector de la Universidad de Barcelona) de la denominada «escuela histórica» catalana del derecho (sustentada ideológicamente sobre el concepto nacionalista del derecho como expresión de la costumbre de un pueblo)⁴⁴. Para el derecho catalán, la escuela histórica tuvo con Durán y Bas un sostén ideológico para su peculiaridad y autonomía, cuyo organicismo y método se encontró en las obras de Savigny.

Como otros catalanes harían con Herder, Durán se basó en Savigny para irradiar un «renacimiento» de la cultura catalana en su vertiente jurídica. Propagó así la doctrina histórica dentro del marco de la jurisprudencia española, buscando filiaciones no sólo catalanas, con objeto de propiciar un clima general favorable a la no uniformidad legislativa⁴⁵. En un «ámbito de preponderancia krausista y de juicios más bien críticos sobre la Escuela histórica, conocida sólo por referencias, aparece con regularidad el nombre de Manuel Durán y Bas»⁴⁶, uno de sus principales representantes desde el punto de vista filosófico. Y lo que es más importante para nuestra lectura: que esta preponderancia originariamente emerge con la memoria titulada *La teoría del derecho en la «Ciencia Nueva»*, leída en la Academia de Buenas Letras de Barcelona y publicada en 1861 en la «Revista General de Legislación y Jurisprudencia»⁴⁷. Si bien, en su tesis doctoral *El individualismo y el derecho*, leída en 1852, Durán critica al individualismo de su tiempo, tomando ideas de Savigny. Bien para evitar que el historicismo degenerara en un relativismo; bien porque, aunque historicista en el método, no deja de ser un liberal católico y reformador, Durán y Bas contrapesará el historicismo jurídico con la exigencia de un principio cristiano, un «principio espiritual» al que denomina «el elemento racional» o «elemento cristiano» en Savigny⁴⁸. Sin embargo, está claro que aprecia en su proveedor ideológico alemán la aportación de que «en el derecho positivo, al lado del elemento absoluto o racional, hay el elemento relativo e histórico», o sea que el derecho privado es uno de los elementos constitutivos de la personalidad histórica de la nación y cada nación tiene su derecho privado nacional⁴⁹.

Todos estos aspectos subyacen en su referida memoria sobre *La teoría del derecho en la «Ciencia Nueva»*, la cual está montada en el grueso de sus veintiuna páginas sobre textos de la *Scienza nuova* engarzados unos con otros en largas citas o en sucintas paráfrasis. El motivo de su trabajo no es crítico sino expositivo y, según expresa Durán al comienzo y recapitula al final de éste, tiene sólo «el propósito de dar á conocer la teoría á la vez histórica, social y jurídica de uno de los grandes pensadores del pasado siglo»; aun cuando en el fondo de estas teorías históricas y doctrinas jurídicas,

«pudiese tal vez entrañarse -dice-, á pesar de las creencias religiosas del escritor napolitano, el sacrificio de la libertad moral á la ley constante e indeclinable que en su desarrollo siguen las sociedades humanas»⁵⁰.

En su exposición, Durán agrupa y ordena «con un encadenamiento lógico» los pasajes viquianos que exponen la teoría del derecho, «para que, reconstruida la teoría -viene a decir-, aparezca de un modo sintético la teoría de su autor», ya que ésta «no se encuentra formulada sintéticamente»⁵¹. De tal modo, muestra en Vico la pretensión de «la concordancia de los principios del derecho natural con la naturaleza uniforme de las naciones», que remiten al *De constantia jurisprudentiae* y a las anteriores redacciones de la *Scienza nuova*, e incluso a la *Autobiografía* de Vico, en la que -adelantándose a Croce- reconoce expuesta esa idea «no como ensayo, sino como desarrollo de su pensamiento».

Como aspecto más destacable Durán aprecia en la *Scienza nuova*, considerada del modo que se quiera, que el orden moral se completa con el derecho. Y así escribe que:

«Según Vico, las manifestaciones históricas de la vida moral de los pueblos no son sino el desenvolvimiento del eterno principio del derecho; las leyes generales que presiden á la marcha de las naciones, no son otra cosa que las leyes generales que constituyen el derecho natural de gentes; las transformaciones de las sociedades humanas no son sino la realización de estas leyes generales, de lo que resulta que el derecho es la base de la filosofía de la historia. ¡Feliz consorcio, ciertamente, el que se encuentra en el fondo de esta teoría, en la cual la historia, dando la mano á la filosofía, confirma la célebre frase de Lermínier: 'el derecho es la vida'!»⁵²

Este organicismo viquiano es expuesto mediante los principios y axiomas de la obra del napolitano, hasta presentar «resumida en breves palabras la teoría del derecho del inmortal autor de la *Ciencia Nueva*», dice, tal que «Vico ha sentado el principio de la naturaleza común de las naciones como una base anchurosa en que hacer descansar su teoría del derecho»⁵³.

