



**UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES  
ACATLÁN**

*La Providencia como fundamento de la historia  
en el pensamiento de Giambattista Vico*

**TESIS**

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
Licenciado en Filosofía**

**PRESENTA**

**Cristian Eloy Feria Sandoval**

**ASESORA: Lic. Mónica Marcela Maya Castro**

**Santa Cruz Acatlán, Naucalpan, Estado de México, Agosto, 2016**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



## Agradecimientos

A mi asesora de tesis, profesora Mónica, por su valioso tiempo y sus valiosos consejos académicos, por apoyarme durante un año asesorando este trabajo. Muchas gracias profesora.

A mis sinodales por tomarse el tiempo para leerme y brindarme sus observaciones. Gracias.

A todos mis profesores de la carrera, quienes a diario ofrecen su tiempo y esfuerzo en la preparación de las clases y en nuestra formación filosófica. Valoramos ese esfuerzo. A mis amigos y amigas de la universidad, cuya amistad y charlas han nutrido mi persona. Mil gracias a todos.

---

A Mayra, mi amiga cristiana, tu amistad y nuestras charlas sobre Dios me son invaluable, las llevo siempre en la mente. Muchas gracias amiga.

A Margarita, mi amiga de la infancia, gracias por tu amistad y compañía, eres como una hermana para mí, amiga.

A Flor, por tus consejos y risas, gracias por tu amistad tan alegre, amiga.

A Abraham, amigo entrañable, por esas charlas tan fascinantes y nutritivas sobre las cosas del mundo, gracias, amigo. Recuerda: San Marino Campeón.

---

A Jack donde quiera que estés mi angelito. A mi Nicki, a mi Rihanna y a mi Morena, ángeles enviados por Dios. Nunca se podrá describir la insondable amistad que los animales, en su propia naturaleza, brindan al hombre.

---

A mi novia Eréndira, mi bebé, quien ha soportado mis días más estresantes, mis quejas, mi cansancio, mis llantos, mis silencios incómodos y confusos. Todos esos días que hemos pasado juntos me son un recordatorio de lo bello de la vida. Sin tu apoyo y tu cariño este proyecto no me hubiera sido posible.

Gracias, mi amor. Te quiero.

---

A mi familia cuyo peculiar apoyo ha hecho posible la realización de esta tesis.  
A mi hermana por su apoyo, tanto afectivo como económico que tanto ayuda a nuestra familia, y lo cual directamente me ha ayudado. Te quiero flaca.

A mi madre por esas charlas de ánimo en mis cansadas noches de insomnio, por su cariño maternal y su interminable cariño hacia todos sus hijos. Por estar conmigo en las buenas y en las malas. Te quiero mamá.

Pero sobre todo, ante todos, por su devoción a su familia, por su irrenunciable esfuerzo, confianza y fe en mí, por estar conmigo en los momentos más oscuros, por defenderme cuando todos y todo estuvo en mi contra, por su cariño y amor, AGRADEZCO A MI PADRE.

Este trabajo es para ti, con todo mi amor, admiración y respeto. Te quiero Papá.

---

A DIOS...A TI, DIVINIDAD PLETÓRICA E INNEFABLE, EL QUE NO PERTENECE A NINGÚN PUEBLO, GRACIAS SEÑOR.

## Índice

- <b>Introducción</b> .....	1-10
<b>1.- Capítulo I.-</b>	
- <b>Las fuentes: el mito como base para una Teología Civil</b> .....	11-51
1.1.- La idea de mito en Vico y sus diferencias con el mundo contemporáneo.....	12-25
1.1.1.- Justificación de las fuentes de Vico.....	22-25
1.2.- La relación del mito con la génesis de las naciones.....	26-47
1.3.- Breve análisis al modelo de las tres edades históricas y las doce eras divinas.....	48-51
<b>2.- Capítulo II.-</b>	
- <b>Elementos de una ‘Ciencia Nueva’: una filosofía de la historia fundada en la Providencia</b> .....	52-91
2.1.- Vico y el <i>verum-factum</i> : la integración de la modernidad con el humanismo.....	55-66
2.1.1.- Raíces históricas del <i>verum-factum</i> : la Grecia Clásica.....	57-60
2.1.2.- La gnoseología clásica y su choque con el racionalismo moderno.....	60-65
2.1.3.- La historia como un <i>verum-factum</i> .....	65-66
2.2.- La Providencia de Vico como una visión integral de la historia.....	67-78
2.2.1.- Breve contextualización de la idea de Providencia.....	67-71
2.2.2.- La visión clásica: la historia como labor de „archivo“.....	71-73
2.2.3.- La visión cristiana y su sentido escatológico.....	73-76
2.2.4.- La Providencia como fuerza rectora de la historia.....	76-78
2.3.- El problema del movimiento y el libre albedrío.....	79-91
2.3.1.- La tesis del conato: los fundamentos del movimiento.....	79-87
2.3.2.- La „caída“ como expresión de la libertad.....	87-91
<b>- Conclusiones</b> .....	92-102
<b>- Bibliografía</b> .....	103-105

*Esta es una tesis sobre la Providencia,  
realizada por un apóstata del cristianismo  
en su afán por vislumbrar algo del Creador.*

*¡Abrazaos, millones de seres!  
¡Este beso para el mundo entero!  
Hermanos, sobre la bóveda estrellada  
Habita un padre amante.  
¿Os prosternáis, millones de seres?  
Mundo, ¿presientes al Creador?  
¡Búscalo por encima de las estrellas!  
¡Allí debe estar su morada!*

*Friedrich von Schiller, "Oda a la alegría", 1785*

## Introducción

Una de las grandes necesidades que enfrentamos como hombres contemporáneos es articular un discurso que le dé coherencia a nuestra época. Hoy podemos contemplar cómo dicha urgencia no ha sido satisfecha por nuestra sociedad, por el contrario, se ha vuelto un prejuicio sobre el cual hemos construido una apresurada visión del tiempo histórico. Esto es, el pensamiento contemporáneo sigue partiendo del supuesto de que su época es la síntesis de la historia, la cúspide del „progreso“ del hombre.

La idea de que nuestro presente representa el mejor de los tiempos es puesta en tela de juicio cuando reconocemos que el pensamiento moderno se origina dentro de una crisis<sup>1</sup>, una que pone entredicho lo que anhelamos ser como proyecto y lo que podemos ser en tanto hombres concretos. Ese anhelo que en su momento fue el estandarte de la modernidad - la idea de que somos un sujeto ubicado en el centro del cosmos - ha quedado desdibujado por la contradicción entre el discurso racional de nuestro tiempo y los contundentes actos de irracionalidad en los que ha rayado el hombre contemporáneo.

De esa crisis de la modernidad se desprenden las problemáticas que hoy en día vivimos con mayor fuerza y radicalidad, pues el discurso idealista y liberador que alguna vez representó dicho proyecto choca estrepitosamente con la realidad de nuestro tiempo, el cual se encuentra marcado por nuevas contradicciones históricas. Por lo que la pregunta que brota de éstas es, quizás, la misma que se plantearon los primeros críticos de la modernidad: *¿es en realidad el hombre un sujeto libre y racional?*

Debemos comprender que dicha interrogante cobra sentido cuando entendemos las consecuencias y los cambios que trajo ese nuevo paradigma moderno. Ese cambio llegó como una secularización gradual del discurso filosófico, político y social del mundo, implicando en dicho proceso el desmoronamiento de una serie de valores que en su momento habían definido tanto al mundo clásico, como al medieval. La idea de un hombre a merced de la naturaleza, la concepción de tiempo circular y eterno, la visión de una existencia humana atravesada por lo trágico y fatídico, o la eterna fundación del mundo dentro del pensamiento mítico, son sólo algunos de los valores que fueron cuestionados y posteriormente abandonados por el pensamiento moderno.

No obstante de entre todas esas ideas y valores, hay una que cobra singular importancia para esta tesis y que, a decir verdad, nos resulta fundamental para poder introducirnos al

---

<sup>1</sup> Véase: “Quizá convenga suponer que el origen del pensamiento moderno es simultáneamente el origen de su crisis, que ésta no sucede a aquél sino que coexiste, convive con él, como si fuera su doble oculto, su inseparable sombra.” Antonio Campillo, *Adiós al progreso: una meditación sobre la historia*, Anagrama, Barcelona, 1985, pág. 28.

pensamiento de los filósofos del periodo moderno. Hablamos de la idea de Dios, de una fuerza divina *“harto superior a todas las fuerzas humanas”*.<sup>2</sup>

Si bien, la idea de lo divino venía depurándose desde los comienzos del renacimiento, aún podemos notar en los sistemas filosóficos del siglo XVII al XIX atisbos de una divinidad que ordenaba el mundo y que, en muchos de los casos, seguía siendo el centro de los discursos filosóficos del momento. Desde el determinismo divino de Malebranche, pasando por el panteísmo naturalista de Spinoza, hasta la articulación del pensamiento hegeliano (por nombrar algunos), se puede reconocer la importancia que jugaba un elemento divino en la obra de dichos autores.

Para esos pensadores, la divinidad representaba una realidad que rebasa el entendimiento humano, un plano ante el cual la razón del hombre sólo podía reconocer sus límites. En cualquier caso, podemos afirmar que a lo largo del desarrollo del pensamiento moderno el derrotero de Dios seguía presente en muchos de los discursos filosóficos de la época; discreto y austero, pero presente todavía.

Por esa razón, resultaría erróneo atisbar la secularización del pensamiento occidental como un golpe inadvertido en su evolución histórica, por el contrario, aquella renuencia hacia lo divino se presentó de forma paulatina. Un proceso que incluso sigue en curso hasta nuestros días, pues los supuestos teológicos que el hombre contemporáneo cree haber superado siguen vigentes de muy diversas formas en nuestra sociedad. Lejos del simbolismo del pensamiento mítico y de una concepción escolástica, aquellos supuestos teológicos siguen jugando un papel esencial para el desarrollo de nuestra civilización.

La concepción de una época contemporánea que se asume al margen de esa religiosidad, enquistada en un aparente relativismo de ideas y discursos, nos habla más de un estereotipo que de una condición real, pues queremos suponer que ni somos una época completamente secular, ni somos individuos abandonados a la azarosa ambigüedad de los „discursos espontáneos“. Detrás nuestro siguen existiendo tradiciones y escuelas de pensamiento que nos definen como civilización, y aunque nuestro tiempo se asuma en una supuesta „anarquía“ de ideas, sigue poseyendo un patrón, un orden y un impulso bien definidos por la historia. Un rumbo que sigue siendo *“primordialmente una forma del pensamiento religioso”*.<sup>3</sup>

La época contemporánea parece estar, hoy más que nunca, en la necesidad de forjar una nueva perspectiva en torno al papel que juega el plano divino en el desarrollo de la cultura, pues las implicaciones antropológicas que conlleva el pensamiento religioso en la evolución social de los pueblos es un hecho que no podemos negar como estudiosos de una teoría de la historia

---

<sup>2</sup> Cfr. Giambattista Vico, *Ciencia Nueva, Vol. I*, FCE, México, 1978, pág. 53.

<sup>3</sup> Cfr. Karl Löwith, *El sentido de la historia: implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, tr. Justo Fernández Bujan, Aguilar, Madrid, 1968, pp. 27.



universal. Para ser más específicos: esa religiosidad supone el primer paso dado por el hombre en la transición de un estado impío a uno propiamente humano.

Por dicha razón, basarnos en un autor que nos ofrezca una visión histórica que nos ayude a explicar esas contradicciones que hoy vivimos, es algo menesteroso en nuestra investigación. Atendiendo dicha demanda, podemos afirmar que de entre todos los autores de la modernidad hay uno que a nuestro parecer resalta por la originalidad de su obra. Dicha cualidad se la otorga su erudición y su espíritu ecléctico con los cuales selló su pensamiento, pero primordialmente por la crítica realizada al propio contexto en el que se vio inmerso; una crítica que en su momento lo convirtió, quizás, en uno de los primeros antimodernos de la historia, hablamos de Giambattista Vico (1668-1744).

### **La importancia de Vico en el pensamiento moderno**

Para poder comprender mejor la vigencia, los alcances y la importancia que tuvo el pensamiento viquiano dentro del pensamiento moderno, es necesario, como primer término, entender el contexto histórico en el que su pensamiento se nutrió, es decir, el de una modernidad cristiana, secular y progresista. *Será en el seno de ese pensamiento cristiano donde una filosofía de la historia cobre pleno sentido y donde el pensamiento de Vico engendraría sus mayores frutos*, pues la tesis de una historia ideal y eterna de los pueblos, planteada en su *Scienza Nuova*, sólo puede ser comprensible gracias al sentido universal ofrecido por el discurso cristiano.

Ese tiempo universal, implícito en el cristianismo, tenía como esencia la linealidad de los eventos históricos, esto es, un comienzo y un final de la historia *“donde cada uno de los sucesos de la civilización se vuelve irrepetible”*<sup>4</sup>. De esta forma, aquella *ciencia nueva* que anunciaba el napolitano en su obra, sería encarnada por la filosofía de la historia o, mejor dicho, era la historia misma, pues dicha disciplina adquiriría un sentido distinto al que tuvo en la antigüedad; ésta dejaría de ser tema de *“estadistas y políticos”* para volverse una disciplina con una visión moderna. Esto es, la filosofía de la historia tendría un sentido de comprensión progresista en donde el destino de la humanidad *“se juega de una sola vez hacia el momento definitivo de juicio”*<sup>5</sup>.

Sin embargo, hemos de reconocer que la obra del italiano, aunque crítica de su propio contexto e ignorada por muchos de sus contemporáneos, fue también una de las más representativas de su tiempo. En su teoría de la historia podemos notar lo que sería, propiamente, la tesis de un sujeto moderno; es decir, la idea de un hombre que trasciende todo espacio y toda temporalidad. Para el napolitano esa humanidad se encontraba hermanada por un común denominador: *la experiencia inexorable del tiempo*, por lo que su teoría de una historia universal

---

<sup>4</sup> Antonio Campillo, *Adiós al progreso: una meditación sobre la historia*, Anagrama, Barcelona, 1985, pág. 59.

<sup>5</sup> *Ibíd.*

puede considerarse *una historia del género humano* y no una historiografía de un pueblo en particular; ella nos muestra *la existencia de un hombre universal* que se hace patente a través de los tiempos.

Ciertamente el pensamiento de Vico puede plantearnos serias dificultades al momento de preguntarnos cuál es su lugar dentro de la filosofía moderna. Sus ideas y su muy personal fe católica pueden darnos la impresión de que estamos ante un autor aislado y difícil de explicar dentro de su propio contexto, sin embargo, considerar a Vico un simple opositor de las tesis modernas, en aras de un catolicismo caduco, sería crearnos una visión apresurada de su obra, negando con ello uno de los rasgos, que a nuestro parecer, le da un sello moderno a su pensamiento: denunciar las graves consecuencias que tendría para el hombre un divorcio entre sus ciencias y las humanidades. Una separación propiciada e impulsada por el cartesianismo de su época, del cual fue un fuerte crítico.

Esa denuncia era en sí misma producto de una mente moderna, pues nos habla desde una posición central del hombre. La crisis que anunciaba Vico no se engendraba al exterior del sujeto, no provenía de la *physis* o del abandono de los dioses, la crisis que anunciaba se originaba en el seno mismo de ese sujeto moderno, es decir, el de un conflicto entre dos aspectos del hombre, por un lado su labor científica y por otro su quehacer humanista. El espíritu moderno de Vico, siempre pendiente a la integración de los saberes, nos ofrecía una alternativa a esas crisis: las ciencias y las humanidades no tenían que estar necesariamente contrapuestas, ambas podían desarrollarse al mismo nivel y con el mismo empeño con el que la modernidad había desarrollado las ciencias físicas.

### **¿Por qué hacer una tesis sobre la Providencia de Vico?**

Paralelamente a esa urgencia por reconciliar ambos saberes, había un intento por articular una teoría histórica que integrara dos visiones esencialmente yuxtapuestas. Su pensamiento y su obra fue una de las primeras en reconciliar la visión cíclica de la historia, propia de la cultura grecorromana, con la concepción cristiana del tiempo, la cual se concibe a sí misma como una historia absoluta. Desde cualquier punto, aquello representaba un reto, una tarea por demás compleja, pues el pensamiento cristiano al concebirse como una esperanza de salvación chocaba directamente con una visión trágica y fatalista de la existencia humana.

Por un lado, su *Scienza Nuova* nos describe una historia circular dividida en edades, donde los pueblos cumplen con un *corso y ricorso* de la historia de forma eterna, pero a la vez, por más que parezca contradictorio, también se nos muestra cristiana, al depositar su mirada hacia el futuro. Dicha contradicción se nos aclara cuando entendemos que la única esperanza brindada por la historia - siguiendo a Vico - consiste en la tranquilidad de saber que habrá un renacimiento de los pueblos al final de sus ciclos históricos. En ese sentido la salvación que él nos plantea no se

vuelve absoluta como en el cristianismo, pero sí da pie a pensar en un cierto progreso del hombre dentro de ese mismo ciclo o curso de la historia. Un progreso y una salvación que dependen en gran medida de la voluntad de los individuos.

Esa salvación se lograba en primer término bajo una condición, de reconocer que el hombre no es capaz de levantarse por sus propios medios del estado corrupto en el cual constantemente cae a lo largo de su vida. Una caída que el napolitano entendió como una *decadencia gradual del alma*, descubriendo con ello el método que definiría su antropología: en el mismo orden que el espíritu del hombre iba corrompiéndose, en ese mismo orden tenía que ser restituido.

Es en este punto donde la idea de una Providencia entra en juego en la teoría de Giambattista. Es ella quien auxilia y guía al hombre en su camino a la regeneración, explicando con ello el movimiento dialéctico de una historia llena de irracionalidad, excesos y corrupción, a la par de una historia donde los hombres crean, construyen y transforman su mundo ayudados por esa fuerza divina.

No obstante, esa ayuda implicaba un precio. Si el hombre podía reconocer su tutela a una fuerza divina, entonces, cabría preguntarse: *¿qué pasaba con su libertad?, ¿cómo reconciliar en una historia universal dos fuerzas que reclaman para sí el papel protagónico de la historia?, ¿era el hombre o Dios quien dirigía los asuntos del devenir histórico?* Para Vico, como veremos en el desarrollo este trabajo, el desarrollo de *una historia ideal-eterna* no implicaba que los asuntos divinos entraran en conflicto con los asuntos humanos; muy por el contrario, para el napolitano el plano del mundo físico, y por ende el antropológico, se encontraban estrechamente relacionados a un plano metafísico, el cual era fundamento y origen de todo cuanto existía en el mundo y, por ende, también del alma humana.

Por lo anterior, por los alcances y repercusiones que esa idea de Providencia tuvo como una crítica temprana del pensamiento moderno, es que hemos elegido abordar dicho concepto como el eje rector de nuestra investigación, pues dicha idea nos permitirá también explicar de qué manera lo divino sigue siendo un punto esencial en el desarrollo de nuestra concepción actual de la historia, sin caer por completo en un determinismo divino, ni en la radical visión de un sujeto omnisciente.

Esa teoría de la historia sirvió en su momento como un contrapeso al fuerte discurso científico de la época, el cual tachaba de *“pretensioso”* y en última instancia de incompleto, por hacer a un lado el papel de Dios como fundamento del conocimiento humano. Para Vico, esa divinidad era un aspecto irrenunciable para la comprensión del hombre y sus colegas contemporáneos la habían dejado fuera. Como respuesta a ese creciente impulso de una ciencia

secular, Vico reconoció el valor del saber práctico otorgado por la historia, como un saber que tenía la misma validez e importancia que la teoría científica.

Lo anterior se debe a que la visión histórica del napolitano no se limitaba a interpretar el contenido político del pasado, como lo hizo el pensamiento antiguo y grecolatino; para él, la existencia del hombre estaba dibujada forzosamente por múltiples caras: sociales, políticas, científicas, incluso morales, por lo tanto hablar de una historia en dicho autor era hablar de todas ellas de forma directa o indirecta. Todas esas producciones humanas representaban el contenido indivisible de esa ciencia nueva (la historia), por lo que ésta debía estudiarse como un todo orgánico que describiera integralmente la existencia accidentada del hombre. Y aunque no podemos decir que la obra de Vico es una genealogía de cada una de ellas, sí podemos afirmar que hizo hincapié en tres de esos aspectos de la historia: el social, el científico y el moral.

### **Objetivos de la tesis**

La realización de una tesis, vinculada a los quehaceres de una filosofía de la historia, debe responder a dos aspectos fundamentales: lo práctico y lo teórico. Esto debido a que la comprensión de la historia demanda siempre un análisis con dichas características, atender lo concreto de los hechos históricos y, a su vez, atender los significados que éstos pueden comunicarnos. Una historia basada únicamente en lo concreto daría por resultado una cronología, enriquecedora para el archivo y memoria del hombre, pero estéril para su espíritu; mientras que una teórica quedaría volando en el plano de las ideas puras, sin poder aterrizar algún contenido significativo para el lector.

Por esa razón, la investigación que planeamos realizar está ligada a esa misma exigencia. La premisa de que la historia del hombre se encuentra fundamentada por la Providencia pretende ser analizada desde lo concreto, es decir, desde los distintos mitos y tradiciones que Vico estudia en su obra; pero también desde un aspecto teórico, entendiendo los alcances e implicaciones de esa Providencia como uno de los supuestos religiosos aún vigentes en nuestro pensamiento contemporáneo. Partiendo de lo anterior nuestro objetivo general se propone lo siguiente.

#### **- Objetivo principal:**

*- Explicar, desde Vico, la idea de una Providencia como fundamento de la historia humana -*

Para lograr ese objetivo global y comprender mejor de qué manera dicha Providencia se erige como fuerza rectora de la historia, debemos atender cuatro ejes principales que, a la luz de nuestra investigación, definen la teoría de Vico: 1.- las fuentes (el mito grecolatino), 2.- su tesis del *verum factum* (o su teoría del conocimiento), 3.- su idea una historia integral (clásica y a la vez cristiana) y, finalmente, 4.- su interpretación moral de la historia.

Esos derroteros representan, a la vez, los cuatro objetivos particulares que definen el formato de esta tesis, desde los cuales se pretende dar las bases necesarias para la comprensión de una historia providencial viquiana.

**- Objetivos Particulares:**

a) Desde una análisis de las fuentes históricas.

Entender cómo es que la civilización transita de un pensamiento mitológico a una sociedad jurídica. Dar cuenta de cómo esa transición recorre doce eras históricas simbolizadas por doce dioses, cada uno de los cuales representa un principio civilizatorio: religión, leyes, senados, entre otros elementos. Es decir, en este primer apartado veremos cómo la Providencia se nos muestra como una *Teología Civil* que guía el devenir histórico de los pueblos.

b) Desde una perspectiva gnoseológica.

Analizar el impacto que tuvo su tesis del *verum-factum*, la equivalencia entre obrar-conocer, en su intento por consolidar a la historia como *ciencia de lo humano*. Una ciencia humana que al igual que las ciencias físicas, se encuentran fundamentadas, en última instancia, por un plano metafísico y divino.

c) Desde su interpretación integral de la historia.

En esta parte explicaremos de qué manera Giambattista reconcilia la visión clásica de la historia, cíclica y eterna, con una visión cristiana, lineal y escatológica. Para ello hemos de comprender los supuestos teológicos que definen a esa modernidad, la cual cobra sentido en el pensamiento cristiano.

d) Desde una visión moral de la historia propuesta por Vico.

Explicar cómo la historia puede ser comprendida como una constante lucha del hombre contra su propia corrupción, así como los esfuerzos de éste por regenerar la naturaleza original de sus facultades. Hemos de ver cómo en dicho proceso la Providencia auxilia a hombres y naciones en su camino hacia la salvación.

**Metodología de investigación**

Una condición necesaria para el estudio de cualquier teoría relacionada con la historia consiste en partir desde nuestras propias categorías como sujetos históricos. Es decir, por más que pretendamos analizar a los pueblos o culturas del pasado, no podemos hacerlo renunciando por completo a nuestro propio horizonte de comprensión. Podemos sustraernos de él cuando nuestro

objetivo es analizar y aprehender los valores que definieron una civilización distinta a la nuestra, pero no podemos alejarnos de nuestro contexto cuando lo que se busca es re-interpretar y dialogar con ese pasado. Muy por el contrario, el estudio de la historia desde una perspectiva hermenéutica demanda un ejercicio dialéctico entre dos fuerzas o dos pensamientos que se oponen entre sí. Un choque entre dos horizontes que de origen a una nueva comprensión del pasado, actualizando así sus contenidos para las generaciones presentes.

Por esa razón, si queremos acercarnos al pensamiento viquiano debemos entender, en primer lugar, las diferencias contextuales entre su tiempo y el nuestro, dos épocas que, aunque parecieran no ser tan lejanas en el tiempo, poseen valores sustancialmente distintos. No podemos afirmar que entre la modernidad temprana de Giambattista y la época contemporánea que hoy vivimos, existen los mismos valores en torno al hombre y su mundo. Un moderno quizás vería en dicha idea una serie de significados bien definidos: el hombre como un ser libre y racional, mientras que el pensador contemporáneo pensaría que dichos conceptos no alcanzan a describir el fenómeno humano, llegando incluso a cuestionar el concepto mismo de „hombre“.

