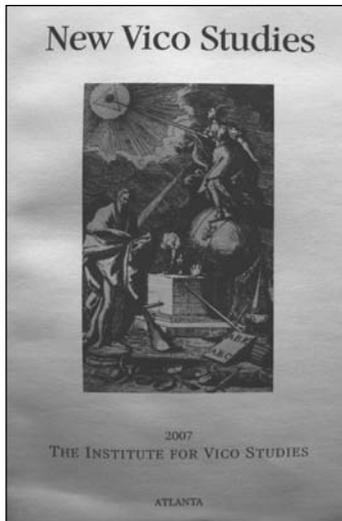


**NEW VICO STUDIES (2007)  
VIGÉSIMOQUINTO ANIVERSARIO**

**Pablo Badillo O'Farrell**



[Estudio bibliográfico de / A Bibliographical Study of: *New Vico Studies*, 25 (2007). pp. 179. The Institute for Vico Studies, Atlanta. ISSN: 0733-9542]

El presente número del anuario estadounidense dedicado a estudios viquianos, que conmemora los veinticinco años de la revista, tiene la distribución habitual de los últimos volúmenes publicados. Consiste en que se comparte el espacio entre la traducción de un texto viquiano y la publicación de diversos artículos\*, que a su vez se distribuyen en dos bloques claramente diferenciados.

El texto de Vico cuya traducción se incluye es “Sobre la muerte de Doña Angela Cimmino, Marquesa de Petrella”, que aparece con una breve pero enjundiosa introducción de Andrea Battistini, llena de agudeza y saber filológico como toda su producción.

El conjunto de los trabajos se divide en dos bloques claramente diferenciados, ya que mientras el primero es de carácter misceláneo, el segundo es de tipo monográfico. El primer bloque incluye un trabajo de James K. Coleman sobre Vico como

\* Los anteriores volúmenes 21 (2003) y 22 (2004) conjuntaban, así, traducciones de textos viquianos y artículos especializados (cfr. *Cuadernos sobre Vico*, 19-20, 2006-2007, p. 318); el 23 (2005) contiene exclusivamente la traducción en inglés del *De Constantia*, a cargo de John D. Schaeffer; y el penúltimo volumen, el 24 (2006) repartía sus 175 páginas con una traducción realizada por Schaeffer de las “Disertaciones” del *Derecho Universal* de Vico (pp. 5-80), un interesante y ponderado artículo de David L. Marshall sobre “El carácter impersonal de la acción en ‘De coniuratione Principum Neapolitanorum’ de Vico” (pp. 81-128), y una traducción (pp. 146-172) y profundo comentario (pp. 129-145) y notas (pp. 172-175), a cargo del Director de la revista, Donald Phillip Verene, de la réplica viquiana (Reivindicaciones) a la noticia sobre la *Scienza nuova* aparecida en la revista *Acta Eruditorum* de Leipzig.

lector de Lucrecio, y otro de Andrea Moudarres sobre Carafa y Godofredo, o la influencia de Torquato Tasso sobre la teoría viquiana de la guerra. El apartado monográfico incluye cuatro trabajos sobre Vico y la idea de la filosofía de la contra-Ilustración. Estos proceden de una reunión de la Sociedad Americana de Estudios sobre el siglo XVIII, tenuta en Atlanta en Marzo de 2007.

El artículo de Coleman se refiere al fenómeno de recepción de Epicuro, del que se estaba produciendo un auténtico renacer en toda Europa, en la Nápoles de Vico y cómo además se intentó por parte de Pierre Gassendi la reconciliación de la obra de aquél con las grandes líneas de la filosofía católica. La incidencia del pensamiento del francés en la Italia de aquel momento fue destacada asimismo por la traducción al italiano por Alessandro Marchetti del *De rerum natura* de Lucrecio, que, no obstante la condena recibida de las autoridades eclesiásticas, tuvo amplia repercusión y reconocimiento por parte de los filósofos italianos de la época. Tan es así, que el propio Vico reconoce en su *Autobiografía*, como cita Coleman, que accedió mejor y más fácilmente al pensamiento de Epicuro por la intermediación de Lucrecio que no directamente.

Es cierto, como subraya el autor, que Vico tuvo una relación con Epicuro que cambió a lo largo del tiempo, ya que mientras en su juventud parecía compartir planteamientos con éste, con el paso de los años parece distanciarse de él para buscar otros de corte más platónico. No obstante, hay muchos estudiosos que mantienen que este intento del Vico maduro lo que pretendía era borrar su adhesión juvenil al pensamiento epicúreo, herético al fin y al cabo. Desde la perspectiva de algún estudioso, como Antonio Corsano, Vico cultivó en su juventud de tal manera una variante de ateísmo neo-epicúreo, perseguido en aquellos años por las autoridades eclesiásticas, que salió libre de ésta de manera casual al retirarse providencialmente a Vatolla en aquel tiempo y no ser detenido.

Sobre la base de estas circunstancias, resulta que la narración hecha por Vico en su *Autobiografía* ofrece una descripción deformada deliberadamente para evitar el epicureísmo heterodoxo al que tan unido había estado en su juventud. Y es justamente en este examen de sus fuentes donde incide en la preferencia clara por la obra de Lucrecio sobre la de Epicuro, ya que afirma que mientras las explicaciones de la primera de las formas de la naturaleza corporal resultan convincentes, la filosofía del segundo es plenamente inadecuada para explicar las operaciones de la mente humana, concluyendo con la afirmación de que el *De rerum natura* sólo sirvió para afirmarlo aún más en sus perspectivas platónicas.