A la imagen del historicista, se agrega en su semblanza de Vico también la romántica imagen del «filósofo católico» que luchaba por mantener sus creencias religiosas mancomunadas con sus heterodoxas doctrinas filosóficas:

«Crítico desdeñoso á veces de las ideas mas comunmente recibidas -dice Durán, porque tendía a la novedad de su genio independiente y misántropo; pensador profundo, aunque hartó atrevido frecuentemente en sus síntesis, y sobradamente aventurado en la generalización de los hechos históricos»;

no siempre inteligible, ni ordenado ni metódico, al igual que de Herder podía decirse de él «que tenía la noble negligencia del talento siempre impaciente por el descubrimiento de ideas nuevas»⁵⁴. Figuración que queda reforzada con la del pensador «rico en erudición, original siempre en sus pensamientos», mantenedor de «la altiva independencia del genio». Y coincidiendo en un lugar común con otros: filósofo «que ha sido saludado, después de su muerte, como el precursor de una revolución en los estudios históricos»⁵⁵. No está de más recordar que en uno de sus «Discursos históricos de derecho», el propio Savigny recuerda el «genio profundo y vasto de Vico, que escarnecido en sus tiempos y olvidado en seguida, es ahora honrado por todo el mundo, ensalzado y traducido»⁵⁶.

Postfacio

Teniendo en cuenta a los autores receptores por ahora hallados en el s. XIX español, tanto en nuestro primer trabajo de 1991 como en estas nuevas aportaciones, podemos estar en condiciones de asumir un cuadro de lectura historiográfica y a la vez filosófica y crítica en el que resulta apreciable cómo la imagen de Vico que se refleja en el Diecinueve viene a nosotros, tanto si la recepción ha sido afirmativa cuanto si lo ha sido crítica y/o negativa, incluida en el compendio del pensamiento europeo e integrado en éste, relacionado con autores de su siglo (Herder, Rousseau, Boulanger, Perrault, Luzán, Montesquieu, Condillac, etc.) y también con principales corrientes contemporáneas decimonónicas (escuela histórica de Savigny, idealismo alemán, escuela escocesa del sentido común, eclecticismo cousiniano, doctrinarismo de Guizot, etc.). Todo ello en un siglo, como es el s. XIX español, «poco» filosófico pero muy polemista y discutidor. También, además, lo apreciamos en unos receptores en los que, a veces, es difícil distinguir entre la afirmación profunda y el comentario ocasional.

Esa imagen de la modernidad de Vico queda reflejada tanto por la *presencia* en el primer Donoso ilustrado, liberal y doctrinario, ecléctico y filósofo de la Historia; cuanto por la *ausencia* en el segundo Donoso, «martillo del eclecticismo y del doctrinarismo» -en expresión de Menéndez Pelayo⁵⁷-, contramoderno y antiliberal, crudo tradicionalista y pesimista teólogo de la Historia. Imagen de la modernidad de Vico no sólo configurada a través de las positivizaciones y reconocimiento de contemporaneidad de Morón, Valera o Durán y Bas; sino igualmente coloreada por el hecho de haber sido objeto de atención crítica para los apologistas católicos que, conociéndolo pudiesen temerle, como se ha mostrado en el distanciamiento tomista de Balmes y en los rechazos antimodernos de Ceferino González y de Serrano. Nada más claro que estos *negativos* para positivar la imagen que ellos, reconociéndola, rechazan. No se ha de obviar -diremos parafraseando a Berlin⁵⁸- que los puntos de vista de la oposición y los ataques críticos que llevan al conocimiento deben interesar tanto -o a veces más- que la repetición y defensa de los lugares comunes, más incluso que el excesivo ensalzamiento y el empalagoso discurso laudatorio, porque comprendiéndolos uno afina *la visión* y percibe más nítidamente la imagen. En este caso, la imagen es la modernidad de Vico, la cual puede también considerarse «divergente» dentro del complejo más amplio de la Modernidad general.

En esta lectura cabe considerar también un doble aspecto interpretativo que nosotros hemos planteado y que puede dar pie a nuevos estudios para incidir en casos concretos. Por un lado: ¿qué *dan* estos autores a Vico? Por otro: ¿qué *deja* Vico en ellos?

Respecto de la primera cuestión, y muy someramente, apuntemos que Donoso le da a Vico publicidad sobre todo y la imagen de fundador de la Filosofía de la Historia; igualmente Valera, o más aún: difusión liberal; Balmes le ofrece un sincero respeto y una imagen de profundidad de pensamiento, además de contra-tomista; Camus una dimensión estética; Morón potencia la imagen de una anticartesiana modernidad de Vico y la de un teórico de ideas que serán desarrolladas por Hegel y Guizot; González & Serrano conjuran la imagen prototípica de «racionalista» (es decir, sinónimo de «moderno»), heterodoxo cristiano e historicista inmanentista; y Durán y Bas lo adjunta al basamento, propiciado por su Savigny ideologizado, de la historización del derecho. A su vez, Vico deja en Donoso la infraestructura de toda su

concepción general filosófica de la historia; en Valera marca aferrada la idea -expresada por él varias veces- de que un buen metafísico no es por regla general un buen literato y que el hombre «non intelligendo fit omnia»; en Balmes diríamos que deja un poso de frustración por no poder asumirlo y de miedo o inseguridad ante la profundidad de sus ideas; en Camús, la posibilidad de plantear nuevamente la «cuestión homérica»; en Morón, un puntal para la doctrina de la identidad entre historia (filología) y filosofía, renovable en el eclecticismo; en González & Serrano, la posibilidad de un caso ejemplar -tipo ideal- sobre el que criticar las principales «teorías anticristianas»; y en Durán y Bas deja un apoyo más para su organicismo historicista. Una complejidad plural en un siglo sísmico y cismático. Pero, ¿volverá a hablarse alguna vez más, al menos con conocimiento de causa, de «ausencia» de Vico en España; cuando hasta el mismo Cardenal de Toledo, recordémoslo, se excusaba y advertía en 1885 del percance por el que siete años antes extravió las cuartillas sobre el napolitano camino de la imprenta, «porque alguien tal vez habrá extrañado nuestro silencio acerca de Vico»?