El matiz de estas coyunturas entre la modernidad y nuestra época puede ser ampliado a otras aristas, pero las que aquí nos atañen son aquellas diferencias que se enfocan en la gnoseología y la antropología, pues es en una teoría del conocimiento y en una teoría del hombre donde Vico se muestra como un duro crítico del proyecto moderno.

La obra y el pensamiento de Vico parecen brindarnos el pretexto perfecto para hacer una tesis que nos ayude a rescatar y revalorar esa rica veta de conocimiento no-científico, el cual también forma parte del ser humano y nos brinda una perspectiva cualitativamente distinta de la realidad, así como una nueva forma de interpretar el fenómeno de la historia.

Esa teoría de una historia universal propuesta por Vico debe ser estudiada, en todo momento, desde un ámbito filosófico, es decir, crítico, pues lo que el ejercicio filosófico pretende es poner en tela de juicio las bases mismas de esa historia, preguntarse cuáles son los fundamentos que la sostienen, qué relación tienen dichos fundamentos con nuestro presente y, en última instancia, *qué nos plantea el estudio de la historia*. Esa perspectiva filosófica nos permitirá comprender cómo para el hombre lo que realmente narra el tiempo histórico *son significados antes que hechos concretos*. Por esa razón, es menester desarrollar dicho cuestionamiento partiendo desde una actitud crítica del hombre y no desde una historiografía que relate las ideologías de éste a través del tiempo. Partir en todo momento desde dicha perspectiva es para nosotros el único hilo conductor: *filosofar la historia, antes que relatarla*. No olvidando que nuestro objeto de reflexión es la historia en sí misma y no tanto los eventos que ella pueda contener.

Para llevar a cabo dicha perspectiva debemos apoyarnos en un análisis hermenéutico, el cual nos deje dialogar de forma integral con las tradiciones del pasado, esto es, sin alterar o

tergiversar los valores que dichos pueblos sostenían en su respectivo contexto. Complementando el trabajo de esa filosofía hermenéutica no debemos perder de vista un método inductivo, el cual podemos reconocer en la obra de Giambattista. Realmente es él quien lleva a cabo un análisis inductivo de la historia, demostrando que las generalizaciones que obtuvo del pensamiento mitológico son congruentes con su tesis de una „naturaleza común de las naciones“.

Esto quiere decir que nosotros no haremos dicha inducción, esa ya está hecha magistralmente por Vico a través de esas „leyes históricas“ descritas en su *Scienza Nuova*: las tres edades históricas, las doce eras civiles, la idea de un corso y ricorso de la historia, etc. Nosotros en esta tesis no pretendemos añadir ninguna otra generalización o alguna otra „ley“, ni descubrir el „hilo negro“ de la obra de Giambattista, por lo que estrictamente no haremos inducción de la historia, pero sí tendremos en mente dicho método al momento de interpretar su idea de Providencia. No debemos olvidar que su teoría de la historia es precisamente eso, una teoría, y por lo tanto sigue abierta a nuevas perspectivas, nuevos análisis y a nuevos casos que la inducción misma vaya abriendo con cada nueva generación que se adentra al estudio de la historia.

### **Marco educativo**

Finalmente, para poder cerrar este primer apartado, introductorio al pensamiento viquiano, nos resulta necesario definir nuestra metodología de investigación dentro del perfil, valores y objetivos que el plan de estudio de filosofía de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán plantea para sus egresados. Por tal razón, nuestra metodología de estudio y de investigación se encuentra enfocada a esas inquietudes filosóficas establecidas por la carrera, la cual sostiene los siguientes valores:

*El filósofo es el profesional que cuenta con el conocimiento crítico sobre las distintas concepciones de su área, aunado a la aplicación rigurosa de sus métodos; además desarrolla una sensibilidad abierta a los requerimientos que su tiempo le presenta, en consonancia con el sentido de proyección social que anima a esta Universidad.*

*El licenciado en Filosofía tiene como tarea la búsqueda de los elementos que fundamentan la comprensión del ser humano y de su entorno. El sentido crítico que se desarrolla a través del estudio de la Filosofía convierte al profesional de esta disciplina en una persona con un alto grado de compromiso con su comunidad, al ser responsable de la comprensión y valoración de los proyectos que gesta la cultura de su tiempo.<sup>6</sup>*

Pues bien, nosotros partimos de la firme convicción de que el desarrollo de esta tesis encontrará el cumplimiento de tales requerimientos en el estudio del saber histórico y, en específico, en el estudio de una filosofía de la historia, la cual nos ofrece uno de los mejores medios para desarrollar aquel sentido crítico y de compromiso propio de un profesional de la filosofía.

---

<sup>6</sup> Facultad de Estudios Superiores Acatlán, *Oferta educativa: Licenciaturas, Carreras, Humanidades, Filosofía*. Consultado el 27 de Julio de 2016, <http://www.acatlan.unam.mx/licenciaturas/27/>.

Será a través de un trabajo enmarcado en la filosofía de la historia en el que hemos de confirmar el compromiso con nuestra comunidad, nuestro tiempo y nuestro entorno, pues en esencia, el estudio de todo saber filosófico implica un diálogo constante con los textos de una determinada tradición del pensamiento, dando por resultado un acercamiento constante con la historia de las ideas, escuelas y corrientes filosóficas del pasado. Es el aprendizaje, comprensión y dominio de dichas ideas y corrientes lo que nos permitirá comprender mejor nuestro lugar en la historia, a la vez que seremos capaces de dar cuenta de los procesos de cambio a los que, constantemente, se ve sujeta nuestra sociedad contemporánea.



## Capítulo I

### Las fuentes: el mito como base para una Teología Civil

Podemos apreciar al pensamiento viquiano como el fruto de un genio formado y nutrido en el centro mismo de la poesía clásica griega y el derecho romano, las cuales, a pesar de su distancia en el tiempo, llegan hasta él de una forma casi directa y „pura” gracias al perfecto dominio del latín y el griego de los cuales su *Scienza Nuova* es fiel testimonio. Fueron éstas culturas sus dos grandes repertorios de investigación y análisis teórico, y ante todo, podemos decir, sus dos grandes pasiones como estudioso y filósofo.

Será de esa fusión de mundos, que nosotros conocemos como cultura grecolatina, pero que para el napolitano era una sola civilización, el seno del cual bebe como si se tratase de una fuente maternal, adquiriendo de ella los secretos más profundos del pensamiento mitológico: sus simbolismos, sus antropomorfismos, sus etimologías, su semántica, sus leyes y costumbres, todas ellas amalgamadas y elegantemente explicadas dentro de una de las primeras teorías de la historia – sino es que la primera – en plantear, a todas luces, una *filosofía de la humanidad y una historia universal de las naciones*.

No obstante su gran originalidad, su pensamiento y su obra fueron menospreciados (y en el peor de los casos ignorados) por gran parte de sus contemporáneos. Los racionalistas franceses, tal vez malinterpretando y llevando al extremo al propio pensamiento cartesiano, le desdeñaban por no cumplir con el entonces „método” riguroso y matemático de la ciencia moderna, mientras que la filosofía empírica inglesa, le vulgarizaba y empequeñecía al considerar el saber histórico un campo ajeno a la filosofía y al conocimiento. No será hasta el tiempo de Benedetto Croce que la larga línea de influencia que heredó Vico a la modernidad comience a ser reconocida en autores como Niebuhr, Hegel, Mommsen y Marx, los cuales, en mayor o menor medida, tienen traza de ser su deudores. Es la modernidad gran deudora su obra en el desarrollo de muchas de nuestras disciplinas modernas, como la filosofía de la historia, la filología y la hermenéutica,

Así pues, podemos pasar a explicar la relación del mito grecolatino con la teoría de la historia planteada por Vico, la cual supone una clara transición civil de los pueblos entre dos polos: la vida religiosa por un lado y la vida jurídica en el otro. Dicho análisis lo haremos sin perder de vista la peculiar capacidad de Vico para entender, analizar y abstraer del simbolismo del mito grecolatino la idea de una Providencia rectora de la historia, una idea de la cual podemos afirmar, es un elemento que Vico añade a su interpretación del mito antiguo, el cual, carecía de todo elemento providencialista, por el contrario, la historia para el hombre grecolatino era una historia de repetición. Abordemos pues el tema del mito y su conexión a una idea de providencia o teología civilizatoria.

### 1.1.-La idea del mito en Vico y sus diferencias con el mundo contemporáneo

Antes de poder abordar el tema del mito en Vico, es importante reconocer la aportación que hizo el napolitano a la rama de la antropología. Sus observaciones en torno al hombre llegan a oponerse en muchos sentidos con la concepción moderna del sujeto, e incluso, a pesar de su cercanía con el pensamiento clásico, contiene valores que lo diferencian notablemente de ellos, los cuales, en palabras del propio Vico: "*habían perdido de vista la Providencia*"<sup>7</sup>. Para éste la antropología clásica griega encadenaba al hombre a un destino fatídico del cual no podía escapar y donde los dioses no representaban, de hecho, ninguna variable de cambio. El mundo clásico, como lo entendió Vico, era un mundo enquistado en la seguridad de un tiempo histórico cíclico, en donde la idea de una Providencia hubiera representado para ellos un auténtico contrasentido, puesto que se oponía a su comprensión de la historia.

Sostener una historia providencial que vislumbrase un futuro de salvación hubiese planteado una visión anacrónica para el hombre clásico, ya que para ellos, apegados a su propia cosmovisión del tiempo, solamente podían esperar la repetición y renovación de su mundo. La misma crítica - la de extraerse de una idea de Providencia - también sería aplicada por Vico hacia sus contemporáneos modernos, los cuales intentaban construir un pensamiento alejado de toda tradición metafísica.

No obstante, cabría preguntarnos: ¿en qué consistía entonces su propuesta antropológica? Ciertamente, al comienzo de su Ciencia Nueva, Vico había rechazado, enfáticamente, la antropología de algunos de sus contemporáneos como Hobbes, Grocio, Selden y Pufendorf por considerarlas un grupo de conjeturas o, en el mejor de los casos, teorías insuficientes que no alcanzaban a explicar por completo la compleja realidad del hombre, especialmente, el fenómeno de la historia.

Por tal razón, e influenciado en gran medida por la antropología cartesiana (principalmente en lo que refiere a su idea de Dios), podemos notar que la antropología viquiana se basa en dos premisas que definirán gran parte de su pensamiento: 1.- el hombre es un *ente religioso*, capaz de reconocer lo divino y capaz de nutrir, en su razón, los principios civiles fundamentales para toda comunidad; 2.- aunque es un ente religioso, es también un ser *corrupto y caído* capaz de degradar aquello que ha construido con grandes esfuerzos.

De esta forma, la noción antropológica de Vico intenta aglutinar dos aspectos que él considera inherentes al hombre, intentando refutar con dicha propuesta al debate que sus contemporáneos habían puesto sobre la mesa, los cuales se dividieron en dos grupos: los que pensaban que el hombre tendía a la violencia por naturaleza (Thomas Hobbes), y aquellos que

---

<sup>7</sup> Giambattista Vico, *Ciencia Nueva, Vol. I*, FCE, México, 1978, pág. 9.

pensaban que la esencia de éste estaba determinada por el „azar“ o por la „inocencia“<sup>8</sup> (Hugo Grocio, y John Selden, Samuel Pufendorf, respectivamente).

Estos pensadores, representaban dos extremos en pugna que intentaban explicar la génesis de la civilización a través de sus respectivas antropologías. Un tercer grupo, como ya comentábamos, es la antropología del mundo clásico, que concebía al hombre como un ser determinado por la *physis*, donde éste no tenía posibilidad de dislocar su propio destino. Ninguno, hasta ese momento, había podido lanzar una interpretación antropológica que fuera equilibrada y que se fincara en un terreno más sólido, es decir, en el análisis de la historia misma y no en conjeturas radicales respecto al hombre.

El hombre de Vico es un ser que se forma como consecuencia de las demandas de su existencia material, y no por una especulación arbitraria sobre conceptos sobre una supuesta bondad o maldad como origen de éste y su civilización. La antropología viquiana es más un discurso cívico-histórico, y en ese sentido concreto, distanciándose así de aquellos discursos que sólo proponían visiones moralistas sobre el hombre. Se alejaba también del *determinismo de una naturaleza absoluta*, en donde los esclavos nacían esclavos y los amos destinados a gobernar, sin mediar en ello un Derecho (*Ius Gentium*) que les permitiera avanzar o escalar en la jerarquía de lo social, en ese mundo antiguo los hombres estaban determinados por un orden dado. Como oposición, el hombre de Vico es un ente que puede ser libre en tanto participa de esa idea de *veritas*<sup>9</sup> (conocimiento de la Providencia), por una libre elección el hombre podía esperar o la corrupción o la regeneración de sus facultades. Quizás determinado, en última instancia, por esa misma Providencia pero, a la vez, facultado por ella para conocer lo verdadero y lo conveniente. En otras palabras: capaz de ser libre en tanto que es un ser civilizado.

No obstante, si pretendemos comprender su antropología de una forma más amplia, es necesario hacer una comparación con las categorías que hoy tenemos del hombre: cómo lo concebimos y qué significado tiene para nosotros dicho término. Ello nos permitirá diferenciar el mito viquiano de las interpretaciones que hacemos de estos en nuestra era contemporánea.

Para el filósofo italiano, el mito es una especie de *registro fundacional de la civilización*, un relato o narración donde se pueden observar ciertos *patrones comunes* a todas las naciones. Patrones que no tienen que ver con leyes positivas de la historia, no se refiere a leyes que podamos medir y predecir, como si la historia se tratara de un fenómeno físico, hablamos de *significados* que se repiten en un mismo sentido en todos los mitos: dar cuenta de los momentos

---

<sup>8</sup> Op. Cit. pp. 9-13.

<sup>9</sup> Véase: “Por qué está en Dios la verdad primera. – Por qué es ésta infinita. – Por qué es exactísima. – Qué sea saber. – El pensamiento es propio del hombre, la inteligencia de Dios. (...) De modo que el hombre puede pensar en las cosas; y es, por ello, partícipe, aunque no dueña de la razón.” Giambattista Vico, *Obras: Oraciones inaugurales /La antiquísima sabiduría de los italianos*, Anthropos, Barcelona, 2002, pp. 133-134.

primigenios de una cultura. Esos significados no pueden estar en otro terreno más que en lo simbólico, aquello que tiende a velarse, no por un capricho esotérico de ocultarse a los ojos del hombre vulgar, sino como abstracción de todo elemento particular, biográfico o accidental de una cultura específica.

El mito viquiano, en su trama más profunda, cuenta una génesis civilizatoria en donde se narra una historia ideal<sup>10</sup>, alejándose así de una interpretación mitológica en sentido épico (propia del mundo clásico), e igualmente de una interpretación a un nivel psicológico (como muchos pensadores contemporáneos verían al mito). Para el napolitano, aunque en su nivel más superficial el pensamiento mítico contenga elementos comprometidos con las costumbres de cada pueblo, como la lengua, los héroes, la forma de estructurar sus historias, entre otros elementos, éste prevalece como el medio más abstracto y universal que el hombre puede elaborar para comunicar aquello que es perenne e inherente al género humano, aquello que Vico llama *sabiduría de las naciones* o *“el sentido común de cada pueblo o nación”*<sup>11</sup>, lo cual hace referencia a una trama común del pensamiento mitológico de todas las civilizaciones, a pesar de las diferencias históricas y culturales que puedan existir entre ellas.

Para Vico, el mito se dice abstracto, porque narra una doble historia. No solo narra la fundación de una determinada nación, donde los elementos culturales brillan en toda su plenitud, pues lo que se intenta en esa primera narración es resaltar precisamente las diferencias que dicho pueblo posee con otros (lenguas, instituciones, leyes, etc.); a la par de esa narración que podríamos nombrar de identidad, nos cuenta una trama general que es válida para todo pueblo: su esfuerzo por fundar la civilización, el declive de ésta y su lucha por rescatarla o mantenerla a flote. A su entender, el pensamiento mitológico auténtico no puede limitarse a la narración de los héroes o dioses de una determinada tradición, ese sentido es el de un „mito tergiversado”, un hecho que le achaca a los primeros poetas griegos (como Homero), los cuales narran historias épicas y los esfuerzos de sus protagonistas por alcanzar la gloria.

Podemos añadir que tampoco es el mito moderno de un sujeto como centro de la realidad, el mito de un hombre capaz de conocer y dominar su entorno; mucho menos es la interpretación contemporánea, la cual interpreta al hombre a un nivel psicológico, es decir, la lucha de éste contra sus miedos y represiones. Éstas son interpretaciones que se estructuran a partir de la idiosincrasia de cada cultura, dejando al margen del análisis el momento más primigenio, el más importante

---

<sup>10</sup> Para Löwith el análisis de Vico nos muestra una *“historia eterna ideal recorrida por el tiempo de cada nación”*, descubriendo en ello *“el principio de una teología civil”*. Karl Löwith, *El sentido de la historia: implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, tr. Justo Fernández Bujan, Aguilar, Madrid, 1968, pp.178-179.

<sup>11</sup> Giambattista Vico, *Ciencia Nueva, Vol. I*, FCE, México, 1978, pág. 48. También llega a considerarlo: *“narración verdadera que cuenta el origen de las cosas”*. Op. Cit. Vol. II, pág. 9.

para Vico: aquello que llevó al hombre a dar el primer paso de una existencia nómada a una civilizada.

No obstante, aunque Vico ha criticado a los clásicos por dejar a un lado la idea de una Providencia como fuerza activa en la historia del hombre, el pensador napolitano recoge mucho de la concepción mitológica de la edad clásica, específicamente en lo concerniente a la idea del tiempo como un movimiento circular. En ambos, el tiempo lineal es una concepción que se niega ante el carácter periódico de la historia, la seguridad de que en todas las épocas vendrá una decadencia, pero a la vez de una renovación del mundo humano, nos permite comprender la relación del hombre con el mundo que le rodea, la cual es de carácter *inmanente*. Aquella inmanencia entre el hombre y su mundo es un rasgo que sirve al napolitano para criticar el sentido progresista y lineal de la modernidad. Pero hay un segundo aspecto que Vico retoma de los mitos clásicos y es la idea de *una historia que desborda al hombre*. Tanto para el italiano como para el mundo clásico, el hombre existe siempre como parte de un cosmos que *lo supera en fuerzas*, a expensas de su voluntad y siempre determinante para él<sup>12</sup>, muchas veces esclavo de ese mundo, otras veces coaccionado y en muchos casos destinado a lo trágico; el polo opuesto a la visión del hombre moderno, el cual sostiene la visión de un sujeto libre y autónomo que conoce y domina a la naturaleza, demostrando con ello un espíritu victorioso, e incluso omnipotente, frente a ésta, intentando cancelar con ello la visión de un mundo superior a él.

La contradicción entre lo que entiende Vico por mito y la interpretación del pensamiento contemporáneo se hace más evidente si consideramos la formación humanista de Vico, quien hace un intento por rescatar la tradición latina revalorando diversas disciplinas olvidadas (o delegadas a un segundo plano) por el pensamiento moderno, como la jurisprudencia y la retórica romana<sup>13</sup>. De ello podemos concluir que la interpretación de Vico resulta en la visión de un *mito civil*, donde el contenido moral y social de los pueblos llega a tener la misma autoridad que los enunciados brindados por un conocimiento científico.

En estricto sentido las diferencias de la antropología viquiana con las del mundo contemporáneo pueden llegar a ser muy profundas, al momento de explicar el fenómeno del „hombre“. Esas diferencias podemos verlas si atendemos la antropología sostenida por Heidegger, Ponty y Vatimo (por nombrar sólo algunos); para ellos el término „hombre“ no alcanzaría a describir

---

<sup>12</sup> Véase: “En el mundo clásico el hombre está sometido a fuerzas impersonales o a un destino en el cual no puede influir; sobre todo su acción no puede sino tender a armonizar con un orden establecido, y ya concebido, por lo menos en lo que refiere al pensamiento occidental.” Alain Touraine, *Crítica a la modernidad*, tr. Alberto Luis Bixio, FCE, México, 2000, pág. 204.

<sup>13</sup> Cfr. “Hay que reconocer y restaurar en sus funciones filosóficas todos los campos que fueron importantes para la tradición del humanismo italiano y que Vico revaloró en su *Ciencia Nueva*. (...) Una reafirmación de la tradición humanista, una nueva luz de la herencia latina en su obra, ante todo de la figura de Cicerón, con su concepción de jurisprudencia y su retórica.” Ernesto Grassi, *Vico y el humanismo: ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, Anthropos, Barcelona, 1999, pág. 69.

la compleja situación en la que nos encontramos como seres históricos. La filosofía contemporánea concibe al hombre como un una gama de *entramados significativos*, un emerger constante y renovado del pensamiento que abre nuevos horizontes de comprensión. Una antropología de tales características demanda un nuevo entendimiento del término “hombre”, no sólo por ser un vehículo que aprisiona su significado, sino porque dicha idea es parte de una tradición que ha delimitado su comprensión. Esto da por resultado que la antropología filosófica contemporánea intente partir de una *de-construcción* del lenguaje y del sujeto.

El pensamiento contemporáneo propone que esa comprensión del hombre se lleve a cabo desde un “*continuum histórico de eventos*”<sup>14</sup> y no como un fenómeno reducido a meras palabras o conceptos, en otras palabras, propone que el mundo sea comprendido en términos de lenguaje y temporalidad. Aquello se opone por completo a la visión que tenía Vico del mito y por tanto del hombre, un mito pareciera ir en dirección opuesta a la antropología contemporánea.

Desde el momento en el que el napolitano ha visto en el mito grecolatino una fuente de certeza histórica, en ese momento queda apegado a una antropología que *cobra sentido sólo a través de la negación de un movimiento lineal del tiempo histórico*. Ahora bien, *¿en qué sentido decimos que el mito de Vico niega dicha linealidad temporal?* Como apuntan ciertos autores contemporáneos, el mito antiguo desarrolla una trama siempre al margen de un movimiento lineal del tiempo:

*En el mito, se le niega al hombre la posibilidad de introducir modificaciones en la naturaleza y en la sociedad; todas las modificaciones que efectivamente introduce son atribuidas a los dioses. Los hombres no tienen más que repetir, recrear, reactualizar lo que los dioses hicieron en el origen. La naturaleza y la historia no hacen sino reproducir una y otra vez el momento fundacional del mundo. El tiempo no es otra cosa que la recurrencia del origen, y el empeño del hombre es procurar que esa recurrencia se produzca rigurosa y regularmente. No hay nada que espante más al pensamiento mítico que el tiempo, el cambio, la innovación, lo imprevisible.*<sup>15</sup>

Si el mundo clásico sostenía la circularidad histórica del hombre y la absoluta dependencia de éste a las fuerzas de la naturaleza, la época contemporánea sostiene la completa diversidad de momentos históricos, la completa linealidad (o continuum) de esas emergencias significativas; y, dicho sea de paso, también supone la completa independencia del sujeto como una voluntad consciente y autónoma que no sólo seculariza la *physis* a través de un conocimiento epistémico (objetivo, metódico), sino que dicho conocimiento implica dominarla. Nuestra época supone la transición de un hombre mitológico a un hombre epistemológico, uno que rompe con los antiguos

---

<sup>14</sup> Gianni Vattimo, *Más allá del sujeto, Nietzsche, Heidegger y la Hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1992, pág.75.

<sup>15</sup> Antonio Campillo, *Adiós al Progreso*, Anagrama, Barcelona, 1985, pág. 42.

cánones de autoridad representados por un lenguaje oral: los oráculos, auspicios, poemas y cánticos (por nombrar algunos), para instaurar en su lugar un lenguaje formal y abstracto: el de las matemáticas.<sup>16</sup>

Cabe mencionar que a pesar de estas notables diferencias entre Vico y la modernidad, algunos pensadores contemporáneos parecen hacer eco de su filosofía reconociendo el papel que juega el ámbito de lo religioso junto al rol que tienen las ciencias modernas. Tal es el caso de Martin Heidegger, el cual reconoce una cierta convergencia entre el saber científico y el religioso en la comprensión de la realidad:

*La época de la escolástica tardía intensifica formidablemente la conciencia científica, pero al mismo tiempo esa conciencia está dominada por la fuerza y plenitud de las investigaciones que se llevan a cabo en el terreno del mundo de la vida religiosa. Las tendencias y los motivos originarios de ambos mundos de la vida aumentan y convergen en la mística.<sup>17</sup>*

Retomando el tema del mito en Vico, podemos notar que esa transición de lo adivinatorio a lo matemático, de lo sagrado a lo secular, de lo natural a lo artificioso, nos dota de una muy particular interpretación del mito, pues en el intento por actualizar ese mundo antiguo hemos perdido mucho de su sentido original. Hoy en día, su análisis y estudio suelen realizarse desde el terreno psicológico de sus partes. Como lo muestran las interpretaciones de varios pensadores y lingüistas, el mito va a ser un tejido que relata la lucha del hombre contra el hombre mismo, es decir, el esfuerzo constante del sujeto por vencer ciertos aspectos que lo determinan y reprimen en su psique. Esa diferencia entre las nociones del mito en Vico y las interpretaciones del mito hoy en día, podemos verla en la obra del Joseph Campbell, un estudio que analiza el pensamiento mitológico sobre una trama que él llama: el *Monomito del Héroe*<sup>18</sup>. El pensamiento mitológico ya no cuenta una génesis cívica, para Campbell el mito muestra las categorías internas que determinan al individuo, la génesis de su psique simbolizada en la figura del héroe, que no es otro que el „yo“ de la teoría psicoanalítica.