No obstante, Coleman se centra en la visión trazada por el napolitano en los *Affetti di un disperato*, en la que parece que el lector debía esperar, a la vista de lo dicho, una perspectiva filosófica influida por la física atomista de Lucrecio, aliada con una comprensión de la mente y del espíritu humano sólidamente unida a la filosofía platónica; ello es precisamente lo que una atenta lectura del poema nos revela. La decaden-

cia del mundo, asunto muy presente en el poema, deriva directamente de Lucrecio, siendo claro asimismo que una directa y fiel aceptación de la perspectiva del autor latino no conduciría al resonante pesimismo de los *Affetti*. Porque, como sostiene este estudioso de la Universidad de Yale, este pesimismo responde más al hecho de que Vico rechaza, como expuso en su *Autobiografía*, el pensamiento lucreciano sobre la cuestión de la mente humana. Se puede decir que en el centro del poema se encuentra un dualismo mente-cuerpo que está muy lejos del planteado por el autor del *De rerum natura*, y mucho más cerca del propio del neoplatonismo cristiano. No obstante, Vico en su *Autobiografía* pretende sostener que su lectura de Lucrecio para lo que le ayudó fue exactamente para reforzar su metafísica básicamente platónica.

En las obras de madurez la visión viquiana cambia radicalmente, y así en la *Scienza Nuova* de 1744 el napolitano no deja la menor duda de su desaprobación de la teoría de la existencia de una infinidad de mundos, una teoría abrazada por epicúreos tales como Lucrecio o Giordano Bruno. Asimismo, en la misma obra condena sin paliativos la noción epicúrea de que el universo está gobernado por la ocasión o la oportunidad, ya que ello eliminaría la posibilidad de la divina providencia. Ciertamente, esta cuestión podía tener una lectura e interpretación mucho más amplia, pero el propio Coleman afirma que no es el lugar para desarrollarlo.

Siguiendo el mito del sacrificio de Ifigenia se pueden ver las diferencias que existen en muchos aspectos básicos entre la interpretación de Lucrecio y la de Vico. Porque mientras que éste identifica la lectura de los auspicios como el pilar básico en el que se apoya el poder político de las aristocracias heroicas, para el latino el papel básico concedido a este mito radica en que el mismo sirve para ilustrar uno de los mensajes centrales del poema, cual es el de ilustrar el poder deshumanizante que la religión puede ejercitar sobre el pueblo.

Esta visión deshumanizadora de la religión es rechazada plenamente por Vico, ya que para él las supersticiones paganas, “falsas religiones” según las rotula, juegan un papel esencial en una más amplia narración de la evolución de los pueblos gentiles para salir de la barbarie. En relación con todo esto, es digno asimismo de destacar la diferente consideración que ambos otorgan al concepto de miedo en relación con el desarrollo de las religiones politeístas, siendo ambas claramente contrapuestas, ya que mientras para el napolitano éste es el indispensable catalizador que da fundamentos a los hombres para fundar la religión, y como consecuencia de ello la civilización, para Lucrecio el miedo es la lamentable consecuencia que resulta de la fundación de la religión.

A pesar de estas diferencias, resulta claro que Vico admiró el análisis de la historia humana, o más bien de la prehistoria, de Lucrecio, desde el momento que la *Scienza Nuova* se ocupó de la reconstrucción del crecimiento del hombre desde el caos prehistórico hasta la civilización hallada en el *De rerum natura*. Mientras tanto

el pensamiento político de Lucrecio provoca un agudo criticismo por parte de Vico, ya que para éste la búsqueda de la *ataraxía* por parte del latino crearía una amplia apatía política, por lo que el napolitano acusa al epicureísmo de llevar adelante una aproximación atomista no sólo a la física, sino también a la política.

Por último, otro elemento clásico referido por Coleman, con el que cierra su artículo es la elección trágica de Agamenón, lo que le causa gran sufrimiento por su desafortunada consideración de fuerzas externas que inherentemente carecen de sentido. Lucrecio considera que Agamenón debía haber ignorado las ilusorias amenazas de la religión, para centrarse exclusivamente en cultivar percepciones sensoriales agradables. Vico estima que suscribir esta ética es modelar voluntariamente la propia vida, después de que el átomo aislado fuera gobernado por referentes meramente físicos.

Dando un pequeño salto final en el tiempo, Coleman concluye el artículo refiriéndose al hecho de que esta condena viquiana implica asimismo la filosofía política atea de Maquiavelo, aunque por diferentes motivos. Porque, mientras Lucrecio y Maquiavelo están de acuerdo en ver la política como un juego cruzado de fuerzas caóticas que son fundamentalmente carentes de sentido, Lucrecio aboga porque el individuo ilustrado se retire de esas fuerzas potencialmente dolorosas hasta llegar a un aislamiento auto-interesado, y Maquiavelo propone que el individuo bien preparado pueda controlar esas fuerzas para alcanzar fines auto-interesados.