NOTAS

1. Vid. JOSE M. SEVILLA, «Giambattista Vico nella cultura spagnola (1735-1985)», en *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XIX, 1989, pp. 169-192; Id., «La presencia de Giambattista Vico en la cultura española. I (siglos XVIII y XIX)», en *Cuadernos sobre Vico*, 1, 1991, pp. 11-42; Id., «La presencia de Giambattista Vico en la cultura española. II (siglo XX hasta la década de los '70)», *ibid.*, 2, 1992, pp. 89-170. Cfr. C. MORÓN ARROYO, «Notas sobre Vico en España», en *Forum Italicum*, II, 1968, pp. 513-526 (p. 513: «La ausencia de Vico en España»); y P. CHERCHI, «A. A. Camus e la fortuna di Vico in Spagna», en *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, IV, 1974, pp. 168-170 (p. 168: «una ausencia casi total, y un silencio roto por alguna esporádica mención»).

2. JOSE M. SEVILLA, «Imágenes de la modernidad de Vico reflectadas en el siglo XIX español», ponencia leída en el Convegno Inter. di Studi «G. Vico nel suo tempo e nel nostro» (Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli, 1-3 diciembre de 1994). La relación escrita aparecerá en la edición de las Actas a cargo de las Pubblicazioni dell'Istituto Suor Orsola Benincasa.

3. BENEDETTO CROCE, *La filosofia di G.B. Vico*, Laterza, Bari, 1980, p. 291. «Ya que en el movimiento político del *Risorgimento* se siguieron y, en parte, se entrecruzaron dos corrientes, la neogüelfa y la radical; y lo mismo ocurre en aquel movimiento filosófico con las dos tendencias idealístico-católica e idealístico-racional, rosminiano-giobertiana y bruniano-hegeliana; Vico, católico y a la vez libre filósofo, se prestaba bastante bien, como resulta fácil de comprender, a las opuestas simpatías y a las opuestas interpretaciones de las dos escuelas. Se vinieron así formando dos imágenes diversas de él; [...]. *El Vico de los católicos liberales* era sobre todo el Vico de los puntos metafísicos, el platónico, el místico del Dios incognoscible, el tradicionalista de los prólogos al *Diritto universale*, y por ello también filósofo genuinamente italiano para contraponer a aquellos de la restante Europa, hijos de la Reforma; a su vez, *el Vico de los racionalistas* era el audaz y herético descubridor de la *Scienza nuova*, y por ello filósofo europeo a poner en compañía de Descartes y Spinoza, de Kant y de Hegel. *La primera imagen* se puede ver en los libros de Rosmini, Gioberti, Tommaseo y otros muchos, entre los cuales no hay que olvidar los de un noble escritor napolitano, Enrico Cenni, quien, quizás mejor que todos, dibuje amorosamente *el Vico de los católicos*. La segunda imagen se halla entre los filósofos y críticos, que desde 1840 en adelante se educaron en la escuela del idealismo alemán; y significativamente en Bertrando Spaventa y en Francesco de Sanctis, que comenzaron a ver con claridad las relaciones entre Vico y el pensamiento europeo anterior y posterior, y a convertir las simples alusiones y las vagas impresiones mostradas por otros sobre tal propósito, en interpretaciones científicas y en juicios determinantes.» (*Op.cit.*, pp. 290-291; las cursivas son nuestras).

4. GIUSEPPE MARTANO, «Vico e Balmes», *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XVII-XVIII, 1987-1988, pp. 163-168.

5. Cfr. J. M. SEVILLA, *La presencia de G. Vico...*, cit., pp. 22-23. Si Victor Cousin permitió a los franceses descubrir la filosofía de Vico y de Herder entre 1820 y 1830, Jules Michelet no sólo lo divulgó en Francia, sino que

abrió Vico a la cultura española del s. XIX, dominada por la tendencia francesa primeramente ilustrada y posteriormente ecléctica. En estos autores españoles que se refieren a Vico, cuando no se cita explícitamente a Michelet al menos aparece la referencia de «filosofía de la historia» para designar a la «Ciencia Nueva». Como es conocido, Michelet estuvo profundamente influenciado por Vico («No he tenido más maestro que Vico»), y también por el romanticismo alemán, abierto a ello en buena medida por su maestro Cousin. Michelet publicó en 1827 (Renouard, París) una traducción resumida de la *Scienza nuova* con el título de *Principes de philosophie de l'histoire traduits de la Scienza nuova de G. Vico* y el *Discours sur le système et la vie de l'auteur*, y más tarde las *Oeuvres choisies de Vico* (París, 1835).