La forma en que hoy estudiamos el pensamiento mitológico es aplicando una serie de categorías teóricas al estudio de un pensamiento anacrónicamente distinto. Analizamos la esencia del mundo clásico con valores y categorías ajenas a su propio contexto. Ejemplo de lo anterior es

---

<sup>16</sup> Si bien en el mundo antiguo existían ya atisbos de un pensamiento abstracto y formalizado, como es el caso del desarrollo de la lógica en la Grecia Clásica, ello se explica a que en la historia del hombre han existido múltiples ciclos históricos, los cuales, vistos desde Vico, se desenvuelven como una espiral. Es decir, tal como lo explica al comienzo de su *Scienza Nuova*, la Grecia de Platón representaba la última etapa histórica y, por ende, la más avanzada de la civilización helena.

<sup>17</sup> Martin Heidegger, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, tr. Jesús Escudero, Herder, Barcelona, 2005, pág. 23.

<sup>18</sup> Nos referimos a su obra: *“El héroe de las mil caras”*, publicada en 1949.

la crítica que hacen diversos autores contemporáneos al distanciamiento del hombre moderno del concepto antiguo de la *μέθεξις* - *methexis* - (la disposición de participar o formar parte de algo); una tendencia que lleva a cabo la filosofía contemporánea en un intento por auto exiliarse del terreno de las pasiones y las emociones, haciéndose rehén de los significados y las teorías como condición de su expresión. De esta forma, la visión que tenemos del mundo antiguo, derivada de aquella tendencia, confirma la importancia del „marco teórico“ del mito sobre la „experiencia“ misma de éste. Esa oposición del hombre moderno a la idea de *methexis* termina por socavar la “*evocación del deseo y el erotismo (Vorlust)*”<sup>19</sup> que las artes recreaban en el hombre clásico.

Sin embargo, ello no representa la mayor diferencia entre Vico y la interpretación contemporánea del mito, esa diferencia radica en el hecho de que nuestra interpretación actual sólo habla en el orden de las ideas, de lo estrictamente teórico. Se ha convertido en un *mito conceptual* más que fundacional, *donde lo que importa es la teoría* con que nos acercamos a él y no el mito en sí mismo. Por mucho que su interpretación resulte práctica para las necesidades culturales de nuestra época, entender un pensamiento antiguo con categorías que no pertenecen a él, es un error de principio. Peor si lo que se pretende es escuchar al otro desde sus propias categorías y valores en los que se expresaron.

Quizás en este punto, podemos preguntar: si Vico en su exigencia por ver en el mito una trama „fundacional“ ¿no estaría planteando una exégesis de éste? podemos afirmar que el afán de Vico por buscar en las fuentes históricas - textos, mitos, poemas, entre otras - los puntos en común que existen entre diversos pueblos, no representa una interpretación exegética de la historia, pues en ningún momento se apega a la tradición de un determinado pueblo para explicar los significados del devenir histórico, por el contrario, recalca la diversidad del mito como un hecho innegable de la imaginación humana, la cual siempre se presenta múltiple y diversa. Lo único general que yace de fondo, es la estructura o los procesos en que la historia se desarrolla.

Un caso que nos llama la atención, que nos demuestran aquellos procesos generales de la historia, es el del filósofo y jurista español del siglo XIX, Juan Donoso Cortés, el cual compartía la misma línea interpretativa de Vico en torno al objeto y naturaleza de las fuentes históricas, una opinión que, sin lugar a dudas, estaba directamente influenciada por la *Scienza Nuova*: “*ellas (las fuentes) deben restaurar su verdadero significado, descubrir en éstas el verdadero estado político, religioso y social de los pueblos primitivos*”<sup>20</sup>. Lo anterior reafirma las diferencias que tenía el napolitano con los valores de una modernidad aún en gestación, la cual comenzó a ver en el mito antiguo un significado teórico más que cívico, político o religioso, como lo sostenía el pensador italiano.

---

<sup>19</sup> Jean Luc-Nancy, *La imagen: Mimesis y Méthexis, Escritura e Imagen Vol. 2* (PDF), Estrasburgo, 2006, p.12.

<sup>20</sup> José Sevilla, *Cuadernos sobre Vico Vol. I, capítulo I: Estudios sobre Vico y la cultura hispana; La presencia de Vico en la cultura española*, Centro de Investigaciones sobre Vico, Sevilla, 1991, pág. 23.



Si comparamos la idea del hombre moderno: en el centro de todo, racional y epistémico (un hombre aliado a la ciencia moderna), podemos notar mejor estas diferencias entre el humanismo viquiano y la modernidad. Para el napolitano, la historia del hombre siempre ha demostrado dos tendencias inherentes a su naturaleza: por un lado su religiosidad (como ente que reconoce y desea ligarse a lo eterno y divino), pero a la vez su corrupción (la degeneración de su propia civilización). Ambos aspectos son las pautas que dan sentido a nuestra comunidad y hermandad como hombres en tanto género. Ese carácter religioso se ve expresado en su teoría como *un deseo*, uno sobre el cual construye toda su realidad:

*Este universal deseo de la naturaleza humana nace de un común sentido celado en la hondura de la mente humana, según el cual los ánimos de los hombres son inmortales, (...) que en las extremas dolencias deseamos que exista una fuerza superior a la naturaleza, que las supere.*<sup>21</sup>

Por otro lado, el carácter corrupto del hombre se expresa, a lo largo de toda su *Scienza Nuova*, como una incapacidad humana por mantener a flote su propia civilización, ya sea debido a sus ambiciones desmedidas, al exceso del poder o por la corrupción de sus facultades como un ser pensante (*sapiens*). En cualquier caso, éste siempre necesita de la Providencia para corregir el rumbo de su historia, designios que la divinidad deja ver al hombre a través de una *sabiduría de los pueblos* y a través de un *derecho natural*<sup>22</sup>.

Tales diferencias entre Vico y el espíritu moderno, nos puede explicar mejor los motivos por los que la *Scienza Nuova* pasó desapercibida entre sus contemporáneos. Pareciera que su tesis de la natural corrupción del hombre tenía mayores posibilidades de ser aceptada que su idea de un hombre religioso determinado por la Providencia. Pensar que un hombre piadoso y religioso jugaba un papel importante en esa nueva visión del mundo, era dar un paso atrás en la historia y atentaba contra la tesis del progreso que venía engendrándose en el seno de la modernidad: ¿Podía tener la religión un lugar relevante en este nuevo contexto? Quizás no para una época que encumbraba a la razón por encima de toda tradición metafísica y humanista.

Sin embargo, debemos aclarar que la propuesta de Vico por reconocer el lado religioso del hombre, no implica en ningún sentido un regreso al viejo sistema de pensamiento. El filósofo italiano no está pensando en una religión como institución, como figura de autoridad, ni como una serie de doctrinas ideológicas sobre las cuales se base la moral de los pueblos. Lo que está contemplando es una religión en sentido etimológico: aquello que re-liga al hombre con lo divino.

---

<sup>21</sup> Giambattista Vico, *Ciencia Nueva, Vol. I*, FCE, México, 1978, pág. 3.

<sup>22</sup> Para Vico, dicha libertad es congruente con la Providencia, pues no puede haber libre albedrío que no participe de los principios morales de una sabiduría de los pueblos; sabiduría del vulgo que, de igual forma, no puede ir en contra de un derecho natural (intuición de lo verdadero) que la Providencia ha puesto en el hombre: “*de esta forma, en el género humano fueron sepultadas simientes eternas de justicia.*” Op.Cit. p. 51.

Vico tiene muy claro dicho principio: el hombre no puede consumir su estado civilizado si no inicia por reconocer un orden que lo trasciende; para él, la vinculación del hombre con lo divino deviene como un *acto natural* en el hombre, algo *necesario* para crear su comunidad. Posee el mismo carácter de necesidad que el agua o el fuego (los dos elementos sacros por antonomasia en el mito grecolatino). Así como estos elementos son indispensables para fundar una ciudad, de la misma forma el hombre civilizado necesita de un vínculo con lo religioso que simbolice su unión con las fuerzas naturales que lo desbordan, sin que esa religiosidad signifique, en ese primer estadio, una institución o una doctrina ideológica. Es decir, la religión primigenia de la que habla Vico, necesaria para la fundación de un pueblo-cultura, no puede ser interpretada como un acto de fe hacia un dios personificado, ello implicaría una interpretación tardía de la vida religiosa, justo como lo entendieron las culturas abrahámicas monoteístas, para las cuales Dios posee un nombre, representa una conciencia y demanda un culto o adoración.

Dicho caso puede servir de ejemplo para explicar las ideas de Vico en torno a la evolución de la religión en los pueblos. En los pueblos abrahámicos podemos observar una clara transición de la religión natural, representada en el culto en ciertas fuerzas terrenales denominadas „elohims“, a la de una religión compleja y abstracta representada en la figura de Yahvé. Esto lo podemos cerciorar en las siguientes líneas:

*La guerra en la tierra se refleja en una guerra en el cielo, cuando Yahvé, invade el dominio de El (el Dios Altísimo), y asume sus funciones hasta que, finalmente, ambos nombres ya no se distinguen. Para empezar, Yahvé había sido sólo un dios más al servicio de El, guardián de una región particular, pues el Altísimo, había dividido el mundo según un número de dioses menores (elohims). El Dios de la vida (Yahvé) surge de la muerte de los otros dioses.<sup>23</sup>*

Siguiendo el argumento de Bowker, podemos verificar que la evolución de la religión primigenia en Vico presenta la misma lógica: la religión como un pensamiento abstracto emerge de la muerte de una religión natural (esa que nace de la inmanencia con la naturaleza), ello conforme avanzan las eras, las cuales explicaremos más adelante.

Reconocer esa *verdad humana* (su necesidad por un vínculo religioso con el mundo) le permite al hombre fincar las bases para dejar atrás su estado salvaje y nómada. Lo dota de una conciencia de finitud y mortalidad que le hacen entender que anterior a su existencia individual le preceden generaciones de antepasados que revisten de identidad tanto a su comunidad como a su civilización. Sin la existencia de este germen religioso, Vico no puede justificar la transición de un hombre *stultus* a la de un hombre *civilizado*. Incluso podemos comprender cómo para Vico esa idea de religión entra en equivalencia con una idea de verdad: lo verdadero es aquello que da

---

<sup>23</sup> John Bowker, *Dios: una breve historia*, tr. Josefina Anaya, Océano, Nueva York, 2003, pp. 182-183.

cuenta de los principios, del origen, del génesis (sea de un individuo o de una nación). En otras palabras: es más importante el conocimiento de las causas que originan el mundo del hombre, que las teorías y métodos con el que explicamos esa misma realidad.

Su noción de *veritas* se puede entender como todo aquello que conlleva un conocimiento de las causas o el origen del mundo antropológico. Dios se deja ver en las necesidades humanas y para poder religarnos a él no es necesario ir más allá de las cosas concretas de nuestro mundo, tal como lo afirma en su obra de *Antiquísima*: “*La ciencia de lo divino está en concordancia con el orden de lo humano, por lo que Dios puede entenderse como la comprensión de todas sus causas.*”<sup>24</sup> De esta forma queremos dejar en claro que la religión de la que habla Vico en su *Scienza Nuova* se muestra como un *acto civil* del ser humano, necesario para abandonar su estado impío y no como la pretensión de regresar a época medieval, dominada por una religiosidad en tanto dogma e institución.

Ese hombre viquiano funda la civilización por mérito propio y no por violencia o azar, respondiendo con ello a la tesis de un hombre salvaje y violento que sólo vela por sus intereses (Hobbes). También contesta las críticas de aquellos que sostenían la tesis de un hombre inocente e ingenuo, desprovisto del uso de la razón y viviendo en estado de impiedad, como es el caso de Hugo Grocio, John Selden y Samuel Pufendorf, oponiendo a tal idea, la noción de un hombre piadoso y esforzado, la de un hombre liberado de su estado errático por su propia civilización. Comparando todos los casos, la propuesta antropológica de Vico es un equilibrio entre los extremos de la violencia de Hobbes y la inocencia e ingenuidad de Grocio, Selden y Pufendorf.

De ahí que el mito sea entendido por el napolitano como una trama universal que *narra una teología civil y no un dilema moral*, en donde se discute si el hombre es violento o bondadoso, o en su defecto determinado por el azar. Para autores como Löwith, se dice teología civil porque relata la dialéctica entre una Providencia y el hombre, creadores ambos de la historia, así como los esfuerzos de este último por dar esos primeros pasos hacia la religión y todo lo que ese momento fundacional conlleva para el género humano. Esa religiosidad con el tiempo cobrará un sentido sacro en la teoría de Vico, un hecho que debemos diferenciar en su obra: religión y sacralidad son dos momentos distintos para el napolitano. La primera es el temor por aquello que lo desborda y se le muestra inmutable (la *physis*); la segunda es resultado de ese temor, convertido en culto y respeto hacia lo perenne. Esto quedará más claro cuando analicemos las doce eras divinas y cómo es que la civilización emerge a partir de dicho proceso. Su idea de una historia universal y cíclica encuentra en esos doce principios un fundamento importante.

---

<sup>24</sup> Giambattista Vico, *Obras: Oraciones inaugurales. La antiquísima sabiduría de los italianos*, Anthropos, Barcelona, 2002, pág. 143.

### 1.1.1.- Justificación de las fuentes de Vico

Generalmente cuando reconocemos una obra que ha dejado huella en la historia de la filosofía, ya sea durante su propio tiempo o generaciones posteriores a su publicación, resulta necesario para los investigadores históricos aclarar el origen de sus fuentes: qué pensadores, obras, culturas o tradiciones fundamentan dicha obra; así como investigar en qué medida las ideas que desarrolla son plenamente originales y en qué medida son resultado de la influencia de dichas fuentes. Para Isaiah Berlin, este problema, el cual consideraba de carácter “*paradójico*”, siempre conllevaba “*la singular proposición de que nada puede ser dicho, ni siquiera en sentido literal, por primera vez: de que no puede existir tal cosa como una invención totalmente nueva en este mundo*”<sup>25</sup>. Si bien las palabras de Berlin parecen resultarnos acertadas, por lo menos en lo que se refiere al valor y la importancia que juegan los precedentes de una obra filosófica (o de cualquier otra disciplina), ello no es un impedimento para reconocer el esfuerzo y originalidad que todo autor muestra al momento de escribir, argumentar, articular ideas y organizar el contenido de su obra, de forma tal que lo que presenta a sus lectores puede que no sea algo completamente nuevo, pero tampoco algo totalmente idéntico a sus fuentes.

Este es el caso de la *Scienza Nuova* de Vico, que, si bien, durante los años en que fue publicada obtuvo un escaso reconocimiento por parte de sus contemporáneos, hoy en día el estudio por el pensamiento viquiano ha adquirido una nueva revaloración, especialmente durante estas últimas décadas, por lo que antes de ir de lleno al contenido de sus ideas, hemos de comenzar haciendo mención de las *tres principales fuentes*<sup>26</sup> que sirvieron a Giambattista para articular su particular teoría de la historia universal, explicada en sus puntos más concretos en el quinto y último capítulo de dicha obra:

- 1.-La cultura oriental (asirios, caldeos y fenicios).
- 2.-La cultura egipcia.
- 3.-La cultura grecolatina (grecia antigua y clásica, periodo helenista y mundo romano).

Si bien, estas culturas no representan la totalidad de las civilizaciones, ni tampoco aglutinan, en su conjunto, el pensamiento universal del hombre - son, por así decirlo, apenas una parte del género humano - si podemos decir que, para el filósofo napolitano, aquellas tres civilizaciones fueron más que suficientes para hablar en términos teóricos, bastante sólidos y fuertes para el desarrollo de un análisis histórico del hombre.

---

<sup>25</sup> Isaiah Berlin, *Vico y Herder: dos estudios en la historia de las ideas*, tr. Carmen González del Tejo, Cátedra, Madrid, 2000, pág. 160.

<sup>26</sup> Cfr. Giambattista Vico, *Ciencia Nueva, Vol. II*, FCE, México, 1978, pp. 144, 148.

A pesar de sus limitadas fuentes, el italiano logra articular una historia integral donde todas las culturas analizadas poseen el mismo peso y validez, rompiendo acaso con la tendencia de sus contemporáneos que colocaban la civilización europea como parámetro de jerarquía para el resto de las civilizaciones del planeta. Diversos autores novohispanos, contemporáneos al periodo ilustrado, y visiblemente influenciados por el pensamiento viquiano, criticaban esa estrecha visión de los filósofos europeos, tachándolos en ocasiones de “*filósofos de escritorio*”, remarcando su nulo conocimiento en torno a las culturas que decían estudiar y cuestionando su limitada situación para adquirir información confiable y veraz.

Una vez más, un ejemplo que resalta, precisamente por la influencia que tuvo Vico en pensadores hispanos, y en especial aquí en América, es el caso de Francisco Xavier Clavijero, el historiador novohispano que responde con duras críticas a la obra de Cornelius de Pauw y Georges Louis Leclerc (conde de Buffon), filósofos y enciclopedistas del siglo XVIII, muy conocidos en Europa por sus agrios análisis en torno a los habitantes de América, de cuyas lenguas e historia siempre expresaron que eran inferiores en comparación a las del viejo mundo. Tanto en el novohispano como en el italiano podemos notar el mismo espíritu por conocer las fuentes históricas de buena mano y no a través de conjeturas o meras creencias subjetivas (justo como Vico criticaba las interpretaciones moralistas y endebles de Hobbes, Grocio y Pufendorf), Clavijero responde haciendo eco del mismo espíritu objetivo por la historia. No se puede juzgar a los pueblos y a la historia de una forma moral, cayendo en la comparación de unas con otras en claro detrimento de algunas:

*Cuántos, al leer, por ejemplo, las investigaciones de Mr. De Pauw, no se llenarán la cabeza de ideas disparatadas y contrarias a la realidad. Aquel escritor es un filósofo a la moda, ridiculizando todo con bufonadas y maledicencias. (...) El que lea estas decisiones magistrales del filósofo prusiano (Pauw), se persuadirá sin duda que pronuncia su fallo, después de haber viajado por toda la América; pero no es así: sin salir de su gabinete de Berlín, sabe todo lo que pasa en América mejor que los mismos americanos.*<sup>27</sup>

Con lo anterior queremos ilustrar el espíritu de los enciclopedistas europeos al momento de comparar su propia historia y costumbres con las de otros pueblos alrededor del mundo, un espíritu que ciertamente no representaba los valores universales que sostenía el siglo de las luces (razón y libertad) para todos los hombres. Obvio es que había de hombres a hombres y en la cúspide de esa jerarquía se encontraba el europeo. A diferencia de ellos, el sentido del pensamiento viquiano se nos muestra como un auténtico espíritu universal, un intento genuino por validar y reconocer la historia de todos los pueblos por igual.

---

<sup>27</sup> Francisco Xavier Clavijero, *Capítulos de historia y disertaciones*, pról. Julio Jiménez Rueda, UNAM, México, 1994, pp. 64, 97.

No obstante, a pesar de reconocer la validez y universalidad de las culturas que Vico llega a analizar, sigue vigente el problema de si una teoría de la historia puede decirse „universal“ cuando sus enunciados y principios parten sólo de un puñado de culturas. Emerge una pregunta evidente: ¿qué lugar tienen el resto de las culturas? o ¿dónde queda el lugar de las culturas de un lejano oriente, las culturas amerindias y del África negra que pasan sin mención alguna en la *Ciencia Nueva* de Vico? ¿Acaso dichas culturas no contribuyen en nada significativo en ese devenir histórico del género humano? ¿Puede el pensamiento universal, si es que existe alguno, reducirse al estudio de estas tres civilizaciones sobre las que se aboca nuestro autor?

Parece lógico no poder justificar una “historia universal” que deja al margen de su reflexión a cualquiera de estas culturas. Sin embargo, exigir lo anterior solo nos plantea mayores problemas. Hay que reconocer que un proyecto de tal magnitud, uno que implique el análisis exhaustivo de todas y cada una de las civilizaciones del mundo, es una empresa imposible de hacer para un solo hombre. No sólo imposible, también poco práctico y académico. No se puede suponer, ni en las ciencias, ni en filosofía, la recopilación y consideración de todas las variables para la elaboración de una teoría que, a la postre, pueda establecer leyes y principios perfectamente válidos y verdaderos. En ese sentido, el saber filosófico no puede considerarse un conocimiento absoluto y consumado, en todo caso, debe comprenderse como un quehacer en constante interpretación y modificación de su tradición.

Debemos ser conscientes que lo importante de una teoría (filosófica o de cualquier otra disciplina) no radica en la recopilación total de las fuentes existentes, de casos o evidencias, sino en *la validez de sus postulados y el alcance* que éstos posean al momento de articular una visión general de las cosas. Por esta última razón creemos que la teoría de Vico, aunque limitada en sus fuentes, llevó el análisis histórico del hombre a una complejidad y profundidad que hasta entonces no se había dado, logrando describir una serie de supuestos y principios que muchos otros filósofos, posteriores a él, han demostrado ser vigentes al momento de aplicarlos al estudio de diversas culturas y civilizaciones.

Prueba del alcance y universalidad del pensamiento viquiano, la dio puntualmente su compatriota Lorenzo Boturini, contemporáneo a Vico, llevando a cabo una crónica e historia de las culturas amerindias en la Nueva España. En una de sus disertaciones publicadas por la Academia Valenciana (1750) sostuvo abiertamente la practicidad de la teoría viquiana para explicar la evolución histórica de otros pueblos más allá de las fronteras de Europa y Asia:

*La evolución de la humanidad mexicana a través de sus fases históricas, terminaba con un alegato de carácter providencialista semejante a la teoría viquiana (...). Su historia*

*confirmaba los puntos de vista viquianos aplicados al descubrimiento del pasado mexicano, (cum principiis Vici esse concordēs).<sup>28</sup>*

Como podemos ver, la temática de una „naturaleza común de las naciones“ que Vico sostuvo en su *Scienza Nuova*, queda justificada y respaldada por la investigación de otros filósofos e historiadores que aplicaron las ideas del napolitano al desarrollo de sus crónicas y análisis históricos, demostrando que, a pesar de ser una teoría desarrollada a partir de una triada de civilizaciones, logra sacar a luz principios universales y perfectamente aplicables para todos los pueblos del mundo.

Antes de concluir este apartado queremos plantear la siguiente pregunta: ¿Podemos explicar la crisis de la modernidad y la época contemporánea apelando a las categorías y principios que Vico nos ofrece en su obra? Nosotros, en esta investigación, creemos que es posible explicar y comprender tal crisis bajo el marco teórico de Vico, aunque debemos aclarar que dicha crisis no debe comprenderse en un sentido escatológico o como el fin absoluto de la historia, sino como el *ricorso* de un nuevo ciclo. Para comprender mejor dicho proceso, es necesario explicar cuáles son esas categorías que el napolitano describe en su obra, es decir, aquellas doce eras y sus respectivas edades históricas.

---

<sup>28</sup> José Sevilla, *Cuadernos sobre Vico Vol. I, capítulo I: Estudios sobre Vico y la cultura hispana; La presencia de Vico en la cultura española*, Centro de Investigaciones sobre Vico, Sevilla, 1991, pág. 20.

## 1.2.- La relación del mito con la génesis de las naciones

Las doce eras divinas que vamos a analizar a continuación poseen un orden lógico dentro de la obra de Vico, pues están sujetas al *principio de causalidad*<sup>29</sup>, por lo que dicha estructura no puede entenderse de una forma desorganizada, donde cada época pretenda ser entendida como un punto de partida arbitrario; al contrario, no se puede entender una sin antes haber comprendido su predecesora. Siguiendo esa lógica, la primera época o principio que haremos mención, debe considerarse el principio fundacional más humano y originario en esta génesis de la civilización propuesta por Vico:

### I.- La era de Jove: la necesidad de resguardo permite el desarrollo de una religión primitiva.-

Siguiendo siempre un principio de causalidad, Vico va desentrañando del mito aquellos elementos que van ligados a una necesidad humana, generalmente, como es de esperarse en dicha causalidad, siempre relacionados bajo un orden lógico. De esta manera, el napolitano vio en la necesidad por sobrevivir a los elementos naturales la primera urgencia que el hombre primitivo estuvo en obligación de satisfacer. Aquella necesidad va ligada en realidad al casi instintivo temor del hombre piadoso por aquello que lo supera en fuerzas y que desconoce. Ese temor es el que le permite *“hincarse en tierras de forma permanente”*<sup>30</sup> y el que precisamente lo enviste como un hombre piadoso ante la inconmensurable magnitud de la *physis* que le rodea. Ese temor le permite cobrar conciencia de su condición errante, dando así los primeros pasos para dejar atrás sus días como nómada impío. Ese primer paso significa un aspecto importante en la antropología de Vico, uno que determina, de este momento en adelante, a los hombres mismos: la voluntad.