Vico, por su parte, como los dos autores antecitados, ve la política como el juego complejo y a veces violento de entidades mutuamente antagónicas. No obstante, parte de estos predecesores en dos aspectos fundamentales. En primer lugar, él no ve la colisión de estas fuerzas como carente de sentido, ya que aun los más desagradables episodios políticos están gobernados por un plan providencial. En segundo lugar, Vico no está interesado en ver estos hechos desde la perspectiva "atomística" del individuo, sino más bien desde las entidades conglomeradas que estos individuos han formado a lo largo de la historia, esto es las civilizaciones.

El artículo de Andrea Moudarres se ocupa de contrastar las figuras de Antonio Carafa y Godofredo de Bouillon, o la influencia de Tasso en la teoría de la guerra de Vico. Es bien sabido cómo la cuestión de la épica ocupó el centro del debate literario del siglo XVII, a veces en el marco de la disputa sobre si los poetas modernos han superado la autoridad de los escritores clásicos. Paolo Beni y Alessandro Tassoni son dos de los autores que en ese siglo argumentaron en favor de la supremacía de los modernos sobre los clásicos, tales Homero y Virgilio, como Andrea Battistini ha demostrado en un documentado artículo. En éste el profesor de Bolonia ha mostrado cómo Tasso, y su obra *Jerusalén liberada*, se llegó a convertir en el epítome del refinamiento estético de la poesía épica renacentista.

El citado Paolo Beni, en la obra en la que compara a Homero, Virgilio y Torquato Tasso, deja fuera de duda el valor de Godofredo de Bouillon, comparado

con los clásicos. Para él la razón por la que el comandante cruzado se destaca tanto reside en la perfección de la virtud cristiana. Vico, según Moudarres, tuvo un punto vista bastante similar y, consciente de dicho debate, en la *Scienza Nuova* identifica al verdadero líder guerrero con la figura de Godofredo.

Esta declaración parte del entendimiento por Vico de la verdad poética como verdad metafísica, en oposición a la verdad física, la cual si no se acomoda a la metafísica, resulta ser falsa. De esta forma, cualquier capitán que no sigue el modelo de Godofredo no es un verdadero capitán. De aquí la elaboración de un modelo ideal y que aquellos casos ulteriores que no se acomoden al mismo carecen de la propia esencia.

De lo últimamente referido, hay que pasar al dato de la importancia que otorga Vico a dos elementos complementarios, cuales son, en primer lugar la consideración que para él tiene la *Jerusalén liberada* de Tasso, y en segundo lugar los rasgos que de ella pasan a una obra suya, no justamente valorada, como es *De rebus gestis Antonj Caraphei*. Esta obra, al margen del estudio de la personalidad y gestas militares del noble napolitano Antonio Carafa, nos proporciona una visión muy iluminadora de la historia de la Europa moderna. Porque Vico, a través de las lentes de su paisano, nos muestra una perspectiva privilegiada de los conflictos entre los distintos poderes europeos y sobre los *arcana regni* que determinan su dinámica.

La figura de Carafa es en cierta forma representativa de la lucha por el control del continente, pero, y lo más importante, según Moudarres, es que Vico lo describe como perfecto ejemplo de aquellos militares que ni son, ni pueden ser, imagen del retrato de Godofredo. Ello no quiere decir que el retrato de Carafa sea impío, pero sí es cierto que lo que lo define son los perfiles complejos y violentos propios de las luchas políticas de la época.

Si se comparan actuaciones muy emblemáticas de Carafa y de Godofredo, nos percatamos de que el primero en una situación clave, como es el castigo hacia la ciudad rebelde de Eperjes, la lleva a cabo con una violencia extrema y con acciones que nos traen a la cabeza tanto recetas maquiavelianas, cuanto pueden aparecer como claros escenarios barrocos, lo que pone de manifiesto, al ser examinado por Vico, que dichos actos son plenamente opuestos a lo defendido por Grocio, uno de los autores de referencia del napolitano, defensor de actuaciones jurídicamente regladas en las relaciones entre las diferentes naciones. Por todo ello, de acuerdo con las tesis del holandés, la actuación del soldado napolitano al servicio del Emperador viola plenamente la ley de Dios y de los hombres.

Por ello resulta duro y difícil comparar el perfil de Carafa con el de Godofredo, y así puede ponerse como ejemplo el comportamiento de éste con respecto a la rebelión de Argillano, que se desarrolla y tiene un desenlace absolutamente distinto. Desde esta perspectiva llega el momento del cotejo, al haberse alcanzado la fase de considerar a Godofredo como el verdadero capitán (*vero capitano*).

La figura del jefe cruzado tiene unos rasgos que le diferencian claramente de Carafa, ya que aquél se puede considerar como un depositario de la voluntad divina e instrumento de la Providencia. Sus peculiaridades, que incluyen una gran piedad y una incondicional devoción a la voluntad divina lo convierten en un carácter “utópico”, y la *Jerusalén liberada* en la posible forma de la epopeya cristiana, en la que la guerra no es meramente el ejercicio técnico del poder político. En la concepción viquiana estas características pretenden restaurar una dimensión mítica del entendimiento de la historia, en respuesta a aquellos autores –Maquiavelo y Hobbes, entre otros– que negaron el valor y la importancia de las utopías.