6. GUMERSINDO DE AZCÁRATE, *Concepto de sociología*, Fortanet, Madrid, 1891, cap. IV y cap. XIV. Citamos por la edición en *Estudios sociales*, Sobrinos de la Sucesora de M. Minuesa de los Ríos, Madrid, 1933, p. 293. En la misma obra (pp. 338-339) retoma más adelante al «ilustre Vico» para una breve argumentación acerca de las exigencias que surgen en las ciencias que hacen relación al hombre.

JOSE DE CASTRO Y DE CASTRO, *Resumen de Historia de la Filosofía*, Imprenta de F. de P. Díaz, Sevilla, 1897 (2 ed.; la 1 ed., también en Sevilla, es de seis años antes), pp. 259-260. Reproducimos, por su potencial interés, el texto dedicado a Vico, incluida la Nota a pie de página:

«Al mismo tiempo que la doctrina de Leibnitz se desarrollan en Alemania otras direcciones de pensamiento, especialmente la de Locke, y alcanzan más o menos importancia filosófica, pensadores como el matemático y lógico *Tschirnhausen* y *Tomasius*. - Como fundador de la filosofía de la historia merece especial mención el genovés [sic] Bautista Vico cuya teoría metafísica inspirada en el pensamiento de Platón y de San Agustín, recuerda la monadología leibniziana y es un pensador importantísimo para conocer el desenvolvimiento de la moderna Filosofía italiana.» (p. 259) [...] «Vico (1668-1744) empapado de la filosofía antigua, conocedor de los momentos de jurisprudencia romana concibe el plan de una nueva Filosofía de la Historia. Al criterio personal cartesiano cree que debe unirse el histórico-social. Tácito, dice, considera al hombre como es, Platón como debe ser, Bacon sabe *cogitare et videre* y los tres pueden ser completados por Grocio. La obra maestra de Vico es «Principi de [sic] una scienza nouva [sic] d'intorno alla comune natura delle nazioni. [sic]» (Nápoles 1725-30-44). M. Michelet la tradujo al francés con el nombre de Principios de Filosofía de la Historia (París 1827).» (pp. 259-260).

7. Por ejemplo, como se habrá advertido, Castro se refiere al napolitano como «el genovés Bautista Vico» (p. 259). Llama la atención también que, considerando la fecha de publicación (1847) y ya en circulación el *Curso* de Fermín Gonzalo Morón de 1841 (vid. más adelante), los famosos artículos donosianos de 1838 o los de A. A. Camus de 1845, Vico no aparece recogido en una de las más manejadas historias de la filosofía, autoría del ecléctico Tomás García Luna, Catedrático del Ateneo de Madrid y conocido también como el autor de las *Lecciones de filosofía ecléctica* (1843). Cfr. TOMAS GARCIA LUNA, *Manual de Historia de la Filosofía*, Imprenta de la Publicidad, Madrid, 1847. Aunque tampoco el ya conocido Profesor de la Universidad y Ateneo de Madrid, Alfredo Adolfo Camus, sólo tres años antes de dedicar sus dos artículos a Vico titulados «Homero y la Ciencia Nueva» (en *El Siglo Pintoresco*, vol. I, 1845, junio, pp. 49-54, agosto, pp. 97-103; cfr. «La presencia de G. Vico...», cit., pp. 24-25) menciona a Vico en su *Compendio elemental de Historia Universal* (Boix ed., Madrid, 1842, 2 tomos), cuando en el primer volumen realiza una introducción al estudio de la historia y sobre la marcha de los estudios históricos, donde se incluye una «noticia biográfica de los más ilustres historiadores» que no recoge a Vico pero sí en cambio a Bossuet, Voltaire, Hume o Robertson, incluso a Muratori.

8. «A Donoso sólo se le puede entender en función de Fernando VII y María Cristina, de la Constitución de Cádiz y del *Manifiesto de los persas*, del motín de La Granja y del destierro de la reina, de Espartero y de Narváez, de los enciclopedistas y de Proudhon, de Guizot y de Luis Napoleón, de la matanza de frailes y de las revoluciones de 1848, del nacimiento del proletariado y del desarrollo de los partidos socialistas.» «Fue y quiso ser hijo de un siglo dramático, como lo son siempre los comienzos de las nuevas épocas. Cuando liberal, por liberal; cuando en sus últimos años deteste el liberalismo por antirrevolucionario y siempre por romántico, es un producto característico del siglo XIX, como Guizot, o como Chateaubriand o como Martínez de la Rosa.» (CARLOS VALVERDE, *Introducción General a Obras Completas* de JUAN DONOSO CORTÉS, ed. de C. Valverde, BAC, Madrid, 1970, 2 vols., I, pp. 1-2.). A juicio de Menéndez Pelayo (*Historia de los heterodoxos españoles* [1880-1882], BAC, Madrid, 1987 [4 ed.], 2 tomos; II, p. 964., II, p. 918), en Donoso «hay dos hombres enteramente diversos, (...) el primero, el Donoso ecléctico y doctrinario, anterior a 1848», y el segundo «el Donoso apologista católico».

9. Cfr. nuestro primer trabajo «La presencia de G. Vico...», *Cuadernos sobre Vico*, 1, 1991, cit., pp. 20-24; y José Villalobos, «El hacha niveladora: Donoso Cortés y Vico», *ibid.*, pp. 55-67.