Si hay algo que caracteriza a este hombre piadoso, capaz de temer a la naturaleza y sentar cabeza en una sola tierra, es su notable fuerza civilizatoria. Para el italiano queda claro, por los propios elementos vistos en el mito, que no todos los hombres fueron capaces de dar ese paso fundamental en la transformación de un hombre estulto a uno civilizado. La voluntad por salir de un estado errante, constituirá la diferencia entre nobleza y plebe, conforme avancen las épocas y la génesis misma de una civilización. Es decir: dicha civilización sólo puede ser creada por aquellos que poseen voluntad, fuerza y verdad en sus actos<sup>31</sup>.

Es momento fundacional para toda cultura, es la piedra angular sobre la cual comienza ese largo trayecto de lo que Vico llama: *género humano*. Sin embargo, esto no significa que Vico esté

---

<sup>29</sup> Cfr: *“Bastará aquí que estos Principios sean razonables en el orden de las causas”*. Giambattista Vico, *Ciencia Nueva, Vol. I*, FCE, México, 1978, pág. 46.

<sup>30</sup> Op. Cit. Vol. II, pp. 151, 152.

<sup>31</sup> Cfr: *“(…) la sustancia humana, nuestra voluntad, por nuestra mente determinada con la Fuerza de lo Verdadero, se llama Conciencia.”* Op. Cit. Vol. I, pp. 52, 53.



en búsqueda de un punto específico en el tiempo que nos indique el dónde y el cuándo, como si se tratase de una historia positiva que pretende demostrar un momento concreto. Lo que Vico ha propuesto en su análisis del mito, específicamente en esta primera época, es que toda cultura posee un pensamiento mitológico que simboliza y narra aquel primer momento en que se establecieron como *hombres sedentarios*. Dicho en otras palabras, contempla el hecho de que todo pueblo posee *un mito fundacional* donde yace la esencia misma de aquello que los define como hombres civilizados. Esa es la máxima que Vico contempla en su análisis. Poco importa en este punto si aquel momento fundacional de cada cultura se encuentra ubicado anacrónicamente o desfasado por siglos de diferencia, lo relevante es que existe.

Aquellos mitos fundacionales narran en su trama más simbólica, los orígenes de una era que Vico llama: *„el temor de los Divinos Gobiernos“*. *Sólo el hombre establecido es capaz de temer*, orillado tal vez por la superstición y su necesidad por congraciarse con las fuerzas naturales, que le permitieran llevar a cabo la siembra y la cosecha; o por el simple hecho de que esa naturaleza se le mostraba potente e indomable. Nace de este modo la religión<sup>32</sup>, la cual liga al hombre con las fuerzas de un mundo natural que lo desborda en todo sentido. Para Vico, este será el principio primero dentro de la génesis cívica que estamos describiendo, y queda simbolizado por el dios **Jove, Júpiter (Zeus)**. Rey de los dioses. Principio de principios. La religión es el germen de toda civilización, de la misma forma que Zeus es padre de los dioses olímpicos en la trama del mito, así la religión es eje rector de la vida civil de toda nación en sus comienzos, la primera época que viven los pueblos en su desarrollo y de la cual se engendran los once principios restantes.

## **II.- La era de Juno: la creación de la comunidad permite las primeras nupcias (familias).-**

Guiados los primeros hombres, por esas *“simientes de justicia”* impuestas por la providencia en la mente del hombre, y que le permiten cobrar conciencia de lo justo y verdadero, es que se reconoce la necesidad por proteger la recién formada comunidad, la cual, agraciada por el trabajo de la tierra y los frutos de ésta, es objeto de deseo para aquellos extranjeros que buscaban robar sus cultivos. Una vez más, haciendo gala del principio de causalidad, Vico ve como consecuencia directa del labrado de la tierra, *la necesidad por celar aquel bien preciado*, lo que da pie a los primeros pactos y acuerdos entre aquellos primeros hombres agricultores.

Dicho principio (siguiendo el orden propuesto por Vico) es el segundo en el orden cívico de los pueblos y queda simbolizado por la diosa **Juno (Hera)**, celosa hermana, pero a la vez esposa

---

<sup>32</sup>Como ya hemos explicado, para Vico este primer momento se entiende como una religión natural: *“La idea de una divinidad no pudo amanecer más que en este orden natural: como una fuerza superior a la humana, por Deidad fantaseada por estos hombres apartados y solos, fue por cada cual creída su Dios propio y particular.”* Op. Cit. Vol. I, pág. 59. La religión como una institución de adoración y culto a lo sagrado es más compleja y emerge en la tercera época, la era de Diana.

de Jove. Hermana en tanto aquellos primeros hombres religiosos se relacionaban entre miembros de su misma comunidad, ya sea para trabajar o para proteger la tierra, creando así los primeros pactos y acuerdos agrarios. Ello permitió celebrar las *primeras nupcias conyugales*<sup>33</sup>, lo cual significaba para Vico: *quedar unidos por la comunidad agraria*. Los hombres fueron conformando *familias*, no por un lazo de sangre, sino, en un primer momento, por tener un rasgo en común: haber nacido en una misma tierra. Este era el yugo y la unión que los mantenía hermanados en una sola cultura y en el inicio de una civilización.

Cabe mencionar que dichos acuerdos, según nuestro autor, no podían concebirse como acuerdos retroactivos, una vez hechos, la unión o la nupcia, no podía romperse<sup>34</sup>. Pensar en romper dicha unión, violaba la esencia misma de su existencia, pues la idea de un divorcio supone que no existe ningún vínculo en común entre dos individuos. La comunión de la tierra sería su primer y más fuerte lazo, quedando unidos *“por el yugo del matrimonio”*<sup>35</sup> en aras de ella. Contraían nupcias afirmando su conexión más inmanente: hermanos y esposos por la tierra.

Ese matrimonio entre hombre y tierra representará la relación más próxima e inmediata que el hombre tendrá alguna vez con su mundo (o realidad), pues a partir de este momento, en el desarrollo histórico de las civilizaciones, el hombre de Vico irá desarrollándose en sentido opuesto: de lo natural e inmediato, a lo artificial y complejo. Esa tendencia de alejamiento del *mundo agrario* (en términos de Vico) puede entenderse como una historia que va evolucionando de un estado primitivo a uno más complejo<sup>36</sup>, aunque al final se corrompe:

*Que los principios de una Ciencia Nueva, establece cierto acmé, o sea, un estado de perfección, del que se alcance a medir grados y extremos (...), que descubra con qué prácticas la humanidad de una nación, destacándose, pueda llegar a tal estado perfecto; y cómo, de allí decayendo, pueda de nuevo arrecerse.*<sup>37</sup>

### **III.- La era de Diana: la necesidad por el agua permite desarrollar la idea de lo sagrado.-**

Ligada estrechamente a los dos primeros principios, esta tercera época, simbolizada por la diosa **Diana (Artemisa)**, puede considerarse como la última de las eras pertenecientes a la edad divina, pues representa para Vico esa triada básica para la construcción de toda cultura: temor a lo que nos trasciende (religión), reconocimiento de lo que nos une en comunidad (la tierra) y el reconocimiento de lo que es perenne y eterno, ideas que, en este caso, quedan simbolizadas por

<sup>33</sup> Cfr. Op. Cit. Vol. II, pág. 152.

<sup>34</sup> Su antítesis sería el concepto jurídico del divorcio, instituido por los romanos ya en la edad de los hombres. Cfr. Op. Cit. Vol. II, pág. 153.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> Por supuesto, dicho proceso no es entendido por Vico como una idea de progreso. Simplemente como un ciclo que debe consumarse para volver a iniciar.

<sup>37</sup> Op. Cit. Vol. I, pp. 6, 7.

el agua. Después de esta época, iremos observando cómo en la génesis cívica de los pueblos se inicia una transición gradual a una edad de crisis (la edad de los héroes), la cual analizaremos más adelante.

Para Vico, el análisis del mito grecolatino mostraba elementos de una era donde aquellos primeros agricultores luchan por mantener a flote su propia comunidad, para lo cual no era suficiente trabajar la tierra y protegerla, era menester mantener dicha tierra fértil durante largos periodos y a su vez dotar a la comunidad de una fuente de agua que garantizara su existencia. El mundo físico podía seguir existiendo en su caos ordenado de elementos, la *physis* como tal no necesitaba de la intervención humana para sustentarse, pero no así el mundo del hombre.

Su dependencia era absoluta a este elemento, al grado que su búsqueda constituye en todas las culturas una prioridad casi sagrada. Dicha búsqueda es simbolizada en la mitología de los pueblos, siempre bajo una misma interpretación: una forma de intervención divina a favor del hombre. El hombre no encuentra el agua (lo sagrado), lo sagrado encuentra al hombre...siempre es señalado por los dioses. Vico ilustra dicho simbolismo apelando a la etimología misma de la palabra agua.

Según el napolitano, el simbolismo sagrado del agua es explicado en la mitología grecolatina por un hecho corroborable en el mundo real. El origen del término latino: *aquila* (águila), del que se deriva *agua* = *agua*<sup>38</sup>, simboliza la búsqueda de este líquido por parte de los hombres primitivos, quienes aprendieron a seguir a dichas aves debido a que éstas siempre sobrevolaban los ríos o manantiales, indicando así su ubicación. Tales sucesos del mundo real fueron simbolizados e interpretados como la voluntad de una ayuda divina en pro de la comunidad. Por esa razón el simbolismo del agua iba ligado, en los primeros mitos grecolatinos, a un aspecto religioso, pues narraban el *esfuerzo de dioses y hombres por mantener el constante renacimiento del mundo humano*<sup>39</sup>. La tarea de los primeros consistía en otorgar señales a los hombres que pudieran leer, por otro lado, los hombres debían interpretar correctamente aquellos designios. En cualquier caso, la reconstrucción del mundo humano era un doble esfuerzo entre el hombre y las fuerzas divinas.

---

<sup>38</sup> Op. Cit. Vol. II, pág. 153.

<sup>39</sup> Otras culturas poseen características semejantes a la mitología grecolatina, entre ellas los mitos amerindios, quienes comparten dos características con los grecolatinos: la subordinación del hombre a fuerzas que lo trascienden, y la unión de fuerzas entre hombres y dioses para *reconstruir el cosmos*. Véase: *"Pero lo sagrado no era lejano y distante. Estaba presente allí, a la mano; podía sentirse, olerse, tocarse, como la materia orgánica. La liga con lo divino, la vía de comunicación con él, era el líquido de que toda vida está hecha: la sangre. A través de ella, el hombre repite junto con los dioses el acto de fundación originario y participa en la creación continua del universo. Para el hombre prehispánico el mundo no es un objeto por transformarse, por el contrario, los fines del hombre son señalados por un orden cósmico."* Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós, México, 1998, pp. 170-171.

Es aquí cuando el elemento del agua comienza a ligarse al mito de Diana, diosa de las tierras salvajes y de la caza, constituye el primer elemento sacro al que toda civilización llega a rendir culto. Diana hija de Jove es el principio del culto por las fuentes perennes, necesarias para detener a los hombres en ciertas tierras, “*quedando el agua reconocida como primer elemento de las cosas sagradas o divinas.*”<sup>40</sup>

El filósofo italiano distingue así la idea de lo religioso y lo sagrado, entendidos como dos momentos diferentes. El mito de Jove (principio de todo) denota el desarrollo primigenio de *una religión sin sentido sacro*, y sólo entonces, con la obtención del agua, se presenta ese segundo momento cuando los hombres transforman esa religiosidad primitiva en una religión basada en ritos y cultos. El agua representa, en todo sentido, el sustento eterno de la vida, se liga por ese medio a ideas divinas propias de una fuerza que rebasa la existencia finita del hombre, pues esas fuentes se presentan potentes, constantes y perennes. Y es también, por esa razón, que la figura de Diana - “*la tercera divinidad mayor*” - queda establecida como un emblema de castidad y pureza, debido al respeto que exige aquello que trasciende al ser humano.

--- Transición a la Edad Heroica ---

#### **IV.- Febo: la necesidad de enterrar a los muertos permite establecer un primer orden civil.-**

Cuarta fase en esta génesis cívica, de acuerdo a Vico, la necesidad de los primeros hombres por dar sepultura a sus muertos, hace de dicha conducta el principio humano por antonomasia. Orillados en un primer momento por una necesidad sanitaria, la sepultura de los muertos evitaba convivir con la peste y el hedor de los cuerpos descompuestos, aquel comportamiento permitió a los hombres primitivos reconocer ciertos vínculos civiles que compartían como miembros de una misma comunidad. Para el napolitano, esta conducta (propiamente humana) da origen al término latino: *humanitas = humare o enterrar*<sup>41</sup>. Ese momento es entendido por Vico como el germen que permitió desarrollar a los hombres una idea de pertenencia e identidad, crucial para entender una noción del tiempo, es decir: al enterrar a sus muertos los hombres cobraban conciencia de un pasado y una memoria que los identificaba con aquellos que existieron antes que ellos. Era el inicio de un rito que marcaría a toda la comunidad, como seres humanos en sentido estricto.

El *hombre* ya no estaba sujeto a la incertidumbre del día a día, como anteriormente sucedía durante su vida ermitaña; se abría ante él el significado de lo que era una tradición que lo precedía y el reconocimiento de un porvenir latente en su simiente. Ese hombre ermitaño que vagaba por la tierra, sin más finalidad que gastar sus días en la búsqueda de alimento (y que para

---

<sup>40</sup> Giambattista Vico, *Ciencia Nueva, Vol. II*, FCE, México, 1978, pág. 154.

<sup>41</sup> Op. Cit. pág. 156.

Vico estaba simbolizado por la brutalidad y barbarie de los Titanes)<sup>42</sup>, había quedado atrás en el tiempo. Si aquel hombre errante moría en el trayecto de un lugar a otro, simplemente era olvidado a la suerte de los animales carroñeros. No así el hombre humano y civilizado.

Una vez cobrada esa idea de pertenencia y de memoria hacia sus antepasados, los primeros hombres fueron capaces de nombrar a los fallecidos como a sus descendientes. En otras palabras, Vico contempla en esta parte del pensamiento mitológico, la causa misma de los nombres y de la lengua, la cual denomina y define. La nomenclatura, según la entiende el napolitano, es el origen de los primeros órdenes cívicos sobre los cuales comienzan a regirse los pueblos. Por esa razón, para Vico la era de Apolo conlleva el principio de las normas civiles (nomos), una era que él denominó como el *“principio de las voces articuladas”*<sup>43</sup>.

Esta cuarta era queda simbolizada en el mito grecolatino por **Febo (Apolo)**, *el cuarto Dios Mayor*. Señor de la luz, aquella luz cívica que ilumina los caminos normativos de los pueblos, es a la vez *dios del canto y los versos*, por lo que igualmente queda vinculado— según Vico — como el *Dios de los oráculos*, los cuales fueron la primera forma de autoridad de las sociedades antiguas y cuyos designios siempre eran comunicados verbalmente.

Sin embargo, no debemos confundir estas primeras leyes con las del tiempo de la Grecia Clásica, donde los oráculos se instituyeron como un puente entre dioses y hombres; mucho menos entenderlas en un sentido legislativo (*de legitur = escritura*), el cual es tardío. Hablamos aquí de una sabiduría primigenia representada por los primeros padres de las comunas, aquellos primeros agricultores y defensores de la tierra, cabezas de las familias: ellos fueron los primeros „oráculos”, señores de las normas y quienes establecían un orden de facto.

En ese sentido, siguiendo a Vico, el dios Apolo está vinculado a la figura del pastor (pues las leyes son las que pastorean y guían a los pueblos). Comienza de esta manera la edad heroica, inaugurada por un orden civil primigenio: oral, comunitario y familiar<sup>44</sup>. En esta era, los miembros de estas primeras comunidades se constituyen como una clase homogénea, *legitimada por su unión en y por la tierra*, diferenciándose así de aquellos hombres vagabundos e impíos que aún no eran capaces de trabajar la tierra. Conforme vayamos avanzados iremos viendo la importancia de la idea de la tierra en la conformación de esta edad de los héroes.

---

<sup>42</sup> El simbolismo de los Titanes representa en Vico la pre-historia: cuando los hombres eran *“impíos gigantes vagabundos”*. Op. Cit. pp. 151-152. Por lo que la lucha entre los dioses olímpicos contra los titanes puede entenderse como la lucha del hombre por salir de su barbarie creando, para ello, la civilización.

<sup>43</sup> Op. Cit. pág. 155.

<sup>44</sup> Para Vico, el término proviene de la palabra latina: *‘famulus’*, que significa siervo y cobrará un significado mayor en épocas venideras, cuando los primeros extranjeros asilados lleguen a las tierras de los patricios, conformando así la servidumbre.

## V.- La era de Vulcano: la agricultura sienta las bases para el desarrollo de la técnica.-

En esta quinta era se desarrollan las habilidades artesanales, una exigencia derivada por una doble necesidad: la agricultura y la defensa de la comunidad ante la amenaza de aquellos impíos. Este quinto principio queda representado por el dios **Vulcano (Hefesto)**, *principio del fuego*, necesario para el desarrollo de utensilios y el desarrollo de armas. Sin embargo, el término „fuego“, (al igual que ocurre con el de agua) posee ante los ojos de Vico una interpretación más concreta, éste quedaba ligado a las necesidades básicas de esos primeros hombres y su simbolismo no representa, aún, aquella interpretación tardía del concepto griego *ἐπιζήμη*. En otras palabras, el mito de Vulcano no significa para Vico la idea clásica *del fuego como logos*, sino como un saber meramente práctico: *ῥέχνη*, y en ese sentido, ligado a la idea de los oficios, cuyos beneficios son esenciales para la comunidad. En este punto, cabe mencionar que la interpretación que hace el napolitano del mito de Vulcano (la técnica), en la medida en que representa un *beneficio* para la comunidad, coincide con la que desarrolla Platón en sus diálogos. Ambos vinculan dicho concepto a la idea de bondad: *“La palabra ῥέχνη es un término que Platón aplica a todo tipo de oficio o habilidad (...). Es característico que en los diálogos Sócrates se refiera a ella con el título de ciencia de la vida; igualmente cuando ha llegado al convencimiento de que la bondad es sabiduría, la denomina ῥέχνη.”*<sup>45</sup> La técnica de los oficios, posibilitados por el fuego, representa para Vico una bondad y una virtud propia de estos primeros hombres esforzados y civilizados.

Aquella interpretación de Vulcano - como fuego epistémico - es una interpretación que abrieron los poetas helenos con la figura de Prometeo, el cual roba el fuego del olimpo para darlo a los hombres en una metáfora del conocimiento. Según Vico, esa tergiversación del mito se debe principalmente a Homero, quien distorsiona en sus versos el sentido original del pensamiento órfico<sup>46</sup>. De esta forma, la línea interpretativa que abre Homero influye directamente en la época clásica, en la que se termina por entender al fuego como *λόγος* (o el conocimiento que pueda dar razón de las causas): *“un juicio o creencia se convierten en conocimiento cuando uno puede <<dar explicación (logos)>> de ésta, y en la opinión del propio Platón, tal y como aparece expresada en Banq. 202 y Menón 98b sugiere que éste consistía en un <<dar razón (logismos) de las causas>>.”*<sup>47</sup>

Para el filósofo italiano, el único simbolismo que posee el fuego (simbolizado por Vulcano) es el mismo que ofrece el mito de Artemisa (el agua): ambos representan un culto hacia lo sagrado y un respeto hacia lo perenne. Debemos recordar que, para Vico, la trama del mito revela una

<sup>45</sup> Op. Cit. pp. 338-339.

<sup>46</sup> Op. Cit. Vol. I, pág. 33; la misma crítica podemos observarla en Vol. II, pp. 182-184.

<sup>47</sup> William Keith Guthrie, *Historia de la filosofía griega V: Platón segunda época y la academia*, tr. Alberto Medina González, Gredos, Madrid, 1992, pág. 127.

génesis cívica, por lo tanto ambos elementos son, para él, esencialmente sacros en toda cultura. Por el agua y el fuego se juraban los primeros acuerdos, en su nombre se celebraban los primeros matrimonios y sólo a través de ellos se podía cancelar la unión de las nupcias (aunque, como hemos dicho, esto último sólo fue posible durante la edad de los hombres).

## **VI.- La era de Saturno: las estaciones permiten desarrollar el cálculo del tiempo.-**

La era de **Saturno (Cronos)** representa la sexta época o el sexto dios mayor en el orden cívico de los pueblos, los cuales siguen evolucionando hacia una civilización cada vez más compleja y ociosa. El cálculo del tiempo físico representa una de las artes más antiguas del hombre, ya sea que hablemos de una cultura en específico o de su conjunto en general, el hecho de que las grandes civilizaciones poseían un dominio en la lectura de las estrellas, nos habla del vínculo que tiene el mundo del hombre con los ciclos observados en la bóveda celeste, los cuales marcaban el ritmo de vida de estas primeras culturas.

Por un lado, la lectura de los cielos determina los momentos para trabajar la tierra y calcular los tiempos para la siega (cosecha)<sup>48</sup> y, por otro lado, el dominio de dichas artes permitió establecer un lenguaje adivinatorio que sirvió como instrumento de poder para las élites. En ambos casos, el conocimiento que otorga el cálculo del tiempo supone el dominio de otros saberes, como la aritmética y la creación de un lenguaje escrito: ya sea pictográfico o cuneiforme, a través del cual se registraban dichos eventos.

En el caso del mito de Saturno, Vico nos ofrece una interpretación muy peculiar, explicada de la siguiente manera: para el mito grecolatino Cronos es padre de Zeus, era quien devoraba a sus hijos apenas nacían de su madre Gea, de lo cual podemos interpretar que el destino de todo aquello que viene de la Tierra está, indiscutiblemente, sujeto a los ciclos del tiempo. Todo lo que nace tiene que morir...ser devorado por el tiempo. En ese sentido, Cronos sería el origen de todo, tanto del orden físico, como del orden humano. No obstante, en la interpretación viquiana, Saturno es padre y al mismo tiempo hijo de Jove. Padre en tanto el tiempo físico (Cronos) rige toda existencia material: el hombre y la physis, pero a la vez hijo, en tanto el cómputo y el arte de registrar el tiempo es una consecuencia de las sociedades religiosas (Jove), por lo que podemos deducir que sólo éstas poseen el ocio suficiente para computar el tiempo, así como las artes y saberes para interpretarlo.

Sin embargo, a pesar de esta peculiar interpretación, los elementos que rescata Vico de esta sexta son precisamente las habilidades que poseen estos hombres civilizados para comenzar a computar el tiempo, una habilidad que sería improbable atribuir a aquellas tribus que aún no se

---

<sup>48</sup> Cfr. Giambattista Vico, *Ciencia Nueva, Vol. II*, FCE, México, 1978, pág. 161.

establecían como civilización y que erraban por la tierra gastando todo su tiempo en la supervivencia. El reconocimiento de las estaciones del año sería una cualidad que emerge de la cultura, por lo que no es de extrañarse que dichas estaciones generalmente se vincularan a rituales religiosos y cívicos de la vida comunitaria.

### **VII.- La era de Marte: el lenguaje de las armas prefigura el desarrollo de una clase noble.-**

Ligado estrechamente al mito de Vulcano (la técnica), esta séptima era de los pueblos, simbolizada por el dios **Marte (Ares)**, abre la etapa al lenguaje de las armas, no sólo como defensa de lo que es propio, sino como una *legitimación de fuerza* ante los impíos. Para el italiano, el dios Marte representa *el ejercicio de la guerra y la violencia justificada* del hombre civilizado hacia aquellos que no han abandonado su vida nómada, explicando para ello los simbolismos que vela el mito acerca de las hazañas de estos primeros héroes en la defensa de su mundo (de su civilización).

Esta era también plantea una dura crítica hacia la impiedad, la nula voluntad y la incapacidad de los hombres errantes para quitarse el yugo de una vida a expensas de los elementos naturales; por lo que la fuerza que Vico alaba en estos héroes mitológicos no debe entenderse únicamente como una fuerza física, sino ante todo como una fuerza civil que implica vivir como hombres sedentarios, la fuerza civilizatoria de aquellos que han reparado en la contemplación de lo divino.

Para Vico, en esta era comienzan a resaltar las virtudes propias de una élite o clase noble que, gradualmente, irá colocándose como cabeza de la comunidad. Esas virtudes se originan, siguiendo el análisis de Vico, en cuatro aspectos fundamentales para toda civilización: *el sacerdocio*, en tanto los primeros hombres sedentarios crearon la civilización en torno al temor y culto hacia lo divino, por lo que fueron considerados los primeros sacerdotes de la humanidad; *el trabajo agrario*, pues éstos también fueron los primeros que labraron la tierra, dominando el arte de la agricultura; *un pensamiento oral*, pues en la medida en que las cabezas de las familias dictaban oralmente las primeras normas y costumbres de su comunidad, fueron considerados los primeros poetas de los pueblos; y finalmente, *la heroicidad*, pues estos hombres también fueron los primeros en ejercer la fuerza en defensa de la tierra, siendo así lo primeros héroes de las naciones<sup>49</sup>. El *derecho de una aristocracia* comienza a ser dibujado en esta séptima era de Marte, séptimo dios mayor en el orden cívico.