De todo lo dicho resulta claro que la religión resulta una fuerza que amansa y de cohesión, porque genera piedad y pone rienda a las pasiones que agitan el frágil orden de una comunidad. Porque, como subraya Moudarres, Vico entendió claramente que Godofredo actúa en la *Jerusalén liberada* de acuerdo con unos principios morales infundidos por el *timor Dei*, por la piedad. Y no se puede olvidar que, de acuerdo con Vico, no hay saber sin piedad. Frente a ello la actuación de Carafa es claramente representativa de la lógica de la razón de Estado, y por ello no caben restricciones morales cuando la estabilidad del Estado es desafiada. Por ello, se puede afirmar que Carafa no es pío, por lo que a su vez carece de *sapientia*, sino que es un buen tecnócrata pero sin tener una personalidad unificante.

Se puede ver cómo Vico en el trabajo que más explícitamente trata de la guerra, pretende analizar su característica central con la precisión del historiador, refrenándose de utilizar un tono épico, a la par que tiene en mente los legados del Renacimiento y del mundo clásico. Por todo ello, se puede decir que desafía la relación héroe-poeta, para centrar su atención esencialmente en la figura del hombre de letras cuyo conocimiento puede armonizar los dispersos elementos de la vida para procurar unirlos a la infinita sabiduría de Dios.

Por tanto, partiendo del papel estabilizador que los hombres de letras pueden jugar en el convulso mundo de la política de su tiempo, Vico llega a la conclusión, según Moudarres en el final de su artículo, de que armas y estudio son como las dos caras de Jano y ambas son necesarias para la existencia del Estado, aunque sin la fuerza domesticadora de las letras guiadas por la Divina Providencia, el mundo es reducido a la arena de una violencia sin límites, como un teatro donde la gente puede ser ejecutada y exhibida para aterrorizar.

El segundo bloque de artículos está compuesto por cuatro que se ocupan de diversos asuntos, dentro de un hilo conductor común, como antes se refirió: el de Vico y la idea de filosofía de la contra-Ilustración.

El primero de ellos, de Thora Ilin Bayer, se ocupa de “Ilustración y contra-Ilustración: Cassirer, Berlin y Vico”. Éste arranca de la consideración del análisis de la obra de Ernst Cassirer, publicada en 1932 y básica para el estudio de la Ilustración, *Die Philosophie der Aufklärung*. Dicha obra no tiene por finalidad

analizar exhaustivamente el concepto de Ilustración, sino desarrollar una exposición intensiva de ésta, de tal manera que muestre su origen y unidad conceptual.

Cassirer intenta rechazar el punto de vista romántico de que el siglo XVIII fue un siglo de carácter ahistórico, y para ello va a tener en consideración el planteamiento de Pierre Bayle, pero con el dato añadido esencial de que para él Vico va a ser la primera figura en trazar una filosofía sistemática de la historia, pero no ejerció influencia sobre la Ilustración, sino que permaneció en la oscuridad hasta que Herder a fines del siglo lo volvió a sacar a la luz. Es cierto que es la única referencia a Vico en toda esta obra de Cassirer, pero sirve para anticipar la tesis de Berlin sobre la contra-Ilustración que mantiene que Vico, Hamann y Herder (a los que, según Bayer, se podrían unir Jacobi y Möser) sostuvieron doctrinas sobre el conocimiento y la historia que pueden considerarse fuera de los credos filosóficos de su época y proporcionararnos una crítica de ello.

En la Ilustración el primer paso más allá de Bayle es el concepto de Montesquieu sobre los *tipos ideales* en la historia. Montesquieu mantiene que cada uno de estos tipos de gobierno y sociedad tiene su propio principio. Pero, además, de este principio de filosofía política se sigue una filosofía de la historia que descansa en el ideal ilustrado de avanzar el conocimiento hasta el punto de producir un nuevo orden moral.

Opuesta de forma plena, a su vez, a la identificación de racionalidad y progreso es la metafísica de la historia herderiana, cuya doctrina central Cassirer considera basada en el concepto de sustancia de Leibniz, de tal manera que la teoría de las mónadas de éste es transferida por Herder al ámbito de la interdependencia de identidad y mutabilidad en el proceso histórico, y lo opone el ideal ilustrado de la historia como un progreso hacia una auto-identidad de la razón realizada a través del rango de las sociedades y condiciones humanas.

Para Herder, como para Vico, toda norma, todo punto de vista y tradición humana, toda forma de vida racional tiene su valor particular. Todos estos elementos cambiantes en la historia son mantenidos juntos por la Providencia, que se desarrolla ella misma a través del cambio. La consideración de Cassirer por parte de Herder sitúa a éste en su propio siglo, pero como un exponente de la *Gegen-Aufklärung*. La caracterización de Cassirer de Vico se hace situándolo fuera de su siglo. Porque la Ilustración no conocía nada de Vico, ni Vico sabía nada de la Ilustración. Como es bien sabido, la *Scienza Nuova* de Vico es la respuesta a la doctrina cartesiana del razonar correcto y la naturaleza matemática de los primeros principios y a los teóricos del derecho natural del siglo XVII, especialmente Grocio, Pufendorf y Selden.