10. «Algo Donoso pero no Cortés: una lectura del bifronte Marqués de Valdegamas a tenor de la modernidad de Vico», *Cuadernos sobre Vico*, próximo volumen en preparación.

11. Cfr. MARCELINO MENÉNDEZ PELAYO, *op. cit.*, p. 968. Cfr. GUILLERMO FRAILE, *Historia de la Filosofía española*, BAC, 1972, 2 vols., II, p. 100. Sobre Balmes escribe Fraile: «más exacto que considerarle como precursor de la restauración escolástica posterior es encuadrarlo dentro de la línea de apologistas católicos del siglo XIX, a todos los cuales supera en formación filosófica, en erudición histórica, y en altura y solidez de pensamiento» (p. 98).

12. M. MENÉNDEZ PELAYO, *op. cit.*, II, p. 963; G. FRAILE, *op. cit.*, II, p. 98.

13. M. MENÉNDEZ PELAYO, *op. cit.*, II, p. 964. Cfr. B. CROCE, *op. cit.*, p. 291.

14. JAIME L. BALMES, *Filosofía Fundamental* (1846, publicado en 1847), Libro I, cap. XXX y cap. XXXI; *Obras Completas* de J.B., edición de P.I. Casanovas, BAC, Madrid, 1948-1950 (reed.), 8 vols. (tomo II). También edición en Ed. Miñón, Valladolid, s.d., 2 vols. (vol. I, pp. 228-249); y un texto íntegro de acuerdo con el original: Ed. Sopena Argentina, Buenos Aires, 1963 (3 ed.), 2 vols. («Criterio de Vico» en vol. I, pp. 102-111). Cfr. *Ibid.* (1963), pp. 106-107 y pp. 108-109. Vid. J. M. Sevilla, «La presencia de G. Vico en la cultura española», *cit.* pp. 25-28.

15 Balmes apunta «la coincidencia» de algunas de las ideas de la escuela escocesa del «sentido común» con las de Vico, planteando la influencia que esta doctrina viquiana pudo ejercer en la teoría de Dougald-Steward sobre la causa de la mayor certeza de las ciencias matemáticas. (Cfr. *op. cit.*, (1963) pp. 110-111 y Nota).

16. Cfr. Curso de *Filosofía Elemental*, vol. III, cap. 50.

17. *Filosofía Fundamental*, *cit.*, p. 106.

18. Cfr. JOSÉ FAUR, «La teoría del conocimiento de Francisco Sánchez y el verum-factum de Vico», en *Cuadernos sobre Vico*, 4, 1994, pp. 83-96; citas p. 93 y p. 94.

19. *Ibid.*, p. 94.

20. Cfr. *Filosofía Fundamental*, *cit.*, pp. 50, 103 y 104. Vid. *Ibid.*, p. 105 y p. 106: «No es mi ánimo inculpar a Vico» (p. 106).

21. Vid. J. M. SEVILLA, «La presencia de G. Vico en la cultura española», *cit.* pp. 24-25 y 29-30.

22. FERMÍN GONZALO MORÓN, *Curso de Historia de la civilización de España*. Lecciones pronunciadas en el Liceo de Valencia y el Ateneo de Madrid en los cursos de 1840 y 1841 por el profesor de historia en ambos establecimientos. Establecimiento Tipográfico c/ del Sordo n. 11, Madrid, 1841, 8 vols., vol. I, Lecc. I, pp. 17-25.

[Las citas son textuales de esta edición, por lo que en los casos en los que pareciera apreciarse incorrección ortográfica omitimos el avisador adv. lat. «sic», pues se corresponde exactamente al castellano original del texto.]

23. Cfr. J. DONOSO CORTÉS, «Curso de Historia de la civilización española», en *Revista de Madrid*, Segunda época, 1, 1843, pp. 190-264 (vid. *O.C.*, *cit.*, II, pp. 15-30).

24. F. GONZALO MORON, *op. cit.*, p. 17.

25. *Ibid.*, p. 17 y pp. 19-20.

26. *Ibid.*, pp. 24-25.

27. «Apéndice a la primera lección»: «Ideas de Vico sobre la filosofía de la historia en sus dos obras, la *Ciencia Nueva* y la *Unidad del principio y el fin del derecho universal*», *ibid.*, pp. 65-67 (cita *Obras* de Michelet, tomo 1, edición de Bruselas, 1840, pp. 125 y 189).

28. Lección I, *ibid.*, p. 18.

29. *Ibid.*, p. 21.

30. ZEFERINO GONZÁLEZ Y DÍAZ TUÑÓN, *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás*, Establecimiento Tipográfico de Sto. Tomás, Manila, 1864, 3 vols.. Vid.: G. FRAILE, *Historia de la Filosofía Española*, *cit.*, II, p. 119 nota 2; JUAN J. GIL CREMADES, *El reformismo español. Krausismo, escuela histórica, neotomismo*, Eds. Ariel, Barcelona, 1969; F. DÍAZ DE CERIO, *Un cardenal filósofo de la historia*, Univ. Lateranense, Roma, 1969; G. FRAILE O.P., «El P. Ceferino González y Díaz de Tuñón (1831-1894)», *Revista de Filosofía*, 15, 1956, pp. 465-488).