---

<sup>49</sup> Para Vico, estos rasgos son distintivos de la edad heroica, pues conforman las virtudes por antonomasia de la nobleza (en cualquier cultura). Nobleza que ejerce un dominio legítimo ante los ojos de la Providencia, por ser depositaria de una idea de Justicia Eterna (*El derecho de los fuertes*) el cual estipula: “*que nadie puede convertirse en dueño de cosa ajena sin la voluntad de su señor.*” Op. Cit. Vol. I, pág. 52.



## VIII.- La era de Vesta: la institución de un territorio permite la fundación de las primeras ciudades.-

Simbolizada por la figura de **Vesta (Hestia)**, diosa del hogar o de los “*imperios civiles*”, esta octava era nace como consecuencia de la guerra por la tierra, *primer conflicto entre los hombres*, de acuerdo al análisis de Vico, y supone una crisis de transición, pues la lucha por la tierra da pie al nacimiento de las primeras clases civiles. De estas primeras *guerras agrarias* emergen los primeros vencedores, aquellos que a través de nobles virtudes se alzaron con el triunfo. Ellos son los primeros amos, los que por la fuerza gobiernan (una fuerza no irracional e injusta) sino una legitimada por su civilización. Para Vico ellos son los primeros *hijos de Ares*, nombre del que - según él - se desprende la raíz griega: „*ara*”, „*ari*”, sufijo que desde ese momento denotará un carácter noble o de excelencia (*ἀριζήνορ - aristos*)<sup>50</sup>. Es decir, las virtudes propias de estos primeros héroes. Junto con esa nobleza, nacen las primeras *víctimas (de victus o votos)*, los primeros en ser arrojados de las tierras labradas, según nuestro autor. Ellos son “*los primeros vencidos del mundo*”<sup>51</sup>, hijos de los vagos impíos, ladrones de cereales.

De la violencia de estos primeros conflictos civiles nace un principio que, incluso en nuestros días, parece estar vigente: el grado de civilidad que posean los individuos o las naciones permite establecer una jerarquía entre los hombres. Para el napolitano, la Providencia puede echar mano de diversos mecanismos para evitar la prolongación de una crisis histórica y ese mecanismo no es otro que el de la fuerza. La fuerza que ejercen aquellos hombres y naciones vencedoras asegura un orden y, por lo tanto, garantiza también la existencia del género humano. Para Vico los pueblos y hombres civilizados son fuertes por su unidad en la tierra y por sus costumbres piadosas y sacras sobre las que fundan su comunidad. Esa fortaleza está justificada por una Providencia que permite a los más civilizados gobernar con legítimo derecho a aquellos que carecen de dichas costumbres (*o las han olvidado*). Una de esas costumbres que hacen a los hombres, ser hombres civilizados, es la de establecer los *primeros asilos* para los impíos, implicando con ello el desarrollo de la idea de un *territorio propio*. Para el napolitano el permiso otorgado por los vencedores de las primeras guerras agrarias para que los impíos derrotados vivieran dentro de sus dominios fue originalmente un gesto de piedad por parte de éstos, y decimos „originalmente”, pues con el tiempo dicho acto piadoso fue corrompiéndose hasta el punto de constituir una auténtica tiranía<sup>52</sup>.

De esta manera Vico intenta explicar en esta octava era el origen de dos clases civiles: la nobleza, que quedó ligada a las virtudes por excelencia: la religión, el conocimiento y las artes bélicas; y la plebe, quienes quedaron ligados a la idea de asilados, de derrotados, hijos de impíos,

---

<sup>50</sup> Raíz de la que se deriva, posteriormente, el concepto filosófico de *ἀρετή - areté*. Cfr. Op. Cit. Vol. II, p. 162.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> Op. Cit. Vol. II, pág. 167.

lo cual fue derivando en una idea de esclavitud y servidumbre. En ambos casos, la deidad simbolizada por Vesta, representará en los primeros la diosa del territorio, es decir, de la tierra que ha sido conquistada, ya sea por la fuerza o por el trabajo; y en los últimos, representará la diosa del hogar, de la calidez y la protección que los asilos brindaron a los derrotados. De esta forma, nacían las primeras ciudades, fundadas ya en un *Derecho Civil* o *Sabiduría de los pueblos*.<sup>53</sup>

### --- La transición a la Edad Humana ---

Hasta este punto, los mitos de los primeros ocho dioses han respondido a necesidades primarias y básicas, relacionadas por lo general al ámbito de la tierra, base material de toda civilización. No obstante, las cuatro eras restantes, que comprenden el inicio de la edad de los hombres, pueden asumirse como épocas que ya no están ligadas, de forma directa, al aspecto agrario, sino como un tiempo donde los pueblos comienzan a desprenderse paulatinamente de ese primer contacto con la tierra, lo natural y lo material.

Podemos notar que en esta Edad de los Hombres Vico intenta explicar cómo las civilizaciones comienzan a desarrollarse como sociedades complejas, reguladas en la vida práctica por un conjunto de costumbres y leyes legisladas por una élite encargada de promulgar dichas normas, o en otras palabras, *la edad de los hombres representa el nacimiento de la jurisprudencia o el estado civil*. Para Vico, esta tercera edad es una respuesta a la crisis que vivieron los hombres durante las guerras agrarias y los excesos de la edad heroica, la cual, como ya mencionamos, derivó en la escisión de dos clases bien definidas: la nobleza (que detentaría el poder) y la plebe (la cual fue relegada a la servidumbre).

La crisis de la edad heroica se entiende como la tiranía de los nobles sobre los plebeyos, una tiranía que había germinado en los asilos, los cuales fueron creados por los vencedores para integrar en su comunidad a aquellas hordas de hombres impíos derrotados en dichos conflictos. Esa tiranía debía ser regulada y equilibrada por una nueva forma de gobierno que integrara la voz de todos los que constituyen una comunidad: nobles y plebeyos. Generalmente esa forma de gobierno, cuenta Vico, emergió dentro de la tradición grecolatina bajo el modelo de Democracia, abandonando así el gobierno monárquico donde los reyes y la clase noble gobernaban a base de un Derecho Divino (derecho de los fuertes), sin mediar entre ellos algún cuerpo jurídico.

Cabe mencionar que aquel distanciamiento de una sociedad ligada originalmente a la tierra hacia una sociedad centrada en el lenguaje, es un hecho que se ve con mayor claridad en nuestros tiempos y, pareciera ser, es la crisis misma de nuestro pensamiento: el hombre contemporáneo ha ido perdiendo ese vínculo que lo ligaba al mundo natural de una forma inmediata, para ir

---

<sup>53</sup> Op. Cit. Vol. II, pág. 168.

conformándose como un ente plenamente lingüístico, donde lo importante y lo valorado no es el oficio o el trabajo que éste desempeñe dentro de su comunidad (como antiguamente era tajado el hombre, definido por su trabajo).

Para el hombre actual lo esencial de su condición como hombre gira en torno al discurso, los conceptos, las teorías sobre las que él mismo se concibe e interpreta. Si la civilización se originó en la estima por el *factum* de las cosas, ella misma culminaría en el desarrollo de un *logos* que explique al mundo. Ello parece contener un eco de lo que intenta explicar Vico a través de sus tres edades históricas. Para el napolitano, el objeto de la historia cambia de acuerdo a la edad que se curse: en el principio - durante las primeras eras - lo primordial es crear el mundo (la civilización), en cambio, durante las últimas, lo esencial es explicar dicho mundo (dialogar con dicha tradición). Ese proceso es transparente en su noción de historia, pues las naciones inician el tránsito de lo religioso hacia el mito y del mito a lo abstracto de las leyes; y es en dicha transición donde podemos notar una pérdida del contenido significativo del mundo, culminando en la creación de sociedades jurídicas que concebían al hombre desde visión abstracta de la realidad.

Aunque hemos mencionado algunas de las diferencias entre Vico y el pensamiento contemporáneo, quizás presente algunas similitudes con algunos derroteros de la filosofía contemporánea (aunque guardando siempre sus diferencias). Esas similitudes las encontramos específicamente con filósofos como Husserl y Heidegger. El primero con su idea de *ἐποχή* - epoché - y su regresar a las cosas mismas, concepto que de alguna u otra manera parece describir a los hombres de los que nos habla Vico antes de la civilización, esos hombres que se relacionaban con su mundo de una forma directa e inmediata (sin mediar en ellos teoría, logos o discurso alguno), como nos deja ver en las siguientes líneas: *“Apenas se puede entender y es imposible imaginar cómo pensaron los primeros hombres de las estirpes impías, en estado de no haber jamás oído voz humana; con qué tosquedad formaron éstas y cuál fue el revoltijo de sus pensamientos.”*<sup>54</sup>

Y el segundo, a través de su idea de *„un olvido del ser“*, muy semejante al proceso que describe Vico en su teoría de la historia, un hombre que comienza como simple corporeidad y conforme avanza en la historia se convierte en un ente lingüístico, justo como lo apunta Vattimo, en donde el término *Seinsvergessenheit* se entiende como: *“la pérdida de capacidad para referirse a instancias alternativas respecto al orden actual del ente”*, y la exigencia por encontrar una *“posibilidad de acceder, de algún modo, a lo originario.”*<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> Op. Cit. Vol. I, pág. 41.

<sup>55</sup> Gianni Vattimo, *Más allá del sujeto, Nietzsche, Heidegger y Hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1992, p. 74.

Siguiendo esa misma idea, podemos reconocer cierta similitud con la teoría de la historia en Vico, quien ve en el mito una transición de lo corpóreo a lo eidético:

*Y este es uno de los trabajos de esta Ciencia Nueva: demostrar rigurosamente cómo los derechos y razones fueron desbastándose, en primer lugar de la escrupulosidad de las supersticiones, después de toda corporeidad, antes estimada como primera sustancia de la transacción; y finalmente conducidas a su puro y verdadero principio (las ideas).<sup>56</sup>*

No obstante, debemos aclarar que el pensador napolitano no está creyendo que la edad de los hombres (la última de las tres que describe) sea la culminación de la civilización, sino simplemente la culminación de un ciclo determinado. Es un movimiento armónico: lo que asciende debe declinar, sólo para volver a subir y de nueva cuenta caer.

Retomando el hilo de nuestro capítulo, proseguimos con el análisis de las cuatro eras restantes dentro de ese emerger cívico de la Providencia, recordando que las siguientes divinidades representan para Vico los cuatro principios que describen la Edad de los hombres, como se muestra a continuación.

#### **IX.- La era de Venus: la belleza civil y la belleza sensible.-**

De acuerdo con Vico, durante esta novena época se presenta el proceso de escisión entre las clases nobles y plebeyas dentro de una comunidad. Dicha separación es simbolizada por el pensamiento europeo a través del mito de **Venus (Afrodita)**, lo cual da pie a la formación de dos tipos de órdenes civiles: *“En esta sazón de tiempo y de este modo nacieron las Ciudades, sobre dos órdenes, uno de Nobles y otro de Plebeyos.”<sup>57</sup>*, las consecuencias de esta separación, entendida ya como una separación de clases, determina los roles que dichas partes juegan dentro de las primeras ciudades: el poder es reservado por la aristocracia, mientras que a las plebes les es delegado el trabajo manual y agrario, así como la servidumbre.

En este punto quisiéramos mencionar que la tradición occidental ha interpretado la división social de los pueblos sólo desde el punto de vista filosófico, delegando a un papel secundario su interpretación histórica. Con ello nos referimos al hecho de que la ontología del mundo clásico apela, en última instancia, a un determinismo divino o naturalista. Para los clásicos, el orden del mundo estaba determinado por los dioses o por la *physis*, en cuyo esquema el hombre no tenía más que aceptar su lugar en el mundo y cumplir con un modo de ser determinado (*su ethos natural*). Esa es la línea que seguía Platón y el pensamiento griego en general. De esta manera, lograban explicar un orden gradual de las almas, apelando para ello a la ética y la moral del

---

<sup>56</sup> Giambattista Vico, *Ciencia Nueva, Vol. I*, FCE, México, 1978 pág. 52.

<sup>57</sup> Op. Cit. *Vol. II*, pág. 168.

hombre: este ocuparía un determinado lugar en la *Polis* dependiendo de las inclinaciones naturales de su alma: el esclavo y el amo, en ese sentido, tendrían inclinaciones propias de su clase, justificando así su lugar en la comunidad.

No obstante, para Vico, cuyas premisas filosóficas siempre estuvieron sujetas al principio de causalidad [confróntese la cita número treinta y tres de este primer capítulo], apelar a este determinismo *sería suponer el efecto antes que su causa*. Es decir, sería quedarnos exclusivamente en el terreno de las ideas en lugar de acudir a los hechos concretos. La ontología platónica, en este sentido, carece de objetivos teóricos sobre la historia, en parte porque su objetivo no es hacer una filosofía de ésta (como lo pretende Vico), por lo que apelar a los hechos históricos del hombre para explicar al hombre mismo hubiera sido un contrasentido (justo como lo indica Löwith): *“Para los pensadores griegos, una filosofía de la Historia resultaría un contrasentido. La Historia fue, para ellos, una historia política y, como tal, materia de estudio para estadistas e historiadores”*.<sup>58</sup>

Si partimos de esta afirmación de Löwith, tanto Platón como el pensamiento griego pretendían explicar al hombre y su mundo desde una postura *puramente intelectual*: *“Les interesaba primordialmente el logos del cosmos (...) no el significado de la Historia.”*<sup>59</sup> Ésta es quizás, la única diferencia notable entre Vico y Platón: su actitud frente a la historia. Ello no significa que Vico deseché por completo la ontología platónica, al contrario, la acepta y la integra por completo en su pensamiento, siendo fundamental para el desarrollo de su *Ciencia Nueva*, especialmente al momento de explicar el papel que dichas inclinaciones del alma humana tienen a un nivel político y social (como veremos en el siguiente capítulo). Lo que estamos planteando es el intento de Vico por complementar dicha visión platónica.

La postura puramente formal de Platón había establecido dos extremos: el concepto de *ύλη - hylé (materia)* y en el otro extremo el concepto de *εἶδος - eidos (forma)*, de los cuales se deriva una estructura jerárquica de todo el cosmos: de las almas, de las clases, de las naciones, incluso determinaba el lugar que ocupaba el orden divino y geométrico<sup>60</sup>. Esa ontología se movía de lo ilusorio a lo verdadero, de lo múltiple a lo unitario, de lo temporal a lo eterno, logrando explicar filosóficamente y formalmente las diferencias entre los pueblos. No obstante, como lo apunta Löwith, el objeto de reflexión de los griegos no estaba puesto en la historia, por lo tanto era

---

<sup>58</sup> Karl Löwith, *El sentido de la historia: implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, tr. Justo Fernández Bujan, Aguilar, Madrid, 1968, pág. 14.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> Prueba de ello la da uno de sus discípulos: *“Jenócrates confirió, de algún modo, a todo su lugar en el orden cósmico: a los objetos sensibles, a los inteligibles, a los matemáticos y también a las cosas divinas. (...) Es evidente que el mismo Platón siguió estas teorías, al menos en su fase última y más pitagórica.”*, William Keith Guthrie, *Historia de la filosofía griega V: Platón segunda época y la academia*, tr. Alberto Medina González, Gredos, Madrid, 1992, pág. 490.

necesario investigar dicha jerarquía desde el otro lado de la moneda, los hechos concretos, cumpliendo así con los términos cívico-históricos que Giambattista estaba buscando en el mito.

Para el napolitano, por sí sola, ni la idea de materia, ni la idea forma, podían explicar *las causas cívicas y concretas* de la organización social de una ciudad, por lo que era necesario explicar dicho proceso desde la historia misma y sus causas debían buscarse en el desarrollo material de los pueblos.

Dicho proceso es explicado por el napolitano de la siguiente manera. Para éste, el mito de Venus nace, en un primer momento, como símbolo de una idea de Belleza Civil. Esta primera idea de belleza estaba representada por *Venus Heroica*, que representa el culto a las virtudes nobles por antonomasia: la religión, el conocimiento (técnico o intelectual) y las artes de la guerra. Todas ellas son consideradas, en conjunto, como el carácter noble de las clases gobernantes dentro de muchas culturas. Esto es: un clero (que detenta la vida religiosa y generalmente también detenta el conocimiento) y una clase castrense, abocada a las armas. De un hombre nacido noble se espera estar educado en todas estas virtudes.

A ella se opondría la figura de *Venus Pronuba*, la cual, según Vico, representa la belleza de las plebes, o el culto a lo banal, la belleza que agrada a los ojos, el placer y beneficio particular, por encima del de la comunidad. Aquel era, según su análisis, *“la belleza que tenían presente en los partos de los Lacedemonios: y de otra suerte echaban a los nacidos desde lo alto del monte Taigetes”*<sup>61</sup>, refiriéndose con ello no a la idea de una belleza física, sino civil. Se arrojaba *“a los monstruos, nacidos de vagos concúbitos”*<sup>62</sup>, puesto que ellos representaban la incivilidad, hombres descendientes de asilados y derrotados, estirpe que en esos tiempos no podía engendrar civilización alguna por fuerzas propias, debido a su carácter impío y débil al margen del conocimiento.

De esta forma, Vico intenta explicar los orígenes de toda jerarquía social, sin apelar para ello al determinismo divino o naturalista (tal y como hicieron los antiguos). En su lugar, Vico justifica la existencia de dichas clases apelando a los esfuerzos de cada una de las partes: tanto hombres como naciones encontrarían su lugar en el mundo en proporción a sus capacidades civiles. En el mundo antiguo, los hombres que habían nacido nobles poseían el derecho a gobernar las ciudades, lo mismo sucedía con los hijos de esclavos. Dicha jerarquía era incuestionable e inamovible. Un esclavo no podía ascender de un escalón a otro dentro de esa jerarquía platónica, lo mismo que un animal no podía ascender al nivel del hombre; en este punto el pensador

---

<sup>61</sup> Giambattista Vico, *Ciencia Nueva, Vol. II*, FCE, México, 1978, pág. 165.

<sup>62</sup> *Ibídem*.

napolitano deja al descubierto una semejanza más con el pensamiento cristiano, el cual otorga a los hombres la capacidad de redimirse (según su libre albedrío).

Para Vico ese determinismo de hombre clásico fue sustituido por el hombre moderno y cristiano por el de una *salvación que dependía del individuo, es decir*, para la modernidad los hombres ocupaban determinado lugar dentro de su sociedad, ya no apelando al origen de su cuna, sino al grado de *belleza civil* que éstos fuesen capaces de demostrar. La jerarquía ontológica de platón se difuminaba así para el discurso moderno<sup>63</sup> que, incluyendo a Vico, se alejaba de un determinismo divino, dejando en claro con ello que si existía una Providencia que imponía orden en la historia ésta no actuaba de forma absoluta, por el contrario, dejaba en manos de los hombre el lugar que ellos ocuparían dentro de su propio mundo.

#### **X.- Minerva: las primeras rebeliones originan la necesidad de un orden civil.-**

Siguiendo esa génesis cívica de los pueblos, Vico ubica en esta era un segundo momento conflictivo entre los hombres - recordando que el primero fue la lucha por la tierra - del cual surgirán las primeras *rebeliones* a las que se ven sujetas las naciones recién constituidas, hablamos de la lucha entre las clases plebeyas y nobles. Para el filósofo italiano, éste representa un punto de inflexión y un suceso necesario para la conformación de un *Senado* o grupo encargado de legislar las leyes.

En esta décima era, simbolizada por el mito de **Minerva (Palas Atenea)**, deidad de la Sabiduría Civil, el napolitano intenta explicar las causas o motivos de aquella confrontación entre dos clases establecidas como tal. No se trata más de aquellas primeras guerras agrarias entre impíos y hombres sedentarios, las cuales eran una lucha por la posesión de la tierra; para el filósofo italiano el nuevo conflicto gira en torno a la tiranía de unos sobre otros, del intento de los plebeyos por quitarse el yugo servil que las clases nobles les habían impuesto en su condición de asilados.

En este punto es necesario mencionar una idea fundamental para la antropología de Giambattista: la tendencia humana hacia la corrupción y, por ende, la de su auto aniquilación. Esa idea de fatalidad es una constante en el pensamiento de Vico y sólo a través de ella logra justificar el papel activo de una idea de Providencia. La cual se encuentra al otro lado de la balanza, como contrapeso a la corrupción de esas primeras ciudades. Sin esta idea de corrupción, inherente a un

---

<sup>63</sup> Cabe aclarar que para el propio Giambattista no todos los modernos se alejaban de dicha postura, existían excepciones. Tal es el caso de Leibniz, Spinoza y Malebranche, quienes en mayor o menor medida seguían pensando en Dios como origen del movimiento. De entre todos ellos, el filósofo francés fue el más notorio, ya que sostuvo un claro determinismo divino en la esfera de los asuntos humanos. Ello lo explicaremos con más detalle en el segundo capítulo de esta tesis.

hombre autodestructivo, nuestro autor no puede encontrar un lugar para la existencia de una Providencia salvadora del mundo.<sup>64</sup>

De acuerdo a su análisis, podemos notar que la crisis entre estas dos clases se rastrea desde el origen mismo de la civilización, pues simbolizan dos tipos de hombres confrontados entre sí: el civilizado y el impío, mediados o reconciliados, en alguna medida, por la intervención de la Providencia. Para él, estas dos clases de hombres se han venido enfrentado a lo largo de la historia de muy distintas maneras: en la edad divina el hombre religioso se entendía como una oposición al hombre impío; en la edad heroica, el héroe victorioso se enfrentó a aquellos ladrones de la tierra, los cuales fueron derrotados; y en esta última edad histórica, dicha lucha se nos presenta como un conflicto civil entre nobles y plebeyos, originado por la forma tiránica en que los primeros gobernaban a los segundos.

La complejidad de sus relaciones también fue evolucionando. Las primeras guerras entre los hombres eran guerras agrarias, su carácter era más el de un conflicto por la supervivencia; este segundo conflicto, de carácter jurídico, surge como una inconformidad de las plebes ante el poder de los aristócratas. Una rebelión que no es transparente, sino artificial, pues ante los ojos de la élite dicha rebelión se muestra ilegítima, ya que no reconoce el derecho de una aristocracia establecida legalmente, es decir, a través de las leyes y no por la religión o por la fuerza de sus héroes. Estos primeros conflictos civiles conforman un patrón de corrupción y salvación para Giambattista, tal como lo deja ver en el siguiente párrafo:

*Y así aquellos fueron por naturaleza héroes; más puesto que luego en tiranos se convirtieron, la Providencia, para que se conservara el género humano, que sin orden no acierta a conseguir tal fin, por las sublevaciones de los clientes hizo nacer el Orden Civil, que es el Senado de cada ciudad (...) Prueban tal nacimiento de las Repúblicas estas sus dos eternas propiedades: que las plebes, cuando tratadas soberbia, cruel y avaramente, quieren novedad; y que los nobles, ricos y potentes usan en los trastornos del Estado unir sus intereses a la patria, y entonces son propiamente patricios, porque entran por ella en avenencia, liberalidad y justicia hacia las plebes, lo que demuestra que*

---

<sup>64</sup> En ese sentido, el pensamiento de Giambattista está en relación con el pensamiento cristiano, para quienes la historia es una promesa de salvación: “Esa experiencia de lo divino está igualmente presente en la visión apocalíptica, de la que el Nuevo Testamento está profundamente influido. Dios <<va>> a venir. Esta venida, como profecía y promesa, constituye “el estrato original de la percepción imaginaria de la realidad” (H. Jonas) dentro del pensamiento judeocristiano.” José Caffarena; José María Mardones, *Cuestiones epistemológicas: materiales para una filosofía de la religión I*, Anthropos, Barcelona, 1992, pág. 281. Aunque debemos aclarar que la idea de salvación de Vico no es apocalíptica, ni absoluta, sino renovadora.



*deberían valerse de tales virtudes aun en los estados quietos, ya que si tal hicieren, beatísimas fueran las Repúblicas y por ende eternas.*<sup>65</sup>

En una segunda lectura, Vico parece insinuarnos que, al mismo tiempo que los hombres logran establecerse como civilización, conllevan en ella las primeras contradicciones históricas: por un lado crean y por otro tienden a destruir lo que ellos mismo han forjado. Incluso, en el simbolismo del mito de Minerva, podemos observar aquellos elementos contradictorios, pues si bien, ella representa la Sabiduría Civil (guardiana del bien común de una ciudad), por otro lado representa la sabiduría de las artes militares y por ende asociada comúnmente a Ares. Esto quiere decir que la trama del mito presenta las mismas contradicciones humanas que apunta Vico en su antropología: por un lado es diosa del orden cívico, pero al mismo tiempo es una diosa de la violencia, una deidad bélica<sup>66</sup>. Minerva representa, en la interpretación de Vico, esa doble realidad humana: civilidad y violencia, amalgamadas en una misma figura como una verdad inherente al hombre, la cual, al final de cuentas, permite fundar la civilización.