El máximo exponente en considerar a Vico como la figura seminal de la contra-Ilustración es Isaiah Berlin, a lo largo de sus diversas publicaciones sobre la cuestión, culminada en su obra "Tres Críticos de la Ilustración: Vico, Hamann, Herder". Las

principales doctrinas de la Ilustración que Berlin analiza son que la naturaleza humana es esencialmente la misma en cualquier tiempo y lugar, que hay fines humanos universales y, por último, que si estos fines son perseguidos por un simple sentido de la investigación racional y científica, todas las formas de ignorancia, superstición y dogma pueden ser superadas y la verdad y la felicidad pueden ser cultivadas.

Para Berlin, el pensamiento de Vico nos proporciona lo opuesto a estas doctrinas. Según el autor inglés, la clave de la originalidad de Vico es que descubrió una “especie de conocer no discriminada previamente de forma clara, el embrión de lo que más tarde creció dentro de la ambiciosa y lujurante planta del *Verstehen* historicista –intuición simpatética, simpatía intuitiva, *Einfühlung* histórico y otros”. Con ello Berlin afirma que este tipo de conocimiento fue “un descubrimiento de primer orden” y que al actuar así Vico “descubrió un sentido del conocer que es básico a todos los estudios humanos”. Este único sentido del conocer es la concepción viquiana de la *fantasia*, como la facultad primordial a través de la que el mundo humano se forma y posteriormente a través de la que un conocimiento de las cosas del mundo se puede llevar a cabo.

Tras un análisis histórico conceptual breve sobre el desarrollo de los términos Ilustración y contra-Ilustración, Bayer se pregunta si la visión de Cassirer sobre Vico es la misma que la de Berlin. En 1902, en su obra sobre el sistema de Leibniz, Cassirer presenta a Vico como el fundador de las *Geisteswissenschaften*, y sugiere la misma afinidad entre el concepto metafísico de sustancia del alemán y la concepción de metafísica de la historia de Vico, como la que realizó con Herder en su estudio sobre la Ilustración. Pero Cassirer llega a más, hasta considerar a Vico como el fundador de una lógica de las ciencias humanas elaborada a lo largo del *corpus* de su obra.

Por su parte, se puede decir con Bayer que tanto Cassirer como Berlin proclaman a Vico como el verdadero fundador de las *Geisteswissenschaften*, y afirman que éstas presuponen la concepción viquiana de *fantasia* en el sentido de la “imaginación creadora”. Cassirer toma este camino en el sentido de una filosofía del pensamiento mítico del que, a través de su fenomenología del conocimiento, puede producir todas las formas de la cultura humana. Por su lado, Berlin al conectar este sentido imaginativo de ir hacia el *Verstehen*, lo mantiene como opuesto al sentido racional y metafísico del conocimiento de la Ilustración.

Lo que ambos estudiosos pretenden fijar es que Vico es un pensador contra-ilustrado, y ellos, aun con diferentes perspectivas en lo que establecen y aunque con salvedades, mantienen una línea común respecto al napolitano. Pero Bayer concluye su artículo con la referencia a un libro reciente de Louis Dupré, *The Enlightenment and the Foundations of Modern Culture*, que presenta una alternativa a la contraposición Ilustración–Contra-ilustración, al aproximar esta oposición a modo de movimiento dialéctico siguiendo la senda de Hegel.

El artículo concluye con la pregunta de si hay filosofía de la contra-Ilustración. La respuesta, según Bayer, es sí, en el sentido de que las concepciones del conocimiento y de la historia humanas de Vico y Herder se fijan contra los temas claves de los *philosophes* y *Aufklärer* del último tramo del siglo XVIII. Esta respuesta es cierta si Vico y Herder son considerados como filósofos fuera de su propio tiempo o cada uno de ellos es como uno de los polos de una dialéctica en el siglo XVIII. Sin embargo, la respuesta es no si la contra-Ilustración es entendida como un movimiento en la historia de la filosofía moderna, cuyos exponentes están persiguiendo auto-conscientemente un programa que se oponga a lo que ellos identifican como filosofía de la Ilustración.

El segundo artículo de este apartado es obra de Alexander U. Bertland, y lleva por título “*Sensus Communis* de Vico, Derecho Natural y la Contra-Ilustración”. El punto de partida del artículo es de corte biográfico, en cuanto el autor sugiere que los orígenes sociales de Vico pueden ser explicativos de que su filosofía política sea antagónica de la de los teóricos ilustrados del contrato social. Ello se manifiesta en que donde éstos enfatizan la igualdad, Vico, especialmente en sus escritos sobre el derecho universal, destaca la responsabilidad de los políticos de legislar con sabiduría.

La noción de Vico, por otra parte, respecto de los académicos nos es bastante familiar, ya que acusa a sus contemporáneos de esta condición de asumir falsamente que la gente en el pasado pensó como los académicos lo hacen ahora. Esto pone los cimientos para el revolucionario análisis de la historia por parte de Vico en la *Scienza Nuova*. En cambio, los escritos sobre derecho universal insinúan una aplicación diferente de este concepto básico. Aunque él no establece explícitamente esta visión, mantiene que la gente asume falsamente que el rico piensa como el pobre, y este error ha causado que la gente entienda equivocadamente el *sensus communis*, y de ese modo también la estructura de los sistemas políticos y de derecho. A ello el autor del artículo añade la necesidad establecida por Vico de entender al pobre, lo que lleva a cabo en el *De Uno*, y que explicará realmente su teoría sobre el contrato social.