31. ZEFERINO GONZÁLEZ, *Historia de la filosofía*, Agustín Jubera ed., Madrid, 1886, 2 vols. (2a. ed.), tomo III, & 84 «Vico», pp. 406-410. La primera edición de la obra, en tres vols. en vez de cuatro como en la segunda, editada entre 1878-1879 no contiene el apartado dedicado a Vico, como bien se explica en la nota 1 de la pág. 407 (2ª ed.).

[Las citas son textuales de esta edición, por lo que en los casos en los que pareciera apreciarse incorrección ortográfica omitimos el avisador adv. lat. «sic», pues se corresponde exactamente al castellano original del texto.]

32. *Ibid.*, p. 407.

33. *Ibidem*. C. González refiere «varios artículos sueltos» y los escritos *De nostri*, *De antiquissima*, *De uno* y *De constantia*, además de «un discurso que comienza con las siguientes palabras: *Omnis divinae atque humanae eruditionis elementa tria, nosse, velle, posse*, refiriéndose al discurso de 1719 que le incitaría a publicar en 1720, con intención sistemática, la «Sinopsi del diritto universale» (cfr. G. VICO, *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*, en *Opere Filosofiche*, a.c. Paolo Cristofolini, Sansoni, Firenze, 1971, pp. 29-30).

34. *Ibid.*, p. 408 (cursiva mía). Es un pensamiento en su esencia cristiano, pero que creemos no ha de entenderse para González como completo, sino más bien referido al hecho, como él apunta antes, de que Vico «supo y quiso continuar y afirmar las tradiciones filosóficas de su patria» y «mantenerse fuera» de las corrientes cartesianas, del naturalismo deísta, del enciclopedismo o del sensualismo (cfr. p. 407).

35. *Ibid.*, pp. 408-409. Y así se resumen cuatro «líneas principales» de la obra: a) la teorización de las ideas de providencia divina, virtud moral e inmortalidad del alma a la base del proceso histórico; b) la constatación histórica de estas ideas representadas en los hechos de la religión, el matrimonio solemne y la sepultura de los muertos; c) la relación armónica de la marcha histórica y civil con estas tres ideas; d) la división de la historia en «tres edades ó períodos» (divino o teocrático, heroico, y humano o civilizado) y sus correspondientes «tres estados ó fases del lenguaje» (sagrado o jeroglífico, metafórico o poético, y articulado perfecto o civilizado) (cfr. *ibid.*, pp. 409-410). Por una cita casi completa del párrafo 333 (cita «Libro I, cap. III»), puede inferirse que trata de la *SN*, ed. 1744).

36. *Ibid.*, p. 410.

37. *ID.*, *La filosofía de la historia*, en *Estudios religiosos, filosóficos, científicos y sociales* (Imprenta de P. López, Madrid, 1873, 2 tomos), vol. I, pp. 1-182. Cit. vol. I, Prólogo de Alejandro Vidal y Mon, pp. XXVI y XVII.

[Las citas son textuales de esta edición, por lo que en los casos en los que pareciera apreciarse incorrección ortográfica omitimos el avisador adv. lat. «sic», pues se corresponde exactamente al castellano original del texto.]

38. *Op. cit.*, cap. II, pp. 31-32. Ref.: S. COSTANZO, *Hist. Univ.*, t. II, cap. 4. (cfr. C. GONZÁLEZ, *op. cit.*, pp. 28-31 y p. 37). Advértase la diferencia de tono y el cambio de registro acorde al diferente tipo de discurso que se ofrece en su *Historia de la Filosofía*, cuando escribe: «concluimos recordando que este ilustre pensador admite el estado salvaje del hombre después del diluvio, y considera la monarquía como la forma de gobierno 'más conforme á la naturaleza en los tiempos de la civilización más avanzada'.» (Cfr. CEFERINO GONZALEZ, *Historia de la Filosofía*, cit., p. 410).

39. P. NICOLÁS MARÍA SERRANO, *Historia Universal*, Manuel Rodríguez Editor, Madrid, 1874-1877, 6 vols.; vol. I: *Discurso sobre la Historia Universal*, cap. II: «Filosofía de la Historia» (pp. 41-180). Del mismo autor y parejo en fecha de publicación es el *Compendio de Historia universal y particular de España*, Obra dedicada a los alumnos de segunda enseñanza de los institutos y seminarios, Manuel Rodríguez Editor, Madrid, 1875 (en la que no se refiere a Vico; y donde opina que «se ha venido enseñando la *Historia sin fundamentos científico-cristianos*» en «nuestra católica España»; pp. 5 y 6). En su *Discurso*, Serrano cita obras de Michelet de 1827 y 1836 y los opúsculos del Marqués de la Rosa. Seguramente hubo de conocer los artículos de Donoso Cortés sobre Vico, pero a quien sigue textualmente casi hasta el plagio (si no fuera porque lo cita) es a su mentor Ceferino González, y por medio de él al italiano Salvador Costanzo. Serrano se cuenta entre los restauradores de la escolástica tomista, encabezada por el Cardenal, en la que junto a J. M. Ortí y Lara, y Pedro López Sánchez, entre otros, trabajó en la estructuración de una doctrina tomista sobre el Derecho y el Estado. Sus *Elementos de filosofía del derecho* (Bernardino y Cao, Madrid, 1872) siguen fundamentalmente a Luigi Taparelli y la epistemología tomista y contraponen al krausismo una filosofía católica, depurada del exagerado tradicionalismo, que quiere presentarse sustentadora del verdadero carácter de «sistema armónico». La renovación tomista llegó a España desde Italia, con Prisco, Taparelli y Sanseverino, principalmente, traducidos y divulgados allá por 1860; tomistas italianos que, curiosamente tuvieron la mayoría por maestros a jesuitas españoles expulsados. Taparelli, p.e., provincial de los jesuitas en Nápoles, influyó notablemente en la actitud vaticana respecto de la restauración escolástica, ejerciendo su influencia sobre su pupilo León XIII.