#### **XI.- Mercurio: el orden social permite los primeros comercios.-**

Simbolizada esta era por la figura del dios **Mercurio (Hermes)**, el mito representa el principio civil por el cual los hombres pudieron festejar los primeros arrendamientos civiles. Una vez establecido el principio de un orden civil que mediara los conflictos entre las clases nobles y las clases plebeyas, podemos ver la gestación de las primeras embajadas, legislaturas o acuerdos que se hacían entre arrendados y soberanos, enviando emisarios o embajadores a comunicar a los habitantes de la ciudad, los designios u ordenamientos que el Senado o el grupo responsable de idear las leyes, ordenaran ejecutar. La era de Mercurio, la de era de los embajadores, refiere en sentido estricto al oficio de los emisarios, cuya función original era comunicar, persuadir y evocar el respeto por el cumplimiento de las leyes<sup>67</sup>. Por ese motivo, el simbolismo del mito de Hermes no debe confundirse con aquellos que creaban las normas, diferenciándose así de la era de Apolo (aquellos que creaban las normas de forma oral). Hermes representa entonces el principio de los que pregonan o comunican dichas leyes al pueblo.

Aclarado dicho punto, la época de Mercurio es el undécimo principio en orden lógico, pues las embajadas sólo pueden emerger después de la constitución de un orden civil de las ciudades (Minerva), principio que a la postre será interpretado como base de los primeros acuerdos

---

<sup>65</sup> Giambattista Vico, *Ciencia Nueva, Vol. II*, FCE, México, 1978, pp.167-169.

<sup>66</sup> Esta última interpretación es criticada por Giambattista al considerarla una versión apócrifa del mito original. Hecho que atribuye, de nueva cuenta, al autor de la *Ilíada*: “*Más Homero casi siempre llama a Minerva guerrera predatoria, por lo que es Minerva aconsejadora en la curia; y ella misma es Palas en la asamblea y Belona en la Guerra.*” Op. Cit. pág. 169.

<sup>67</sup> Op. Cit. pág. 172.

comerciales, ya sea entre patricios - dueños originales de las tierras - y los siervos que las trabajaban, o también los acuerdos celebrados entre distintas naciones. Siguiendo el análisis de Vico, podemos notar la transición de lo oral a lo escrito, del mito a lo secular, de los oráculos a la jurisprudencia, instrumento por el cual se establecen los pueblos como repúblicas, dejando atrás de forma definitiva el modelo de las monarquías divinas.

## **XII.- Neptuno: la navegación como cúspide de la civilización.-**

Comenzamos este principio, el doceavo y último dentro de la génesis cívica que propone Vico, mencionando que éste representa la cúspide del desarrollo al que puede aspirar una nación. La era de la navegación y las artes náuticas, simbolizadas por el mito de **Neptuno (Poseidón)**, supone la integración de todas las eras que la anteceden, desde lo religioso de la era de Jove hasta el desarrollo de las primeras embajadas y comercios de la era de Mercurio. Una consecuencia lógica dentro de la historia civil que contempla Vico: todo aquel pueblo que ha podido transitar los onces eras divinas termina por desarrollar el arte de la navegación. Sin embargo, debemos preguntar: *¿Qué supone la navegación para Vico? ¿Qué supuestos antropológicos yacen de fondo en este último principio civil?*

Antes de poder contestar dichas interrogantes, quizás sea conveniente aclarar que la estructura de las tres edades planteada por Vico parte del supuesto de que no todos los pueblos logran culminar o transitar un ciclo histórico completo, un largo proceso que culmina con el desarrollo del arte de la navegación (lo cual permite la expansión de dichos pueblos). Su teoría explica el proceso de decadencia de aquellas naciones que no logran culminar sus doce eras civilizatorias, ya sea porque son incapaces de solucionar sus propias crisis sociales o por la evidente corrupción de sus instituciones, quedando sujetas al dominio de una nación más fuerte o, en el peor de los casos, a merced de un *stato ferino*.

Sólo así se puede explicar una jerarquía entre los pueblos a la vez que se reafirma el Derecho de Gentes (*Ius Gentium*) que, de acuerdo a Vico, la Providencia ha interpuesto como mediadora entre hombres y naciones. Ese derecho estipula que las naciones más civilizadas poseen el derecho a gobernar a otras legitimadas por su grado de civilidad. Quizás ello nos dé una pista para responder las interrogantes que nos hemos planteado. El filósofo italiano parece insinuar que ese, el último grado de civilidad, va ligado al deseo de un pueblo civilizado por llevar su cultura, su lengua y su cosmovisión del mundo más allá de sus fronteras, sea que dicho deseo fuera motivado, en un primer momento, por intereses comerciales o por un auténtico deseo de conquista hacia otras culturas.

Siguiendo esa idea, el desarrollo de la navegación resultaría una necesidad lógica para lograr dichos objetivos: comerciar o expandirse a otras naciones. Dicho rasgo es algo que podemos corroborar en aquellas grandes civilizaciones del mundo antiguo: Egipto, Grecia, China, Roma, así como en la era moderna: España, Gran Bretaña y actualmente Estados Unidos, en congruencia con la teoría viquiana, todas lograron desarrollar una flota naval importante, reflejando con ello el apogeo de su propia cultura. Un apogeo que se vio concretizado no sólo como acuerdos comerciales con otros pueblos, sino también en la dominación militar de éstos.<sup>68</sup>

No obstante, debemos preguntarnos: *¿Será que para Vico, los ciclos de la historia culminan siempre en la dominación y expansión de las culturas más viejas (históricamente hablando) hacia las más recientes?* Como ya dijimos, Vico parece insinuar dicha idea, aunque nunca llega a desarrollarla de forma explícita en su Ciencia Nueva. A pesar de ello, considerar el hecho de una civilización que tiende a la dominación y la expansión es una idea perfectamente congruente con aquello que Vico denominó "*remedios de la Providencia*", es decir: un „mal" necesario que la divinidad se ve obligada a implementar para garantizar la supervivencia del género humano. Esos tres remedios son: la dictadura monárquica, el gobierno extranjero y la barbarie (o *stato ferino*)<sup>69</sup>.

Si un Estado o Nación es incapaz de solucionar sus crisis internas, la Providencia impone un orden a dicha anarquía, primero a través de una tiranía, donde el monarca de un pueblo gobierna con mano de hierro reprimiendo toda división o escisión dentro de su propio pueblo; en su defecto, en los caso donde las naciones a pesar de la dureza de una tiranía interna no logran superar el estado de anarquía, la Providencia permite la dominación de dichos pueblos a manos de un gobierno extranjero, el cual, legitimado por su mayor grado de civilidad, impondrá el orden perdido. Sólo en los casos más extremos, cuenta Vico, cuando los pueblos a pesar de estos dos remedios no logran restituir el orden civil, es que la Providencia echa mano del recurso más radical que podemos contemplar en la historia del hombre: los estados de barbarie. El colapso total de una civilización causada por la corrupción de sus valores cívicos. La barbarie representa el auto exterminio de una sociedad, poniendo fin a sus problemas internos de forma definitiva, como un

---

<sup>68</sup> Las ideas de Vico en torno a la navegación, tuvieron un eco importante en la doctrina del Destino Manifiesto de Estados Unidos durante los siglos XIX e inicios del XX. La importancia que jugaron las flotas navales en la consolidación de las potencias occidentales fue una idea aplicada por Alfred Thayer Mahan, ideólogo y militar estadounidense: "...reflexionó sobre el futuro de su país y vislumbró una gran rivalidad entre las naciones por conseguir materias primas y colonias. Esta rivalidad se decidiría, en su opinión, por medio del poderío naval. Por consiguiente, en una primera instancia, Mahan manejó la necesidad de construir y reforzar la armada, (...) cambiar la marina en una fuerza ofensiva, establecer una flota de acorazados y convertir a Estados Unidos en una potencia marítima a nivel mundial." María del Rosario Rodríguez Díaz, *El Destino Manifiesto: el pensamiento expansionista de Alfred Thayer Mahan, 1890-1914*, Universidad Michoacana, Porrúa, Morelia, 2003, pp. 60-62.

<sup>69</sup> George Uscatescu, *Juan Bautista Vico y el mundo histórico*, Instituto Luis Vives de filosofía, Madrid, 1956, pp.181-182.

leño que se consume hasta las cenizas sólo para renacer de ellas bajo un nuevo gobierno y un nuevo orden civil. La Providencia permite a estas civilizaciones llevar hasta las últimas consecuencias sus propias crisis, renovando así el curso de su historia.

Esta triada de „remedios“ representan precisamente ese „mal necesario“ que permite justificar el dominio de unos sobre otros, y también nos da la clave para entender mejor el papel que juega la navegación en la ejecución de dicha dominación. En ese sentido es que decíamos, sin aventurarnos a dar interpretaciones fuera de lugar, que la era de Neptuno de la que nos habla Vico se insinúa como una época donde las naciones más antiguas y avanzadas terminan por expandirse y dominar a aquellas que están rezagadas (en términos cívicos), desarrollando para ello la navegación. Una relación que se nos muestra transparente en el pensamiento viquiano: aunque dichas sociedades son más civilizadas, en la misma proporción se muestran más violentas y bélicas.

Una vez más, en este punto, las ideas de Vico tienen un eco más allá de su tiempo. La importancia que juega la violencia en la historia del hombre es una temática heredada y retomada por diversos autores contemporáneos, los cuales vieron en dicho concepto un „paso decisivo“ para superar las contradicciones de nuestra época:

*La necesidad de seguir ese camino (la secularización de la tradición), parece emerger de las mismas dificultades, auténticas aporías, con las que se enfrentan las más enérgicas denuncias de la esencia violenta de la metafísica del pensamiento contemporáneo, la de Adorno y Lévinas. (...) en alguna medida, parecen considerar a la extrema violencia como una develación y un paso decisivo en el camino, incluso, como una posible superación de la metafísica tradicional en la que se inspira y en la que se despliega.<sup>70</sup>*

Aunque debemos aclarar que en Vico la violencia sólo cumple un papel lógico, es decir, como una consecuencia del desarrollo histórico, y no representa una vía para superar las categorías de la tradición filosófica (como es el caso de los contemporáneos), sin embargo, tanto en el napolitano como en Adorno y Lévinas, la violencia emerge en fases históricas complejas, en el primero en la era de Neptuno, para los últimos en la edad moderna (*como organización técnico-científica de la sociedad*).

Podemos culminar este apartado, afirmando que para el filósofo italiano, la navegación constituía *el lenguaje de las armas por antonomasia*, en tanto supone la integración de todos los logros de una civilización. Constituye ese deseo de ejecutar la guerra, ya no como una legítima de

---

<sup>70</sup> Gianni Vattimo, *La secularización de la filosofía; hermenéutica y posmodernidad*, Gedisa, Barcelona, 2001, pág. 68.

defensa de la tierra, sino para comerciar y primordialmente *para comunicarse* ese *Derecho de Gentes*<sup>71</sup> que no es otra cosa que la ley de los pueblos más fuertes o civilizados.

*¿Puede presentarse otro escenario después de esta doceava era?* Pareciera que en la teoría de Vico ésta representa el clímax de la historia. De este punto en adelante podemos hablar de una decadencia de las sociedades que terminan por colapsar gracias al peso de sus propias contradicciones. Pero, como apuntaba Ferrater Mora, Vico ofreció en su obra una „*historia de consolación*“; en la que su verdad más cruda es la lucha por la vida: “*La visión de Vico es agonía. En la agonía hay vida y en la vida hay esperanza; seguir viviendo es el consuelo, resistir es la lucha y la esperanza. Como dijera Sorel, todo lo que vive resiste. La vida es negarse a morir, y la historia es vida*”.<sup>72</sup>

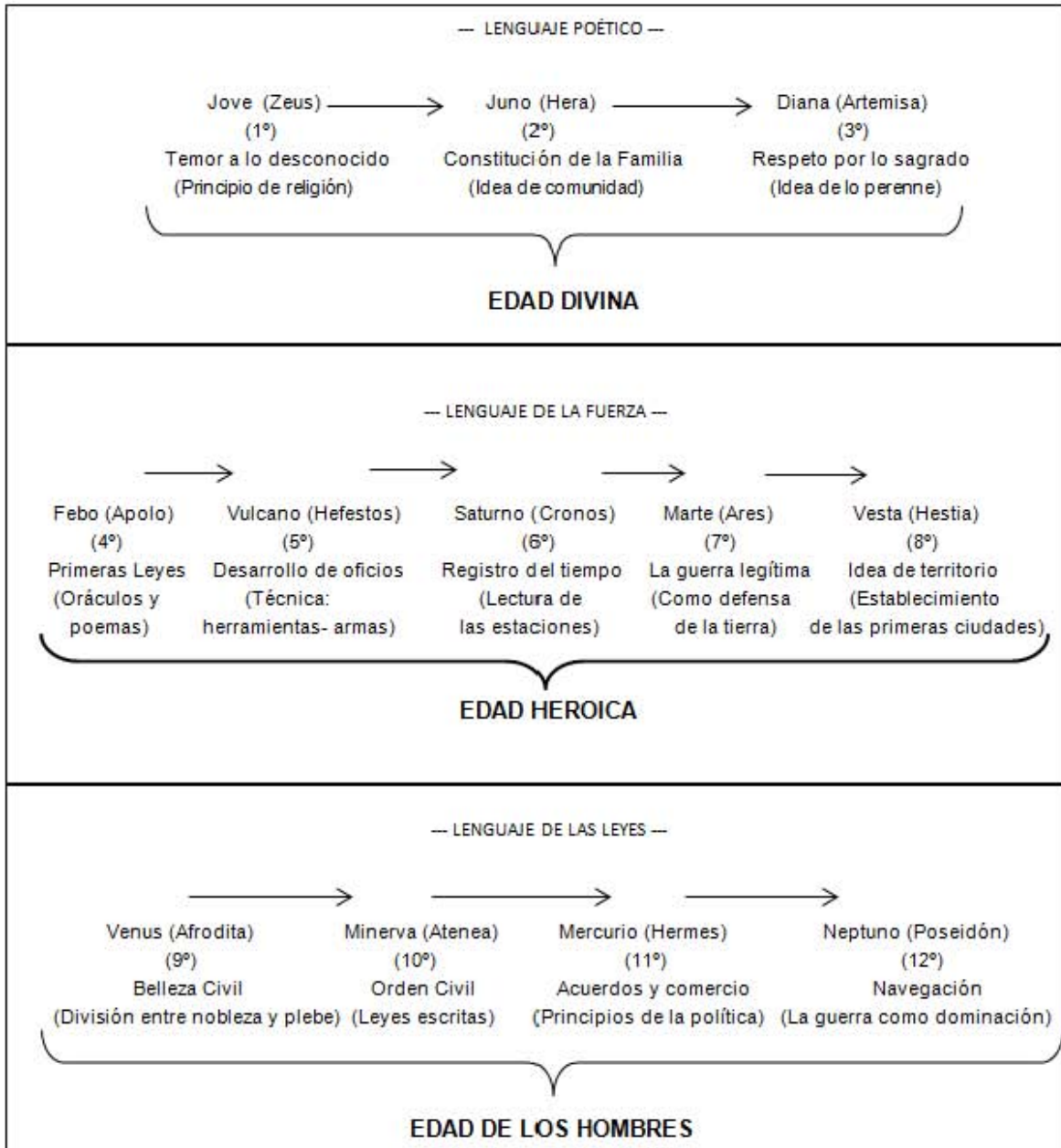
---

<sup>71</sup> Giambattista Vico, *Ciencia Nueva, Vol. II*, FCE, México, 1978, pág. 172.

<sup>72</sup> José Sevilla, *Cuadernos sobre Vico, Vol. II, capítulo I: Estudios viquianos; Consolación mediante la historia, cuatro visiones de la historia universal*, Centro de Investigaciones sobre Vico, Sevilla, 1992, pág. 210.

### 1.3.-Breve análisis al modelo de las tres edades históricas y las doce eras divinas

Esquema viquiano de la historia:



La división y organización de cada una de las eras dentro de una respectiva edad es una interpretación que aquí realizamos en concordancia con el trabajo de Giambattista<sup>73</sup>. Si bien el napolitano nunca indica de forma contundente los periodos de transición de una edad a otra, hay dos eras en las que pone mucho énfasis, tanto por los principios civiles que suponen como por los saltos paradigmáticos que éstas implican para el hombre:

1.- La era de Apolo (4°): en ella podemos ver una transición de la edad divina a la edad heroica en la medida que aparecen los primeros ordenamientos civiles, es decir, nos indica un punto de inflexión para las sociedades, pues en dicha era las comunidades religiosas de la edad divina se establecen como sociedades gobernadas de facto por un derecho (divino) ejercido por las élites. Para nosotros - siguiendo la interpretación del propio Vico - los primeros lineamientos civiles representan un paso de un mundo primigenio a uno más estructurado y elaborado.<sup>74</sup>

2.- La era de Venus (9°): en esta era podemos observar un segundo punto de inflexión dentro del desarrollo histórico de los pueblos: la escisión entre las clases nobles y plebes. Las consecuencias de esto se ven materializadas en el desarrollo de una ideología bien definida dentro de los integrantes de una ciudad, definiendo con ello los roles sociales que cada una de estas partes llevará a cabo dentro de una comunidad. Las élites se adjudican (de forma jurídica) el ejercicio del poder, mientras que las plebes se ven delegadas al estatus de gobernados. Estos hechos representan, al igual que en la era de Apolo, un cambio paradigmático de una edad a otra.

De esta manera, hemos intentado ilustrar cómo el movimiento de la historia es explicado por Vico en términos universales, donde el simbolismo de cada una de las doce eras es perfectamente aplicable en la génesis de toda nación y donde se nos presenta también el papel rector de una Providencia que cuida los caminos del hombre en su desenvolvimiento como un ser civilizado. Un camino que el hombre, guiado por sus propias fuerzas, sería incapaz de recorrer sin el riesgo de caer en la corrupción y degeneración de su propia comunidad<sup>75</sup>. Para Vico, ello puede considerarse el objetivo primordial del hombre en tanto género: *garantizar su existencia*. Algo que sólo puede alcanzar a través de una vida en sociedad, sin olvidar jamás que fuera de esa comunidad se encontraba la nada. Una condena al olvido.

---

<sup>73</sup> Véase: “Estos doce dioses deberán servir a modo de doce pequeñas épocas, con lo que podrán distribuirse las edades correspondientes a todas las fábulas (...)”. Giambattista Vico, *Ciencia Nueva*, Vol. II, FCE, México, 1978, pág. 150.

<sup>74</sup> Véase: “Apolo, dios de la luz civil, que con las sepulturas ordena las genealogías, da resplandor a las primeras gentes o cosas heroicas.” Op. Cit. pág. 187.

<sup>75</sup> Véase: “Una ciencia que ceta dos grandes principios de verdad: uno, la existencia de una Providencia Divina, que gobierna las cosas humanas; otro, la presencia en los hombres de un Libre Albedrío, mediante el cual, si quieren y en ello se emplean, podrán esquivar lo que, si la previsión faltara, sería inevitable.” Op. Cit. Vol. I, pág. 4.

De esta manera la teoría de Vico se nos muestra como una “*dialéctica de la Historia*”<sup>76</sup>, un largo proceso de doce eras que inicia con la vida primigenia, esencialmente religiosa, y culmina en estadios más complejos y artificiales<sup>77</sup>, propios de la edad del hombre. ¿Pero a qué nos referimos con „artificial”? con ello intentamos significar a toda cultura o nación que ha alcanzado un grado de desarrollo tan alto que se concibe a sí misma como *lenguaje o discurso*. Pareciera ser que en la teoría de Vico, las civilizaciones alcanzan este desarrollo lingüístico en las últimas etapas de su evolución histórica, es decir, en la edad de los hombres. Esta etapa trae consigo las leyes escritas y el nacimiento de una cultura textual (cualquiera que sea dicha escritura), labrando el terreno para el desarrollo de un pensamiento teórico.

La Grecia clásica es ejemplo de lo anterior. Para Giambattista, la cultura griega es la culminación de un ciclo histórico dentro del pensamiento antiguo europeo, el cual comenzó con la tradición órfica (oral) y alcanza su cúspide en el desarrollo de una filosofía discursiva (Platón-Aristóteles). Incluso, podemos notar que esta interpretación de la historia, propuesta por Vico, tiene un eco similar en el pensamiento contemporáneo de Heidegger:

*El saber subía otro peldaño: entra en escena la actitud crítica de Kant, cuya teoría del conocimiento pretende ser no sólo ciencia, sino teoría científica de la teoría. Sin embargo, el problema del estatuto teórico de la filosofía no se alcanza primero en estos estadios tardíos del desarrollo de la filosofía –estadios preparados a través de una rica historia-, sino que ya estaba presente en los albores de la filosofía, en el primer periodo clásico, en la época de Platón.*<sup>78</sup>

Siguiendo a ambos autores, podemos deducir que después de Platón y Aristóteles (*edad de los hombres*) a la cultura europea le espera un *ricorso* de la historia, por lo que las crisis y las conquistas vividas en tiempos de Alejandro Magno pueden considerarse - siguiendo esa misma lógica - como el final de un mundo viejo y decadente, y el nacimiento de uno nuevo. Uno con nuevos contenidos y contextos diferentes. Por otra parte, en todo ese largo proceso de contradicciones, crisis, *corsos* y *ricorsos*, se confirma la idea de Vico de que Dios ha plantado en el hombre la capacidad de discernir lo verdadero (*veritas*) de aquello que es ilusorio: corrupción, excesos, crisis, y demás. No obstante, el filósofo italiano no busca desarrollar una teoría de la verdad en términos de un tratado – él no busca hablar de un *lóγος* de la verdad- sino recalcar su sentido más inmediato: el de una necesidad civil ligada en todo momento a la existencia material

---

<sup>76</sup> Cfr. Karl Löwith, *El sentido de la historia: implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, tr. Justo Fernández Bujan, Aguilar, Madrid, 1968, pág. 182.

<sup>77</sup> Véase: “*tal es el género humano: el cual empezó con las Religiones o las Leyes, y se perfeccionó y cumplió con las Ciencias, con las Disciplinas y con las Artes.*” Giambattista Vico, *Ciencia Nueva, Vol. I*, FCE, México, 1978, pág. 6.

<sup>78</sup> Martin Heidegger, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, tr. Jesús Adrián Escudero, Herder, Barcelona, 2005, pág. 24.



del hombre. *Veritas como verbo y no como erudición del mundo*. Quizás en esto último muy cercana a la idea de *νόησις* de Platón: un movimiento del alma que reconoce lo bueno o lo verdadero. El *nous* platónico y el *veritas* de Vico coinciden en un punto clave: el auténtico hombre sabio es aquel que posee un discernimiento real de las cosas y no el técnico o erudito que posee el logos de una ciencia u oficio determinado, tal como podemos ver en la siguiente cita:

*El Nous, por tanto, es distinto de todas y cada una de las ciencias y oficios particulares, y se sirve de todas ellas. La sabiduría no se identifica tampoco con el simple ingenio (δαινότηρ) divorciado de una norma de valores éticos últimos. Este tipo de personas es el que nosotros solemos llamar „un cerebro“, sujetos inteligentes (λόγιηκος). El Nous, desde luego, es mucho más que „cerebro.“<sup>79</sup>*

De esta manera, como lo apunta Grube, podemos notar que, tanto en Platón como en Vico, la sabiduría – en tanto discernimiento real o verdadero - no se encuentra en la erudición ni en la técnica de las cosas, aunque se sirve de ellas. El hombre viquiano hereda mucho del concepto platónico de *noesis*, pues gracias a éste es que se puede comprender el vínculo del mundo humano con el orden divino. Por otra parte, lo ilusorio en Vico puede entenderse como aquello que contraria esa idea de „Justicia Eterna“ que, como ya explicamos, es una justicia ligada al orden de lo concreto, por lo que lo ilusorio – en la teoría viquiana – nunca emerge en forma de necesidades cívicas, sino como consecuencia de la corrupción de su sociedad. La religión, la familia, las leyes, la técnica, etc., todas ellas representan lo bondadoso para el género humano, *no en un sentido ético, sino como útiles*, sin ellas no puede sostenerse la civilización. Así pues, lo ilusorio emerge cuando el hombre pierde lo conveniente, lo útil y lo verdadero.

Podemos concluir este capítulo primero, reconociendo la originalidad de la interpretación de Vico al momento de explicar el desarrollo mismo de la Historia, una interpretación que trasciende todo interés nacionalista y progresista presente en muchos de sus contemporáneos ilustrados, los cuales no repararon en encumbrar la cultura europea como parangón de todos los demás pueblos, sosteniendo así una idea de „historia universal“ comprometida con sus propios valores. No podemos afirmar lo mismo de Vico, su *Scienza Nuova*, tal como la viera el propio Löwith, es un intento constante por reconocer “*de la primera a la última página, que la Providencia es el primer principio para la comprensión de la Historia.*”<sup>80</sup>

---

<sup>79</sup> George Grube, *El pensamiento de Platón*, tr. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1973, pp. 384-385.

<sup>80</sup> Karl Löwith, *El sentido de la historia: implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, tr. Justo Fernández Bujan, Aguilar, Madrid, 1968, pág. 194.

## Capítulo II

### Elementos de una 'Ciencia Nueva': una filosofía de la historia fundada en la Providencia

Para poder tener un panorama más claro de cómo hemos llegado a nuestro actual contexto histórico y comprender de una mejor manera las contradicciones que hoy vivimos como sociedad contemporánea, especialmente en torno a la idea de una historia universal, debemos analizar y comprender los dos grandes paradigmas que distinguen y revisten al hombre moderno. Los cuales, cabe mencionar, siguen vigentes para nosotros hombres del siglo XXI.