Para llevarlo a cabo, sostiene Bertland, Vico comienza con su prueba de la existencia de Dios, para la cual sigue una línea que nos puede producir, *prima facie*, una cierta familiaridad con la sostenida por Agustín de Hipona. El acuerdo llega hasta el punto de que el mundo físico no puede proporcionarnos una base común desde la que un orden universal pueda reconocerse. Sin embargo, desde aquí los caminos ya se bifurcan, puesto que mientras que el autor de *De Civitate Dei* se vuelve a las matemáticas para demostrar la existencia de ideas universales, ya que estas ideas no pueden venir de este mundo, sino que tienen que proceder de un Dios existente, Vico, por su parte, no busca en las matemáticas, sino que se vuelve hacia la cuestión de la posibilidad de la comunicación humana.

La comprensión de la idea de Dios por parte de Vico no arranca simplemente de una idea individual de Dios, sino que depende de la existencia de interacción entre los individuos, debiéndose entender el orden de Dios como revelado en la comunicación humana, en concreto en las leyes de las naciones y en su *sensus communis* subyacente. Por ello, será necesario para los filósofos entender cómo los individuos hablan los unos con los otros y crean instituciones para entonces comprender realmente la naturaleza de Dios.

Pero a lo dicho sigue la pregunta de cuáles serán las conversaciones y las instituciones que nos revelan la sabiduría divina. Y Vico aquí, más que especular, se vuelve a Homero, Virgilio, Cicerón y Tito Livio para responderla, y llega a la idea de que la mayoría de los pueblos están de acuerdo en que lo que discutieron fue sobre cómo los aristócratas pudieron dirigir al pueblo a la par que prevenían revoluciones de éste. Aquí es donde Dios es revelado.

La base de la contra-Ilustración viquiana puede verse aquí. Porque los filósofos ilustrados consideraron los peligros que presentaba la posibilidad de rebelión. Sin embargo, ellos contemplaron generalmente estas luchas desde una perspectiva abstracta sin llevar a cabo ninguna investigación filológica que indagara cómo sucedieron estas luchas. Como resultado de ello, pusieron el énfasis en hacer seguro que todos fueran tratados con igualdad. Por su parte, Vico subraya que lo importante para comprender el orden divino pasa por comprender esas luchas con una cuidada perspectiva histórica.

En *El Derecho Universal*, Vico critica a otros filósofos ilustrados por fracasar en el entendimiento de las luchas pasadas, y así se centra en los planteamientos mantenidos por Grocio, Maquiavelo, Hobbes o Espinosa, porque, al margen de diferencias en otros aspectos, ellos asumieron que el saber de los líderes antiguos no era saber en cualquier sentido, sino edictos guiados por la pasión y la oportunidad. Vico mantiene que la aproximación de éstos a los antiguos estuvo cargada de *hýbris* y falló en manifestar la divina providencia dentro de la interacción humana.

También el napolitano lleva adelante una distinción entre dos tipos de justicia, a las que denomina aritmética y geométrica. La primera es aquella de carácter plenamente equitativo, apropiada para intercambio de bienes y adecuada para situaciones en las que los individuos sean libres e iguales por completo. A la justicia geométrica la denomina justicia directoria, ya que ella está basada en proporciones geométricas tales que los bienes son multiplicados y divididos en fracciones del otro.

El problema se plantea al cuestionarse por qué Vico piensa que la sociedad debería distribuir sus bienes sobre la base de una justicia directoria más que de una justicia igualatoria. Después de todo, ¿no es el sueño de muchos filósofos políticos crear una sociedad donde todos tengan tanto bienes como derechos por igual? ¿es tal sociedad la meta real de la Humanidad? La respuesta de Vico es no. Esta negación se basa, como muchos de los planteamientos viquianos, en la observación

y consideración de la realidad, por encima de planteamientos abstractos, ya que afirma que hay niños en toda sociedad y éstos nos pueden ser considerados en el grupo de los individuos plenamente iguales en derechos y bienes respecto a los otros, por lo que sostiene la necesidad en la sociedad de una justicia geométrica o directora.

Como resultado de su pensamiento acerca de la evidencia filológica, Vico llega a la conclusión de que debe existir una división rectora de la riqueza, de tal forma que los dirigentes tuvieran más, ya que ellos tienen obligación de tener cuidado de los pobres. Y ello es así porque, como subraya en el volumen segundo de *El Derecho Universal*, al ocuparse de la cuestión de la sabiduría, afirma que ésta fue también utilizada para describir la prudencia especial de los estadistas, que establecieron repúblicas con leyes excelentes, o que gobernaron con sabios consejos y ayudaron a la gente con máximas idóneas para dirigir sus vidas.

Éste es uno de los aspectos más diferentes y contrastables con la teoría de los ilustrados, entre los que Bertland escoge para constrarlo con Vico a Samuel Pufendorf.

Pufendorf sostiene que la gente necesita ser social, pero, a diferencia de lo mantenido por Vico que lo entiende en relación con Dios, él mantiene que la sociabilidad humana está basada sencillamente sobre la necesidad de seguridad y utilidad. Pufendorf destaca el hecho de que sin educación los seres humanos no tienen oportunidad de supervivencia. De esta manera, el derecho natural de Pufendorf es que “todo hombre debe hacer tanto como pueda para cultivar y preservar la sociabilidad”.