Sobre la recepción de Vico en Serrano, vid. nuestro ya citado primer trabajo «La presencia de G. Vico en la cultura española», cit., pp. 31-34.

40. Para Serrano, la *teoría del salvajismo originario del hombre* resulta, sin más, «ridícula» y «absurda»; la *teoría del desarrollo civilizador y cultural de las naciones partiendo de la barbarie primitiva* le parece una hipótesis «materialista» e «incrédula», fundándose en la «experiencia» civilizadora del cristianismo; sobre la *teoría del origen histórico de la religión en el temor* resulta históricamente «inadmisible» y «científicamente» le parece «absurda y errónea»; por último, la *teoría de los ciclos históricos* es un «círculo de hierro en que Vico encierra a la humanidad» (*op. cit.*, pp. 42-44). La estructura, argumentaciones, consideraciones y expresiones se encuentran todas en C. GONZÁLEZ, *La filosofía de la historia*, cit., pp. 31-39; como muestra: «ese círculo de hierro en que Vico encierra la humanidad», p. 38).

41. C. GONZÁLEZ, *op. cit.*, pp. 32, 33 y 34.

42. N. M. SERRANO, *op. cit.*, p. 42 y p. 43. C. GONZÁLEZ, *op. cit.*, p. 31 y pp. 33-34.

43. C. GONZÁLEZ, *op. cit.*, pp. 38 y ss. («mientras Vico considera la razón y por consiguiente la libertad del hombre como el agente único y exclusivo de la civilización humana y de sus manifestaciones», Herder se lo concede

a los elementos y condiciones que rodean al hombre; mientras Vico «condena á la humanidad [...] encerrándola en ese círculo de hierro de los tres períodos históricos», Herder piensa que «la humanidad marcha siempre hácia adelante y se perfecciona progresivamente». Y en N. M. SERRANO, *op. cit.*, pp. 46, 75 y 83 (cfr. la reiteración sobre Vico y Herder en pp. 49-50).

44. Es conocida la oposición del catalanismo de base historicista y organicista frente a las fórmulas federalistas basadas en el pacto social (como las propuestas por Pi Margall); porque los federalistas no parten del concepto de formación histórica (es decir, de la existencia real-histórica de las naciones, no las consideran «un todo orgánico»), sino que parten de premisas estrictamente racionalistas y contractuales. Esta es la base, por ejemplo, de la crítica de Luis Durán y Ventosa-hijo de Manuel Durán y Bas-a Pi Margall en «Regionalisme y Federalisme» (*Revista Jurídica Catalana*, 12, 1906, pp. 375-417), como bien documenta Gil Cremades.

45. Cfr. J. J. GIL CREMADES, *El reformismo español*, cit., pp. 133 y 38-39. Vid. sobre la escuela histórica y sobre Durán y Bas, entre otras pp. 125-154, 208-210 y 308-318. Cfr. Id., *Krausistas y Liberales*, Seminarios y Ediciones, Madrid, 1975, pp. 23-29, esp. p. 25.

46. *El reformismo español*, cit., p. 46. Sólo el conocimiento del principio fundamental orgánico de la sociedad, expresa Manuel Durán en *El principio fundamental orgánico de las sociedades humanas* (1870), permitirá determinar lo que el espíritu de la época aconseja que sea necesariamente transformado (ref. en *op. cit.*, p. 140).

47. MANUEL DURÁN Y BAS, «La teoría del derecho en la 'Ciencia Nueva' de Vico», *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, publicada por D. Pedro Gómez de la Serna y D. José Reus y García, año IX, tomo XIX, Madrid, 1861, pp. 5-21.

[Las citas son textuales de esta edición, por lo que en los casos en los que pareciera apreciarse incorrección ortográfica omitimos el avisador adv. lat. «sic», pues se corresponde exactamente al castellano original del texto.]

48. Cfr. J.J. GIL CREMADES, *El reformismo español*, cit., pp. 139-140, 146 y 314 (Cremades argumenta que el catolicismo está en la base de los historicistas catalanes como modo de rectificar el posible relativismo de Savigny). Cfr. también JUAN A. ALEJANDRE GARCÍA, *Derecho del Constitucionalismo y de la Codificación I*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1978, pp. 37-38. Desde un principio Durán toma del historiador alemán las ideas de *costumbre* y de *nación* para distinguir en el derecho un principio *ideal* y un principio *histórico*. No obstante, el historicismo de Savigny no fue recogido fielmente, sino más bien instrumentalizado en el enfrentamiento con la codificación, con la idea de un código general, uniforme y racionalista.