Dichos paradigmas encarnaron en sí mismos una nueva forma de concebir al mundo y de producirlo, provocando que los hombres modernos se encontraran, por primera vez en la historia, ante la posibilidad de ser los actores principales de su mundo y de su trama histórica. Esta nueva actitud frente al mundo se vio reflejada en un compromiso hacia una civilización cada vez más compleja y tecnificada, ya sea que hablemos a un nivel ideológico, a nivel socio-político o a nivel lingüístico; en todos los casos el proyecto moderno se concebirá como *una apuesta del hombre hacia el futuro* y de un intento por desarrollar en él todo el potencial racional de sus facultades como sujeto cognoscente. Esos dos cambios paradigmáticos son la consolidación del discurso de una ciencia moderna y el surgimiento de un cristianismo secular, a inicios del siglo XVII, representando ambos el estandarte de una sociedad que se alejaría, gradualmente, de una visión teológica del mundo.

Para nosotros, en esta tesis, dichos paradigmas conforman una simbiosis entre dos visiones del mundo estrechamente ligadas, pues tanto ciencia como cristianismo secular guardarían una clara retroalimentación a nivel práctico e ideológico. Con esto nos referimos al hecho de que los avances en la ciencia tendrían una clara repercusión en el debilitamiento del ámbito teológico; mientras que las críticas y cuestionamientos a los dogmas teológicos, remanentes de la edad media, allanarían más el terreno para un mejor desarrollo del ámbito científico.

La importancia de entender las contradicciones que dichos paradigmas plantearon en su momento - en la medida en que fueron visiones novedosas - nos permitirá comprender mejor el sentido que cobró la obra de Giambattista Vico en el contexto de aquella época, pues su pensamiento será uno de los pocos intentos por equilibrar el impulso desbordante de aquellos discursos. Por un lado, la pujante epistemología moderna que se oponía a reconocer la validez de todo conocimiento que no hablara el lenguaje matemático, y por otro lado, lo radical de una sociedad cada vez más secular, renuente a integrar en su visión del mundo la importancia de los antiguos valores teológicos, así como el papel que jugaba lo divino en el desarrollo histórico del hombre.

Su idea de providencia será la pauta a lo largo de este segundo capítulo, pues como veremos en el desarrollo, será gracias a ella que el pensamiento del napolitano cobre un sentido ecléctico, integrando, en una sola teoría, los valores de la modernidad con los del humanismo antiguo. Si bien, la época clásica y la modernidad estaban yuxtapuestas en su objeto de estudio, mantenían en el fondo un común denominador que las unía: el problema de la libertad. Esa libertad se desvanecía para el hombre clásico ante el determinismo de sus dioses, mientras que para el cristiano moderno se desmoronaba en las evidentes contradicciones de un proyecto que, más allá de emancipar al hombre, parecía volverlo esclavo de sus deseos y corrupciones. De esta forma, Vico consideró que ambas visiones de la historia tienen una deuda pendiente con el libre albedrío, el cual debía ser explicado sobre argumentos más convincentes.

Por lo tanto, este segundo capítulo debe comenzar por exponer las críticas que hace el italiano a esos dos paradigmas: la epistemología moderna y el cristianismo secular de su tiempo; para ello debemos contextualizar y explicar las contradicciones existentes entre Vico y su época, recalcando, en dicho proceso, el papel que juega la providencia como un contrapeso al discurso de un incipiente cartesianismo. A decir verdad este último es el objetivo central del capítulo: demostrar que el pensamiento viquiano cobra sentido en el reconocimiento de una idea de Dios como fuerza activa de la historia, rescatando con ello los valores de la tradición clásica y humanista de los cuales se alejaba la modernidad. Esas críticas serán desarrolladas sobre tres aspectos fundamentales:

1.- *La tesis del verum-factum.*- en ella veremos cómo Vico se esfuerza por rescatar la tradición humanista, así como sus derroteros en torno al conocimiento práctico, la imaginación y la creatividad del hombre como facultades que ejercen un peso en el desarrollo de la historia. Para ello, debemos exponer los elementos que constituyen la gnoseología clásica del *verum-factum* (la equivalencia entre obrar-conocer), y de qué forma dicha tesis se opone a las pretensiones de una ciencia moderna, fuertemente impulsadas por el cartesianismo en Europa. Como respuesta a ese cartesianismo, el napolitano propondrá su propia visión de ciencia, la cual sostiene que el auténtico conocimiento científico es un título que sólo puede ser reclamado por Dios. Sólo éste posee ciencia auténtica del mundo y de la historia, en la medida en que ejecuta ambas, y donde la ciencia del hombre es una simple copia de aquella ciencia perfecta<sup>81</sup>.

2.- *Su visión integral de la historia (Scienza Nuova).*- en este apartado explicaremos los elementos que constituyen la visión clásica y cristiana de la historia, las cuales se integran en Vico

---

<sup>81</sup> Cabe aclarar que el propio Descartes sostenía una postura similar en torno a la idea de Dios como fundamento de una ciencia auténtica en el hombre, no obstante, como veremos en el transcurso de este capítulo, el napolitano criticará puntos muy específicos del cartesianismo, especialmente aquellos relacionados a su rechazo por la metafísica.

como una historia trágica y fatídica pero, al mismo tiempo, esperanzadora. También explicaremos cómo su idea de providencia se nos muestra como una fuerza que injiere en la historia humana para corregir sus excesos, una fuerza rectora que mantiene al hombre dentro de los límites civilizatorios.

3.- *Su análisis al problema del movimiento y la libertad.*- en esta última sección, abordaremos el problema del movimiento, un debate heredado por los escolásticos a los pensadores modernos a través de *la tesis del conato*, la cual intentaba explicar las causas del movimiento en el hombre. Para ello, explicaremos los diferentes modelos que los pensadores modernos propusieron (incluyendo a Vico) en torno a la tesis del conato. En este apartado también analizaremos el tema de una visión moral de la historia, en la cual *se interpreta al hombre como un ser caído que paga el precio de su libertad con la corrupción de sus facultades*. Veremos cómo esa libertad es entendida por Vico como un camino lleno de tropiezos y aprendizaje, una lucha del hombre contra su propia corrupción y desvirtudes, donde la Providencia interviene *como pedagoga del género humano*. Una lucha que se da en aras de alcanzar la regeneración de su espíritu.

Sin duda, a lo largo de su obra, el providencialismo viquiano nos permitirá comprender las contradicciones del hombre moderno, especialmente aquellas ligadas a la tesis del sujeto entendido como un ser plenamente autónomo. Su visión de lo divino en el terreno de la historia se opone fuertemente a los excesos de una modernidad que él consideraba *<<un acto portentoso de presunción contra Dios y la Naturaleza>><sup>82</sup>*, manteniendo viva la creencia clásica de una historia que era *<<plena de significado, donde ninguna respuesta era capaz de silenciarla >><sup>83</sup>*, abriendo con ello un nuevo campo de reflexión filosófica, una *nueva ciencia* - como él la llamaría - y que no sería otra que la historia en sí misma; una disciplina que durante siglos había sido considerada como una labor propia de *„políticos y estadistas“*. Una historia vista, estudiada y comprendida desde su propio seno, alejándose así de un análisis de los contenidos políticos, para enfocarse en estudiar una posible „naturaleza común de las naciones“ y, por qué no, de una naturaleza común entre los hombres. Su historia ya no hablaría desde la idiosincrasia de un pueblo en particular, alejándose así de todo esquema historiográfico, por el contrario, su teoría nos hablaría desde el proyecto de una historia universal, ideal y eterna.

---

<sup>82</sup> Cfr: *“Beneath the new methods and vocabulary of the moderns, Vico believed he saw a portentous act of human self-assertion against God and nature.”* Mark Lilla, *G.B. Vico: The Making of an Anti-modern*, Harvard University Press, Massachusetts, 1994, p. 14.

<sup>83</sup> Karl Löwith, *El sentido de la historia: implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Aguilar, Madrid, 1968, pág. 13.

## 2.1.-Vico y el *verum-factum*: la integración de la modernidad con el humanismo

Hablar de una crítica de Vico al pensamiento moderno no debe centrarse únicamente en una supuesta oposición del napolitano con el racionalismo cartesiano de su época, como si este fuera el punto principal sobre el cual descansa su crítica. Hablar de la discusión de Vico con los modernos es hablar, en un contexto más específico, de su crítica a la epistemología moderna, al mismo tiempo que se hace evidente la negativa de su pensamiento al compromiso de la filosofía con el modelo de las ciencias positivas.

Antes que nada debemos comprender que la tesis del *Verum ipsum factum* no representa un choque frontal con el racionalismo cartesiano, sino en todo caso contra las consecuencias que dicho movimiento acarrió para el mundo y para el desarrollo mismo de la filosofía en Europa. Como bien sabemos, la filosofía cartesiana tuvo un decisivo impacto en el encumbramiento de las matemáticas, fortaleciendo así el desarrollo de las ciencias positivas, las cuales veían en éstas la única fuente de conocimiento certero y verdadero, así como un puente que permitía al hombre comprender el lenguaje universal sobre el cual estaba estructurado el universo. Ese compromiso de la epistemología con las matemáticas, producto de un cartesianismo cada día más popular, cobró un sentido de urgencia para el pensamiento de Vico, quien vio en dicho acontecimiento un auténtico “*divorcio entre las ciencias y las humanidades*”<sup>84</sup>. Algo totalmente inaceptable para el napolitano y sus valores humanistas. Una escisión que se había iniciado de forma contundente con los trabajos de Newton, trabajos que “*dividieron al mundo en dos posturas*”<sup>85</sup>: la metafísica y las ciencias.

Gran parte del debate que existía entre el italiano y sus contemporáneos no se basaba en la discusión de la certeza del conocimiento, o si éste se encontraba fundamentado por la razón o los sentidos. Ese debate, como se demostraría después con la obra de Kant, quedaría integrado en la teoría de un conocimiento que se iniciaba en los sentidos y se consolidaba en las operaciones de una razón pura. La discusión entre Vico y los modernos no abordaba entonces el debate de la certeza cartesiana, sino en las graves consecuencias que implicaba una *realidad unipolar* comprometida con el modelo de las ciencias. Es decir, el de pretender reducir la realidad del hombre al esquema positivo de la física. Tal como plantea Alexandre Koyré, dicha unipolaridad constituía un claro compromiso del espíritu moderno con las matemáticas, lo cual suponía para él una *realidad enajenada con las ciencias* y, en última instancia, “*una vuelta a Platón*” por parte de la

---

<sup>84</sup> Cfr. Joseph Mali, *The rehabilitation of myth*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, p. 16.

<sup>85</sup> *Ibídem*.

modernidad: “finalmente, al proclamar el predominio de las matemáticas en la física, e incluso la posibilidad de reducir ésta a aquellas, ¿no se coloca, de golpe, en el campo de los platónicos?”<sup>86</sup>

Debemos recordar que durante el siglo XVII y XVIII, las ciencias modernas experimentarían un desarrollo exponencial en comparación con las disciplinas de veta humanista. Esta nueva ciencia se levantaba de un largo sueño aristotélico-escolástico que consideraba el quehacer matemático un instrumento más de la metafísica<sup>87</sup>. Ejemplo de lo anterior era el Trívium: gramática, dialéctica, retórica; y el Quadrivium: aritmética, geometría, astronomía, música; en ellas, las disciplinas matemáticas tenían un papel complementario en la formación intelectual y espiritual del hombre, sin gozar de un rol de primacía sobre las demás artes. Si las matemáticas eran para los aristotélicos sólo una parte del largo proceso formativo del individuo, para el hombre moderno los entes numéricos representaban lo opuesto, una parte esencial y preponderante en comparación al resto de las disciplinas. Por lo tanto, esta nueva idea de ciencia moderna se veía a sí misma como heredera de una visión platónica y pitagórica, más que aristotélica y escolástica<sup>88</sup>.

Vico no sería la excepción. Sumergido en esa misma modernidad, consideraba a las matemáticas un pilar fundamental dentro de su sistema filosófico. Sólo a través de ellas era posible una comprensión fidedigna de la ciencia divina, aunque por ninguna razón le otorgó un estatus exclusivo como muchos de sus contemporáneos hicieron. Para él, a la par de las matemáticas se encontraba el saber práctico otorgado por la historia, la imaginación, la teología y demás saberes humanos que, durante siglos, guiaron a los pueblos en su conformación como naciones civilizadas. Todo un conjunto de conocimiento - no matemático - que sencillamente no podía ser borrado de golpe por las pretensiones de esta nueva epistemología.

Quizás en este punto convenga recordar que la gnoseología vigente, hasta bien entrado el renacimiento, había sido una herencia de la teoría gnoseológica del mundo clásico, la cual partía del principio de que el conocer y el obrar se encontraban unidos de forma sustancial. Todo lo que el hombre obrara otorgaba un *saber*, ya sea que hablemos de un oficio manual hasta los oficios propiamente intelectuales. El obrar y el ejecutar cierta disciplina dejaba siempre un respectivo tipo de conocimiento, y viceversa, todo ejercicio intelectual o contemplativo implicaba también una cierta praxis o técnica. Ambos aspectos, saber y práctica, constituían las partes de *una sola idea de ciencia* para el hombre antiguo.

---

<sup>86</sup> Gemma Muñoz; Alonso López, et al., *Cuadernos sobre Vico Vol. II, capítulo I: Estudios viquianos; La crítica de Vico a Descartes*, Centro de Investigaciones sobre Vico, Sevilla, 1992, pág. 52.

<sup>87</sup> *Ibidem*.

<sup>88</sup> *Ibidem*.

### 2.1.1.- Raíces históricas del *verum-factum*: la Grecia Clásica

La inserción de Vico al debate moderno es un hecho que se debe principalmente a la obra de Marsilio Ficino y Gerolamo Cardano<sup>89</sup>, filósofos renacentistas que rescataron los valores clásicos de la gnoseología del *verum-factum*. Estos dos renacentistas son los antecedentes más cercanos que anticipan la reflexión viquiana en torno al problema de las ciencias, al mismo tiempo marcaron el final de lo que sería la teoría clásica del conocimiento y el inicio de una nueva época de desarrollo técnico y científico que alcanzó su cúspide con Galileo y Newton. Además, su cercanía cronológica con Vico hace más factible que la teoría del *verum-factum* haya sido fruto de la lectura de estos dos renacentistas con los cuales compartía la lengua italiana.

No obstante, las raíces más claras del *verum-factum* pueden rastrearse mucho más atrás en la historia, específicamente en el neoplatonismo del alto imperio romano. Esa tercera fuente está representada por Filón de Alejandría, neoplatónico del siglo I que había heredado, casi de forma inalterada, los mismos valores de la teoría del conocimiento clásico, instituyéndose así como el intermediario más claro entre Vico y el pensamiento griego.

Para los neoplatónicos del siglo I el problema del conocer y el hacer había sido comprendido sobre la concepción de dos tipos de hombres: *el homo faber* y *el homo sapiens*<sup>90</sup>, el primero dedicado a la producción o creación de un saber técnico, y el segundo, dedicado a la contemplación o producción de las ideas puras. De esta manera, la gnoseología neoplatónica apelaba a la división clásica entre un hombre estrictamente manual y la de un hombre meramente intelectual, aunque en ningún momento se aventuraron a pensar que el proceder del *homo faber* y del *homo sapiens* constituía dos gnoseologías distintas. Para ellos, así como para los griegos clásicos, la idea de ciencia partía del principio de que obrar y conocer eran cualidades de un mismo acto. Un rasgo que no podemos afirmar respecto a las ciencias modernas, las cuales sólo daban prioridad a la razón al momento de definir su idea de ciencia. Para la epistemología moderna el trabajo manual no poseía ningún peso significativo en la adquisición de conocimiento, careciendo además de todo tipo de autoridad en el desarrollo teórico. Si acaso el obrar manual llegaba a ser considerado, era como un mero instrumento técnico subordinado siempre a las matemáticas.

A propósito de estas diferencias entre la gnoseología clásica y la moderna, podemos hacer una pausa para explicar un rasgo fundamental de la teoría clásica del conocimiento. En la actualidad podemos notar que el conocimiento científico se ha vuelto un consumo de ideas por parte del sujeto, un proceso que se inicia en el desarrollo teórico y culmina con la adquisición de

---

<sup>89</sup> Rodolfo Mondolfo, *Verum-Factum: desde antes de Vico hasta Marx*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, p. 17-26

<sup>90</sup> Op.Cit. pág. 11.

estas teorías por parte del lector, *sin que ello implique que éste haya trabajado por dicho conocimiento*. Ese acto de adquisición representa un „pararse en hombros ajenos”, consumiendo una serie de conocimientos que ningún esfuerzo le costó al individuo desarrollar. El lector es consciente de las teorías, pero no las domina, no las conoce a ciencia cierta, puesto que *no ha sido él quien las ha producido*.

Por el contrario, para el hombre clásico el conocimiento representó siempre un arduo y largo proceso de adquisición de saberes, tanto prácticos como teóricos, unidos siempre bajo un mismo principio: sólo aquel que ejecuta su oficio conoce a ciencia cierta sus principios, esto en tanto es él quien los produce. Tal era el sentido que Platón tenía al respecto que, en su teoría de la reminiscencia, *el conocer siempre fue considerado un hacer*; una clase de *poiesis* del conocimiento a través del cual el hombre iniciaba su arduo camino de recuerdos. El conocimiento en Platón no era otra cosa más que un largo esfuerzo y una voluntad constante por la investigación<sup>91</sup>.

Para el griego, el conocimiento no era un venir instantáneo de recuerdos. Esto significaba que el hombre no adquiría de forma inmediata las verdades de ese mundo ideal que ya había olvidado, sino que reconstruía dicho conocimiento a través de la memoria, trayendo al presente aquello que el olvido cancelaba a través del tiempo. Ese camino, esforzado y voluntario, constituía el más claro sentido del hombre como un ente creador e intelectual en Platón. Ya en ese sentido, Aristóteles reforzaba de igual forma los valores de una gnoseología clásica, cuando afirmaba que la adquisición de conocimiento también era posible a través de los hechos. El estagirita reconocía en la técnica y en la ejecución de los oficios manuales, un medio que conducía a la generación de nuevos conocimientos teóricos, los cuales ayudaban al hombre a comprender una realidad intelectual subyacente. Esto es, la técnica como un puente que permitía *“la comprensión de lo universal, de la ley y del porqué de las cosas.”*<sup>92</sup>

No es de extrañarse entonces que para los griegos clásicos la idea de ciencia se comprendiera sobre dos operaciones inseparables: *praxis* y *noesis*, y aunque socialmente tendían a jerarquizar los oficios en actividades manuales e intelectuales, ellos jamás concibieron dos ciencias por separado. Toda *techné* dejaba a su paso una cierta episteme del oficio realizado, por lo que el conocimiento científico, en sentido estricto, versaba sobre la veracidad del conocimiento adquirido por el individuo, ya fuera un artesano o un escribano.

Siguiendo esa lógica, si aplicamos dicha concepción a un oficio manual, un buen alfarero (uno que presumiera de poseer la ciencia de la alfarería) es aquel que produce y crea alfarería, en

---

<sup>91</sup> *Ibídem*. Esa voluntad por conocer derivó en la idea de eros en tanto *“anhelo de generación y creación activa”*. Dicho erotismo es para Mondolfo el centro del discurso platónico en su concepción de ‘sabiduría’.

<sup>92</sup> *Op. Cit.* pág. 14.



cuyo proceso de producción fuera capaz de conocer los principios y causas de dicho oficio. De la misma forma ocurriría con un oficio intelectual, un buen retórico (uno que presumiera de poseer la ciencia de la retórica) es aquel que demuestra su saber hablando en público, adquiriendo, en la medida que pule sus habilidades, los principios y causas que fundamentan la retórica. Así hasta llegar a la filosofía, considerada ciencia de las ciencias. Podemos decir que un buen filósofo es aquel que hace filosofía y no solo aquel que la consume. No por nada el espíritu del pensamiento griego se aventuró a celebrar *“como obra de los filósofos y méritos de la filosofía, todo tipo de invenciones técnicas”*<sup>93</sup>, pues el saber teórico siempre iba ligado a un determinado ejercicio práctico.

Retomando nuestra línea, queda claro que a pesar de que el neoplatonismo tendió a jerarquizar los oficios bajo la figura del homo faber y el homo sapiens, nunca perdió de vista la condición gnoseológica de concretizar dichos conocimientos en la práctica, partiendo de la creencia de que sólo en la ejecución de las cosas el hombre estaba en posibilidades de encontrar las causas primeras que fundamentaban su realidad. Esa fue la noción de ciencia que los griegos heredaron a los latinos, los cuales la mantuvieron vigente prácticamente durante todo el imperio romano. Esa equivalencia entre *obrar-conocer* será una constante dentro de la vida latina, impregnando con ella no sólo la vida social e intelectual del imperio, sino incluso su vida jurídica encarnada por el derecho romano, del cual Vico es gran deudor. Aquella gnoseología llegó a definir incluso la visión política y antropológica del mundo grecolatino representado por Cicerón, el cual sentenció: *“el hombre como decía Aristóteles, casi un dios mortal, nació para dos cosas: para comprender y para obrar”*<sup>94</sup>. Esto es, para ellos la existencia humana era entendida como un todo: la unión entre el pensamiento y los actos humanos, ellos eran una sola unidad, inseparables e incomprensibles por partes. Es así que para el hombre grecolatino, cualquier visión política, antropológica o gnoseológica, partiera de esa visión del hombre, de esa equivalencia.

Fue en este contexto latino cuando Filón de Alejandría dio un giro novedoso a la comprensión de la teoría clásica del conocimiento. Para el neoplatónico el obrar estaba dividido en tres momentos fundamentales: *engendrar, construir y ordenar*, de los cuales se deriva una forma de conocimiento respectivamente. Según Filón, el modo de obrar de un artesano no otorgaba el mismo tipo de conocimiento que brindaba el oficio de un músico, de un escultor o de un escribano, estos últimos, al ostentar un carácter más intelectual, proporcionan un conocimiento cualitativamente distinto al de los oficios manuales: *“Sin duda, las realidades producidas son conocidas por quienes las producen a través de un determinado oficio; y finalmente, quienquiera que establezca un orden tiene también conocimiento del mismo.”*<sup>95</sup> Eso lograba justificar la

---

<sup>93</sup> Op. Cit. pág. 10.

<sup>94</sup> Ibídem.

<sup>95</sup> Op. Cit. pág. 17.

jerarquía que existía entre los oficios manuales y los intelectuales, sin violar con ello la idea de una sola ciencia basada en la equivalencia entre el obrar y el conocer.

Aquella noción de ciencia unitaria nos permite entender por qué los modelos tempranos sobre el arché, desarrollados por los presocráticos, pueden ser considerados un tipo de conocimiento científico de acuerdo con los cánones gnoseológicos de su época. Debemos tener en mente estas diferencias, si acaso queremos comprender las razones del porqué Vico se oponían al olvido de toda esa rica tradición antigua. Si bien es cierto que la idea de ciencia de los clásicos dista mucho de ser el discurso matemático y técnico de la modernidad, los modelos presocráticos sí proponían una visión científica del mundo de acuerdo a los estándares de su tiempo, ya que sus modelos arquetípicos crearon una clase de conocimiento cualitativamente satisfactorio a lo que ellos buscaban: el origen del mundo. Y aunque no eran modelos metódicos y formales, sí constituía un orden geométrico del cosmos. Su ciencia proponía un mundo estructurado sobre un logos que daba coherencia a todo.

### **2.1.2.- La gnoseología clásica y su choque con el racionalismo moderno**

En este punto, debemos recordar que estamos exponiendo los elementos que conforman la teoría del conocimiento que Vico rescata a través de su tesis del *verum-factum*, en un intento por frenar el impulso radical de esa modernidad divorciada de las humanidades. Un *verum-factum* que Vico consideraba que la esencia misma del conocimiento divino, así como de una providencia que ejecuta y conoce la historia en un mismo acto. No obstante antes de pasar a dicho punto, debemos comprender primero cómo ese clasicismo colisionó contra una modernidad colérica hacia las disciplinas humanistas, dispuesta a despojarlas de todo tipo de autoridad epistémica.

La vigencia del modelo científico del clasicismo perduró aproximadamente dos milenios, desde el siglo V a.C. hasta el siglo XVI, ya entrado el Renacimiento. Es en este periodo donde el *verum-factum* encontró una fecundísima aplicación en el método experimental de Galileo y Leonardo da Vinci, quienes a través de sus trabajos mantuvieron viva la llama de esa ciencia clásica, bajo la creencia de que desarrollando la facultad creadora y técnica del hombre se podía penetrar también en los secretos velados de la Física<sup>96</sup>.