Vico, en cambio, no desea reducir el derecho natural a utilidad práctica. Al hablar de Grocio, pero que es asimismo aplicable a Pufendorf, Vico desestima la utilidad como la causa la sociabilidad humana. Él pretende, en una perspectiva similar a la de Malebranche, que la utilidad es sólo la ocasión para la sociabilidad, pero que es Dios a través de la divina providencia el que mantiene a la sociedad unida. Vico defiende que Pufendorf se equivocó porque intentó analizar las instituciones de gobierno y la responsabilidad de los ciudadanos sin entender el verdadero origen de estas instituciones.

El tercer artículo del bloque es el de Sabrina Ferri, titulado “Historia no desarrollada: el método de “explicación” de Vico como alternativa al racionalismo ilustrado”.

La teoría del conocimiento de Vico se opone a la corriente principal de ideas ilustradas que enfatizan la condición central de la razón como medio para adquirir conocimiento. Por ello, para el napolitano, el racionalismo radical de la era moderna prelude una nueva época de barbarie infernal, dominada por él “barbarismo de la reflexión”. Las semillas de éste están contenidas ya en la aproximación analítica compendiada en el método de Descartes, que asume que el conocimiento surge de separar, distinguir y clasificar. Este método comprende una forma de pensar que inhibe el poder creativo del pensamiento y fuerza a la mente humana a secos y puros procesos derivativos.

Las líneas centrales del artículo son fundamentalmente tres, a saber: 1) que *spiegazione* es entendida a la vez como el método en la base de la “ciencia nueva” y la actividad de pensar que es requerida para entender la historia y el curso de las naciones; 2) de qué modos el método de explicación difiere del método analítico del criticismo; y 3) cómo la *spiegazione* pone a la imaginación en juego.

El punto de arranque es considerar la idea de explicación dada por Kant, a la que va a contraponer la forma de desarrollar ésta por parte de Vico. La *explicatio* es para él creativa y mímica, el patrón del pensamiento humano que nunca es confinado en “límites seguros”, sino que siempre es una actividad en progresión. En realidad, *explicatio* significa literalmente “no desarrollada” e implica un continuo movimiento hacia adelante, más allá de los límites impuestos por la pareja clarificación/definición. Más aún, explicación implica la “realización” de algo nuevo, desde que *ex-plicare* también significa desarrollar, crear algo nuevo fuera de lo entrelazado de las diferentes cosas. Si “definición” muestra la verdad en su desnudez, la estrategia de Vico está basada en la explicación.

Por ello, *spiegazione* y *spiegare* son dos términos que van a aparecer continuamente en la *Scienza Nuova*. Así el participio *spiegata* es aplicado por Vico a la “humanidad racional” de la tercera edad, cuando la razón humana está plenamente desarrollada, donde el antedicho término significa el estadio final en el que la naturaleza de una cosa es revelada. Así *spiegare* también significa el movimiento de la mente humana que se abre para comprender –literalmente, recibir y entender– las cosas. Verdaderamente, para Vico la verdad sobre el pasado es algo que necesita ser “explicado”, no desarrollado, como las derivaciones etimológicas que él desarrolla o los emblemas que desarrolló en una narración.

Un ejemplo de esta explicación podemos hallarlo en el *desarrollo* etimológico de la palabra latina *lex*, que contiene en ella los diferentes estadios en el establecimiento de las instituciones humanas. La etimología de *lex* muestra los diferentes desplazamientos de sentido que, en el proceso de explicación, nos conduce a lo no desarrollado de la historia humana. Y todo ello lo muestra a través de todas las posibles conexiones etimológicas de dicha palabra.

Vico enfrenta a su vez la idea de explicación a lo que él llama estudios de métodos y criticismo, a los que la mayoría de sus colegas se dedican, estando además atrapados en una especie de bucle reflexivo. Su método crítico no les permite crear un significado al desarrollarlo, ya que su proceso está basado en análisis, separación y distinción. Frente a ello, Vico en la *Scienza Nuova* de 1730 ya aconseja que para el tipo de aproximación sintética que él recomienda debe utilizarse una *mente comprensiva*. Como Verene afirmó, y Ferri lo recuerda, la narración es el método filosófico que hace posible a Vico mismo, y al lector de la *Scienza Nuova* con él, expresar el curso de la historia en un discurso inteligible y completo, o *fabula*.

Como conclusión, Ferri afirma que la explicación nunca esta divorciada del lenguaje y conecta los diferentes *lógoi* de eras humanas distintas, haciéndonos posi-

ble entender el pasado con una *mente comprensiva*, pero también traza un puente entre teoría y praxis, idea y lenguaje, y tiempo humano e *historia ideal eterna*.

El último artículo de este apartado monográfico es el de John D. Schaeffer “La teoría del derecho natural contra-ilustrado de Vico”. Éste arranca de que fue Berlin el que acuñó el término contra-Ilustración, y que lo aplicó a Herder, Hamann y Vico. Respecto a dicha afirmación, Schaeffer trae a colación las opiniones de Cecilia Miller, que afirmó que Vico no debe ser visto como un oponente, sino como un participante en la crítica constructiva respecto de la Ilustración, y de Mark Lilla, que sostiene que Vico no sólo es contra-ilustrado, sino también anti-moderno.