49. M. DURÁN Y BAS, *Prólogo* a la traducción española, del francés, del *Sistema de derecho romano actual* (1878) de F.C. von SAVIGNY (cit. en *El reformismo español*, cit., p. 149).

50. M. DURÁN Y BAS, *La teoría del Derecho...*, cit., pp. 8-9. Reitera «que no es la crítica sino la exposición de las doctrinas de Vico, el objeto á que este trabajo está destinado» (p. 15; cfr. p. 21). Durán agrupa las ideas de Vico «de un modo lógico, enlazándolas por medio de algunas reflexiones que faciliten su encadenamiento» y para no tergiversar su pensamiento, dice, «citaremos testualmente los mas importantes pasages del libro» (p. 9); «es necesario dejar hablar á Vico y esponer sus doctrinas copiando literalmente sus palabras» (p. 15).

Ofrecemos un breve guión meramente expositivo del contenido: Preámbulo: -Semblanza de Vico (pp. 5-6) - Presentación de la *Ciencia Nueva* (6-7) -La idea del derecho y su planteamiento en otras obras de Vico (7) -Precursor de una revolución en los estudios históricos (7) -El derecho, base de la filosofía de la historia (7) -Análisis y necesidad de recomponer las teorías de Vico para poder mostrarlas (7) -Aviso sobre posible determinismo histórico (8). Exposición: -El origen de las sociedades humanas como cuestión preliminar (9) -Teoría contractualista y refutación (9-10) -Resolución viquiana de la cuestión: las costumbres (10) -La familia: elemento de la sociedad civil y base del Estado; concordancia con Savigny; el matrimonio como principio (11-12) -Naturaleza del despliegue: las naciones (12) -Tres principios de la formación de las «nacionalidades» (12-13) -Principio de la naturaleza común de las naciones; exposición de axiomas (13-14) -Sustento de la teoría del derecho natural (14-15) -Textos de la *Ciencia nueva* (15-16) -Naturaleza y fin del derecho (17) -Doctrina triádica (17-18) -Sobre las leyes y gobiernos necesarios para la sanción y el mantenimiento del derecho en las relaciones sociales; textos (18-19) -Certeza y verdad en las leyes (19) -Principios relativos a la naturaleza de los gobiernos (19-20) -La *Ciencia Nueva* enlazada con el *Discurso* de Bossuet, como desenvolvimiento de la doctrina católica (pp. 20-21) -Anuncio de crítica de la doctrina jurídica viquiana en otra ocasión (21).

51. *Ibid.*, p. 8.

52. *Ibid.*, p. 7 («Pero de cualquier modo que se considere este libro, [...], una cosa se encuentra siempre en él donde quiera que se detengan los ojos = la idea del derecho, regla inolvidable en todas las evoluciones de las sociedades humanas. Así debía suceder necesariamente, porque en el orden moral, el deber, regla primera del individuo, se completa con el derecho, base fundamental de la asociación») y cita extensa en p. 8.

53. Ibid., p. 20 y p. 14.

54. Ibid., p. 5.

55. Ibid., p. 6, p. 8. Durán anunciaba al final de su discurso la pretensión de ocuparse, en otra ocasión, de la crítica a la doctrina jurídica de la *Ciencia Nueva*, con objeto de examinar, según él, cómo «tal vez Vico ha interrogado á otra filosofía» además de la católica. Hasta donde hemos podido, no hemos cotejado la existencia de dicho examen; solamente conocemos una referencia posterior y es en sus apuntes de clase de filosofía del derecho: M. DURÁN Y BAS, *Apuntes de filosofía del derecho en conformidad de las explicaciones de esta asignatura por el catedrático de la misma*, M.R., calle del Carmen, 20, Barcelona, 1875. En estos apuntes Durán trata sobre el objeto de la filosofía del derecho delimitando que «la verdadera naturaleza» de dicha filosofía es poner de relieve «el principio del derecho en su origen y en su desenvolvimiento» (p. 11); por lo que, apreciando Durán cómo la «determinación del principio del derecho» es la trama de toda la historia de la filosofía del derecho, realiza una sucinta exposición de las principales posturas filosóficas al respecto, en cuyo excurso histórico, desde Platón hasta Rosmini, dedica dos páginas a Vico (pp. 51-52). Cfr. J. J. GIL CREMADES, *El reformismo español*, cit., pp. 150-153.

56. FRIEDRICH VON SAVIGNY, «Ragionamento sulle condizioni delle Università italiane», en *Ragionamenti storici di dritto*, trad. italiana de Turchiarulo, Nápoles, 1852, p. 82 (cit. por Marcello Gigante en las Actas del Congreso sobre «Retórica e Filosofía in G. Vico» (19 marzo 1990): Istituto Suor Orsola Benincasa, *Retórica e filosofia in Giambattista Vico*, a cura di G. Crifò, Guida ed., Napoli, 1994, p. 26).

57. M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos...*, cit., II, p. 963.

58. Cfr. *I. Berlin en diálogo con R. Jahanbegloo*, Anaya & Mario Muchnik, trad. esp. M. Cohen, Madrid, 1993, p. 98.

* * *