Schaeffer parte de que las tesis de Vico en relación con el derecho natural lo diferencian de los teóricos ilustrados en tres aspectos, cuales son el mito de los orígenes, el papel de la retórica y el papel de la religión. Cada uno de ellos situaría a Vico fuera de la Ilustración, mientras que juntos configuran un coherente contra-paradigma del derecho natural.

Algunos teóricos del derecho natural fundamentaron éste en la naturaleza de la sociedad humana, situándose el mito del origen como el arranque de un movimiento desde el estado de naturaleza hacia el contrato social, motivado bien por el miedo, la sociabilidad natural o el mutuo beneficio entre otros. Estos contratos son los marcos dentro de los que se derivan derechos y obligaciones. Así, desde el momento en que estos teóricos defendían una ley basada en la naturaleza, asumían que sus mitos de los orígenes tenían que ser universales: ello es verdadero para el origen de todas y cada una de las sociedades humanas. De esta manera, Schaeffer recorre las coincidencias y diferencias existentes en este punto entre Grocio, Hobbes y Locke fundamentalmente, para detenerse finalmente en el hecho del encuentro de los tres en el dato de que, después de que una comunidad humana se formaba, la religión surgía para mantener las restricciones que la sociedad se había autoimpuesto; desde este punto de vista, la religión puede decirse que era esencialmente utilitaria.

El mito viquiano de los orígenes es bastante más complejo que el de los otros teóricos del derecho natural, y dicha complejidad proviene del reconocimiento por parte del napolitano de que las primeras sociedades no habrían sido capaces de leer y escribir. Por ello, la “razón” en nuestro sentido de la palabra les habría sido plenamente ajena. Así, el mito de Vico sobre esta cuestión da más papel a la imaginación que a la razón, y a la simultaneidad que al proceso racional. Por tanto, el mito de Vico no deriva las instituciones sociales, la religión o el lenguaje de nada anterior a ellas; más bien, su mito se concreta desde el comienzo con su profunda implicación de una cosa con la otra.

Tras analizar el origen y el desarrollo del *sensus communis*, Vico subraya –como cita Schaeffer– que “el juicio sin reflexión es un criterio [...] para juzgar lo que es cierto en el derecho natural de gentes [...]. Y las naciones alcanzan esta certeza al reconocer los acuerdos subyacentes [...] que se obtienen entre ellos en

relación a este derecho” (*Scienza Nuova*, § 145). De estos “acuerdos subyacentes” procede un “diccionario mental común”, esto es, una necesidad de expresar estos acuerdos verbalmente, porque de otra forma ellos no podían ser comunales. Por último, Vico refirió el *sensus communis* a tres instituciones comunes a todas las sociedades humanas: religión, matrimonio y entierro.

Asimismo, la ausencia de la razón del *sensus communis* viquiano tiene un significado que no puede ser subestimado, ya que cualquier otro mito del origen del derecho natural que se propone fundamentar una teoría del derecho natural introduce la razón antes o después, o como lo racional del contrato social o como el descubrimiento de los principios éticos, aunque sean rudimentarios. Vico, sin embargo, fundamenta la más temprana comunidad humana sobre la pasión, más precisamente sobre el miedo. El miedo es el que da comienzo al *sensus communis*.

La narración de Vico de cómo las comunidades primitivas se desarrollan desde su origen en una teofanía no es una narración del poder bruto, como puede ser la de Hobbes, ni una historia de mutua cooperación, como las de Locke o Grocio, sino que es la historia de la retórica en busca de la equidad.

El paradigma de esta historia es proporcionado por la historia del derecho romano. *El Derecho Universal* y la primera *Scienza Nuova*, que siguió poco después, construyen el derecho romano como el paradigma de cómo el derecho natural emerge de la práctica social y legal. Así, mientras la historia del derecho romano proporciona a Vico el paradigma del *sensus communis* que es desplegado en la lucha por una mayor equidad, la práctica del derecho romano le proporciona el paradigma de la reflexión que trae al derecho natural a la luz. Y aquí Schaeffer hace hincapié en la condición iusfilosófica de la *iusrisprudentia* y del *iusconsultus*.

A la vista de lo dicho, se puede afirmar que la teoría viquiana del derecho natural varía de la de los teóricos ilustrados en dos puntos esenciales. Primero, para él el mito de los orígenes no es un final sino que requiere continua revisión. Segundo, los acuerdos sociales revisados son alcanzados a través del lenguaje utilizado retóricamente, aunque las leyes que se designan de forma eventual sean unívocas.

Tras un último cotejo de los planteamientos viquianos con los sostenidos por Kant, Schaeffer mantiene que su artículo busca vislumbrar cómo el *sensus communis*, compuesto de lenguaje e instituciones, nos proporciona un derecho natural que en efecto deriva valores (*verum*) de los hechos (*factum*), en el sentido de que los principios del derecho natural estaban implícitos en las *res gestae* y su certificación autorizada de una historia particular. Para Schaeffer, por último, si la teoría viquiana del derecho natural puede trascender la oposición hecho/valor resulta una cuestión abierta y fascinante, lo que no le parece tan claro es que Vico pueda constituir un genuino contra-movimiento al racionalismo ilustrado.

La revista concluye este excelente número conmemorativo con la habitual sección de crítica de libros y bibliografía viquiana en lengua inglesa. \* \* \*