Esto nos habla de que en los albores de la edad moderna los filósofos y pensadores renacentistas todavía solían aplicar la antigua equivalencia del obrar-conocer *como característica central de su discurso científico*, por lo que a partir de este punto podemos observar un dislocamiento de la concepción científica por parte del pensamiento occidental. Si la ciencia clásica, desde los griegos hasta los renacentistas, había sido más una ciencia geométrica y

---

<sup>96</sup> Rodolfo Mondolfo, *Verum-Factum: desde antes de Vico hasta Marx*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, pág.16

humanista, la nueva idea de ciencia se presentaba abiertamente como una ciencia abstraída de todo contenido humano, formal y teórica, es decir, exclusivamente matemática, justo como pensaba Descartes. No existía en ella lugar para la especulación, tampoco para los elementos metafísicos<sup>97</sup> – como lo planteaba Newton en su *Principia Mathematica* – todo aquello que no pudiera ser expresado en datos aritméticos y formales escapaba a su interés y, por ende, era catalogado en automático como una realidad no-científica.

Comenzamos a ver los motivos por los que Vico se vio orillado a defender aquella rica veta de conocimiento humanista que durante veinte siglos había definido el rumbo de la historia y de la civilización, tanto en Europa como en Asia. Sin embargo, las cartas estaban echadas. La modernidad, fuertemente influenciada por el racionalismo cartesiano del siglo XVII, no pensaba regresar al viejo sistema escolástico de la realidad, y la teoría del conocimiento que durante el clasicismo fue referida como gnoseología, se conocía ahora bajo el nuevo término de epistemología, ligada definitivamente al desarrollo de un saber matemático. El propio Descartes, quien en sus años de juventud nunca ocultó su apego hacia dicha disciplina, había afirmado que de entre todas las artes del hombre sólo los matemáticos habían logrado un conocimiento cierto y evidente, aunque cabe mencionar que ello no implicaba un rechazo del saber metafísico por parte del francés, él, en su formación teológica, era consciente de las bases metafísicas del conocimiento, incluyendo, claro, el conocimiento científico concretado en el „método“.

Este era un punto en el que Vico estaba de acuerdo con el francés, pues ambos reconocieron en las matemáticas una disciplina esencialmente científica (las únicas que podían *imitar el obrar divino*), aunque, por otro lado, Giambattista se opondría fuertemente a desechar el conocimiento histórico como una de las dimensiones a las que se podía aplicar el método científico (esto es, el método cartesiano). También rechazaría las pretensiones o el creciente compromiso de la filosofía por adoptar el modelo de las ciencias, específicamente el de la física. Esto concuerda con el análisis de Koyre en torno a una realidad unipolar en los comienzos de la modernidad: *¿el mundo del hombre podía ser reducido por completo al carácter positivo de las ciencias modernas?*

Una crítica similar podemos ver en Löwith, quien vio en el pensamiento viquiano la denuncia del error metodológico del cartesianismo, el cual sólo buscaba una „certeza de conciencia“ y no de un conocimiento de las cosas<sup>98</sup>, mucho menos se enfocaba en el conocimiento del contenido

---

<sup>97</sup> Tal como lo apunta el filósofo español Juan Cruz Cruz, el rechazo de la metafísica por parte de las “epistemologías modernas” es un punto seriamente criticado por Vico, quien por el contrario, señala una actitud contraria: “*las formas físicas son copias imperfectas de la metafísica.*” Cfr. Juan Cruz Cruz, *La barbarie de la reflexión: idea de la historia en Vico*, Eunsa, Pamplona, 1991, pág. 135.

<sup>98</sup> Cfr. “*La certidumbre cartesiana se refiere solamente a la conciencia, no al conocimiento; a un mero cogitare, no a un verdadero intelligere.*” Karl Löwith, *El sentido de la historia: implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, tr. Justo Fernández Bujan, Aguilar, Madrid, 1968, pág. 172.

histórico en el cual intervienen diversas facultades del hombre, no sólo el razonamiento abstracto. De esta forma era claro que para Vico la realidad humana superaba ampliamente la esfera del *cogito cartesiano*, ya que éste no apelaba estrictamente a una *scientia* al modo como lo hacía Dios en la ejecución de la naturaleza, ese cogito era simplemente una certeza del pensamiento<sup>99</sup>.

No obstante, la fuerza del cartesianismo en Europa era cada vez más fuerte, al grado que el propio Vico se vio movido por éste, demostrando en su pensamiento “*una mayor influencia (cartesiana) de la que este autor hubiera podido reconocer*”<sup>100</sup>. Uno de esos rasgos en común, como ya dijimos, fue el papel que ambos otorgaron a las matemáticas. Para el napolitano, éstas eran capaces de imitar el proceder divino, ya que a través de ellas el hombre podía operar de la misma forma que Dios opera en la naturaleza, conociéndola y ejecutándola en un solo acto. Si las matemáticas eran las únicas dignas de imitar a Dios, eso significaba que la física se encontraba un escalón por debajo de aquella, a pesar de que muchos modernos (exceptuando a Descartes) consideraban a la física y las matemáticas una sola disciplina:

*Este criterio se halla en mí asegurado por la ciencia de Dios, que es fuente y regla de todo lo verdadero; y este criterio me asegura que las ciencias humanas son únicamente las matemáticas. El criterio de hacer lo que se conoce me da la diferencia; porque en las matemáticas conozco lo verdadero haciéndolo: en las físicas y en las otras, la cosa procede de otra manera.*<sup>101</sup>

No obstante, a pesar del reconocimiento de las matemáticas como saber máximo, existe en Vico una oposición hacia el cartesianismo que debe entenderse como un intento por demostrar que en el quehacer científico participan muchas otras facultades y no solamente la razón. Un proceso integral de muchos otros saberes, donde al final de cuentas las matemáticas tienen un lugar privilegiado. Pero una cosa es reconocer que aquella es la disciplina de mayor jerarquía científica y otra muy distinta es asegurar que sólo ellas son dignas de ser estudiadas, despreciando así toda una tradición metafísica, como lo hicieron muchos físicos y cartesianos de la época. Entre ellos Newton y el propio Descartes, ambos se opusieron abiertamente a reconocer algún rol científico por parte de un saber metafísico y, por ende, histórico. Esto es, para el racionalismo cartesiano de

---

<sup>99</sup> Cfr. “*De ahí que el cogito cartesiano sea mera conciencia o constatación del existir y lo único que prueba es que la certeza que uno tiene de su propio pensamiento y existencia es indudable. Pero el cogito no es ‘scientia’, no es ciencia del propio ser, no es una verdad que se base en el conocimiento de causas*”. Gemma Muñoz; Alonso López, et al., *Cuadernos sobre Vico Vol. II, Capítulo I: Estudios viquianos; La crítica de Vico a Descartes*, Centro de Investigaciones sobre Vico, Sevilla, 1992, pág. 59.

<sup>100</sup> Op. Cit. pág. 51.

<sup>101</sup> Rodolfo Mondolfo, *Verum-Factum: desde antes de Vico hasta Marx*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, p. 22.

la época, la razón debía mantenerse alejada de lo contingente, particular y temporal, pues en su puritano miedo “*nada era más refractario a la razón que la historia, fuente de toda impureza*”<sup>102</sup>.

Vico era consciente de que la ciencia moderna debía basarse sobre un lenguaje matemático antes que fisicalista, si acaso aspiraba a ser un saber verdadero<sup>103</sup>. Ellas debían ser metódicas, demostrativas y formales. Sin embargo, también era consciente de las condiciones que se debían cumplir antes de llegar a esos niveles de abstracción, y en las cuales sí participan otras facultades del hombre. Para él, racionalidad y humanismo nunca fueron dos posturas irreconciliables, y aunque su pensamiento ejerce cierta crítica al movimiento racionalista, ello no equivale a pensar que se encuentra completamente opuesto a éste.

La gnoseología clásica que Vico impulsó a través de su *verum ipsum factum* demandaba que dicho racionalismo reconociera, junto a la razón, la importancia que jugaban la imaginación, la fantasía y los sentidos. Facultades que tenían un peso importante en el desarrollo del pensamiento científico y, especialmente para él, un peso decisivo en el desarrollo mismo de la historia. Por lo que haber cedido en el campo de la ciencia hubiera implicado ceder en el campo de la historia, la cual, durante el siglo XIX, también vería cómo esas ciencias modernas intentarían aplicar en ella un análisis positivo de los hechos humanos.

Para el napolitano era claro que el hombre no podía desarrollar un conocimiento científico únicamente apelando a sus facultades racionales; por supuesto que en el desarrollo de la ciencia tenían que participar la imaginación e incluso la fantasía. A lo largo de la historia de la ciencia se había comprobado ese hecho, los esfuerzos por esbozar nuevos modelos teóricos o fantasear con nuevos elementos físicos, demostraban que los pioneros de la ciencia moderna echaron mano de todo su arsenal creativo para romper viejos paradigmas. El caso de Copérnico y su lucha por sostener el modelo heliocéntrico en contra de la autoridad milenaria de Ptolomeo, era un caso significativo, ¿qué había orillado a Copérnico a desafiar el viejo modelo ptolemaico e idear un nuevo modelo del universo? Aquello era obra de las facultades imaginativas del hombre, facultades importantes en el proceso de la ciencia. Un proceso donde la razón era la cúspide, y donde las matemáticas eran las encargadas de corroborar, abstracta y formalmente, lo que la imaginación y la fantasía habían puesto sobre la mesa. Ese era el punto esencial que Vico intentaba ilustrar a los modernos radicales: que ciencia y humanismo no tenían que sufrir un divorcio de sus saberes.

---

<sup>102</sup> José Marín Casanova, *Cuadernos sobre Vico Vol. II: Estudios viquianos, Capítulo III; Ilustración y romanticismo en la 'Scienza Nuova': la racionalidad del mito y el mito de la racionalidad*, Centro de Investigaciones sobre Vico, Sevilla, 1992, pág. 39.

<sup>103</sup> Véase: “*Las matemáticas son la única ciencia porque la 'mathesis' es una scientia operatrix. Nosotros no fabricamos cosas en el espacio, por tanto la física no es para nosotros verum.*” Isaiah Berlin, *Vico y Herder: dos estudios en la historia de las ideas*, tr. Carmen González del Tejo, Cátedra, Madrid, 2000, pág. 144.

Otra de sus críticas y demandas iban en contra del anti-historicismo de Descartes y sus seguidores<sup>104</sup>. Al pretender desarrollar un conocimiento que no necesitara contar con la experiencia o con los sentidos<sup>105</sup>, los cartesianos habían demostrado rechazar todo saber que se apoyara en la acumulación de conocimiento que la historia y la metafísica habían legado al hombre. Tal postura es para el napolitano una clara oposición a su idea del *verum-factum*, pues una ciencia moderna que se diera el lujo de prescindir del saber práctico era una ciencia que omitía la mitad de sus fundamentos.

Por último, su oposición a una filosofía que se constriñe a la mera reflexión de los procesos lógicos y sus conceptos. Para Vico el compromiso del quehacer filosófico con el modelo de las ciencias positivas, principalmente con la física, era un acto que la filosofía no podía permitirse llevar a cabo. No sin entrar en serias contradicciones con su naturaleza humanista y crítica. Si bien, era aceptable reconocer que la filosofía participaba en la adquisición de un conocimiento científico y en el desarrollo de sus teorías, no equivale a pensar que la filosofía pueda y deba aspirar a ser una ciencia positiva como la física. La fiebre desbordada por las ciencias fue un hecho que caracterizó a muchos filósofos del siglo XVII y de la ilustración, uno que denunciaba Vico dos siglos antes de que ese mismo debate resurgiera a principios del siglo XX, cuando el positivismo lógico adoptó las mismas pretensiones por erradicar la metafísica de la filosofía.

La discusión que permanecía de fondo era si el mundo, en su más amplio sentido, era o no convertible al método de una epistemología moderna, es decir, si la metafísica, las artes, la historia y la filosofía misma podían ser entendidas a la luz del modelo de la física, trayendo consigo graves consecuencias para todas estas disciplinas. Finalmente, debemos ser conscientes que la filosofía del napolitano no pretendía reducir el debate de la modernidad al tema de la ‘certeza cartesiana’, sino centrarse en las problemáticas de una realidad comprometida con los modelos positivos. Un punto que Koyre había advertido ya en el pensamiento de Vico: “<<no se trata del problema de la certidumbre del conocimiento, sino de la realidad; y no se trata ni siquiera del empleo de las matemáticas a la física, sino de su papel para la ciencia; es decir, necesariamente, de la misma realidad>>”<sup>106</sup>.

---

<sup>104</sup> Cfr. Gemma Muñoz; Alonso López, et al., *Cuadernos sobre Vico Vol. II, Capítulo I: Estudios viquianos, La crítica de Vico a Descartes*, Centro de Investigaciones sobre Vico, Sevilla, 1992, pág. 51.

<sup>105</sup> Para Isaiah Berlin este rasgo hace de Vico “un antecesor de los románticos, idealistas y existencialistas que subrayan el papel desempeñado por la experiencia” en la transformación de la realidad humana. Afirmando más adelante: “Por contra, (Vico) se opondría a las pretensiones de positivistas, realistas y materialistas filosóficos, psicólogos, sociólogos y filósofos de la ciencia con sus sesgos mecanicistas”. Isaiah Berlin, *Vico y Herder: dos estudios en la historia de las ideas*, tr. Carmen González del Tejo, Cátedra, Madrid, 2000, pág. 154.

<sup>106</sup> Gemma Muñoz, Op. Cit. pág. 60.

A propósito de ese mismo argumento, muchos otros autores vieron en el italiano una seria preocupación por el divorcio entre las humanidades y la modernidad, así como la pretensión de la filosofía por desarrollarse a instancias de ese positivismo: *“Para él (Vico) la idea de hombre no se podía explicar o entender atendiendo a las matemáticas. Ese objetivo es de la filosofía y no de las ciencias exactas.”*<sup>107</sup>

### **2.1.3.- La historia como un *verum-factum***

La importancia y la autoridad del saber histórico era algo que Vico no podía omitir en su gnoseología del *verum-factum*, a la historia le competía explicar el contenido biográfico y accidentado de la realidad humana, dando cuenta de sus causas, así como de las pautas que brotaban de su análisis; pero no sólo tenía que explicar su existencia, sino de paso darle un sentido a ese extenso pasado del hombre.

En el estudio de la historia se podían encontrar las relaciones *causa-efecto* que explicaban la evolución cívica de los pueblos, por lo que reconocer su papel en la conformación de una sociedad moderna no era sólo un capricho, se trataba de un tema fundacional. La historia dotaba de identidad a los hombres dando cuenta de su pasado, renunciar a ella era olvidar el significado mismo de la modernidad. Su vitalidad radicaba en el hecho de que únicamente a través de la historia los pueblos *“pueden adentrarse en la mente de aquellos hombres de antaño”*<sup>108</sup>, un penetrar en el pasado se realizaba utilizando la imaginación y la fantasía, como lo demostraron los incontables mitos y metáforas de la edad antigua. En ese sentido, la modernidad estaba obligada a integrar las humanidades en su agenda social, si acaso no quería perder el rumbo de su historia, es decir, *olvidar el significado mismo que los identificaba como hombres modernos.*

Era claro que para el napolitano la historia apuntaba a ser una ciencia de carácter humano, una que ciertamente no seguía los modelos positivos de la física. Su estatus de ciencia lo otorgaba el hecho de que el hombre conoce su mundo produciéndolo y al mismo tiempo dándole sentido a su realidad, cumpliéndose así los criterios que Vico demandaba en su gnoseología: el conocimiento otorgado por la historia integraba la teoría con la práctica. Su cercanía a Platón es evidente en este punto. Si para el griego la reminiscencia era *poiesis*, para Vico el conocimiento de la historia era prácticamente lo mismo: una reconstrucción del pasado que da coherencia al presente del hombre.

Es importante reconocer el alcance que tuvo la tesis del *verum factum* no sólo como un contrapeso a la epistemología moderna y sus modelos positivos, sino también en el rescate de un

---

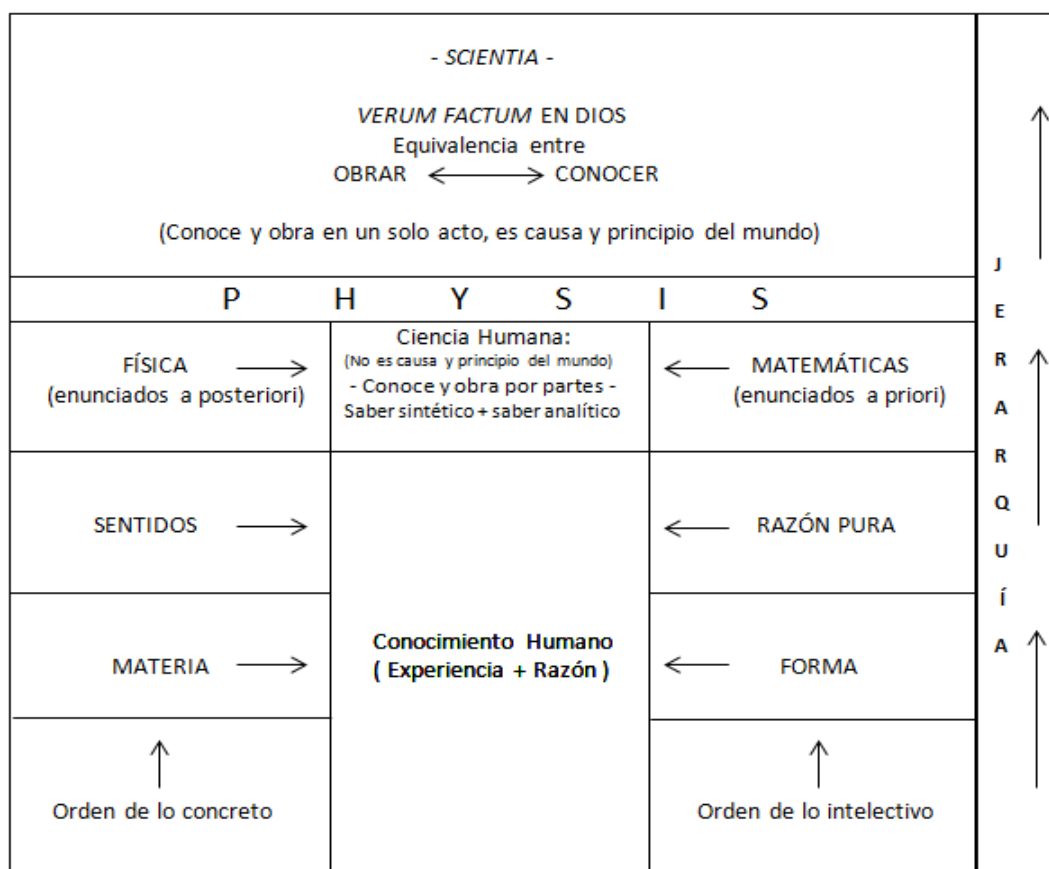
<sup>107</sup> Shirley Florencia de la Campa, comp., *Vico y el Mundo moderno, apdo. IV, Entre la imaginación y el ingenio: el papel de la fantasía en el pensamiento de G.B. Vico*, UAM Iztapalapa, México, 2014, pág. 45.

<sup>108</sup> Op.Cit. pág. 58.

humanismo que abarcaba una amplia gama de conocimientos que iban más allá del ámbito matemático. La certeza y validez de ese saber humanista - afirmaba Benedetto Croce - se encontraba justificada en la obra de Vico a partir de una premisa fundamental: *“la convertibilidad e identidad del conocer con el hacer”*<sup>109</sup>. Una premisa que se había mantenido vigente durante más de veinte siglos. Esta equivalencia podía ser aplicada a cualquier otro saber, en este caso, los criterios del *verum-factum* podían ser válidos al estudio de la historia, la cual encontraba su fundamento en la idea de Dios. Sólo Dios es poseedor de una ciencia histórica auténtica, en tanto guía la evolución cívica de las naciones.

En ambos casos el hombre estaba limitado a imitar esa divinidad en la medida de sus fuerzas. Si era en el campo de las ciencias lo hacía a través de las matemáticas, y si era en el campo del espíritu, lo hacía a través de una teoría de la historia que le permitiera entender *la trama ideal eterna* creada por la providencia.

- Esquema de la gnoseología viquiana -



<sup>109</sup> Rodolfo Mondolfo, *Verum-Factum: desde antes de Vico hasta Marx*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, p. 23.



## 2.2.- La Providencia de Vico: una visión integral de la historia

A estas alturas de nuestro análisis hemos abordado la crítica de Vico tanto a la epistemología moderna como al cartesianismo de su época, examinando en el proceso *los elementos constitutivos de su tesis del verum-factum*. También vimos cómo su idea de providencia se coloca en el centro de su discurso gnoseológico, arraigándose como una pieza fundamental y determinante en el desarrollo de la historia del hombre. Es momento de analizar de qué manera el filósofo italiano integra, en una sola teoría, las dos visiones de la historia que revisten al pensamiento occidental: la visión clásica y la visión cristiana. Para ello expondremos dos conceptos fundamentales para dichos pensamiento, por un lado el concepto clásico de *historien* y, por otro, la idea de *escathon* sostenida por el cristianismo<sup>110</sup>.

Antes de explicar la visión clásica y cristiana de las que parte Vico, nos resulta necesario considerar cuál es la teoría de la historia que estamos manejando en esta investigación, esto es, no perder de vista que la tesis de una historia Providencial (tanto de Vico como de otros autores) sigue, en muchos sentidos, vigente para nosotros, hombres contemporáneos, explicando y justificando el por qué dicho providencialismo se nos figura la más abarcante al momento de dar cuenta de las contradicciones de nuestro tiempo. Para ello, tendremos que mencionar y analizar, a modo de contextualizar el providencialismo de Vico, la relación que su visión mantiene con otras teorías y posturas de la historia, especialmente con Agustín de Hipona, Karl Löwith y Hans Blumenberg.

Nos hemos enfocado en dichos autores atendiendo a las preocupaciones de los principales conceptos constitutivos del pensamiento viquiano, es decir, las ideas que conforman el grueso discursivo de su obra: la idea de una Providencia, la tesis del progreso moderno y la secularización de occidente. Son estos autores los que, de alguna u otra manera, representan una influencia directa para el napolitano o, en su defecto, una crítica fuerte al providencialismo de éste, por lo que sus posturas y teorías nos figuran tener un mayor peso al momento de introducir y contextualizar la Providencia viquiana.

### 2.2.1.- Breve contextualización de la idea de Providencia

La primera de las posturas que hemos de abordar nos lleva necesariamente a la visión de San Agustín, una visión de la historia que nutre, en mayor o menor medida, a todas las demás tesis providenciales de la historia encuadradas con el pensamiento cristiano, incluyendo, claro, a la de Vico. El mayor de los rasgos de ese providencialismo agustiniano radica en la curiosa distinción

---

<sup>110</sup> Cfr. Karl Löwith, *El sentido de la historia: implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, tr. Justo Fernández Bujan, Aguilar, Madrid, 1968, pp. 16-17.

que hace Agustín sobre una historia vista y estudiada de las categorías clásicas del conocimiento, esto es, entender el tiempo histórico desde lo *visible y corroborable (una trama política que se puede narrar)*<sup>111</sup> o entender esa misma historia desde la fe y la creencia (*es decir, la „pistis“, o la fe en un destino de salvación*).

Resulta evidente para el obispo de Hipona, que una historia universal comprometida con los valores del cristianismo posee, en principio, la dificultad de refutar el modelo clásico de la historia desde sus propias categorías, en las cuales el conocimiento del tiempo histórico radicaba en lo que el hombre puede contemplar en su propio mundo (*una teología natural*). Para ese clasicismo la idea de un cosmos gobernado y diseñado por una fuerza providencial resultaría una postura anacrónica, pues incluso para el hombre griego y latino, aquellas fuerzas sobrehumanas simbolizadas en su panteón, eran fuerzas sujetas al inexorable curso de la naturaleza. De ahí que sus dioses, posean rasgos antropomórficos ligados al tiempo, al envejecimiento y a los apetitos propios del hombre mismo, participando activamente en aquella esfera de lo humano. Ese lazo a la esfera de lo visible (de lo natural y mundano) dejaba al descubierto que la teología natural del hombre clásico daba por resultado la idea de un tiempo histórico igualmente circular, imitando con ello los ciclos eternos a través de los cuales renace eternamente la *physis*.

Muy por el contrario, el Dios cristiano de Agustín, no sólo resultaba ajeno a todo contenido humano, siendo inefable y abstracto a la razón, sino que depositaba la „trama de la historia“ más allá de la naturaleza (de la mundanidad material del hombre), dejando al descubierto un horizonte temporal determinado y de una consumación de los actos humanos absoluta, es decir, *última*. Ello supone una *teología de salvación* que promete al hombre la *Ciudad de Dios*, sentido final de los tiempos. Esa promesa de salvación partía, como resulta evidente, de un acto de fe indemostrable para la razón, pues la „creencia“ no es asequible a la teoría, los actos de fe pertenecen al mundo de lo práctico: la creencia se profesa, no se analiza<sup>112</sup>. Con ello, Agustín planteaba una zanja profunda entre ambas visiones de la historia, una zanja que el propio Vico tendría que afrontar si quería reconciliar ambas visiones.

Será a partir de ese providencialismo agustiniano, muy primigenio y originario en la historia del cristianismo, que veremos una línea directa de influencia hacia el resto de la posturas o teorías providencialistas desarrolladas durante la edad media y la modernidad, constituyendo la base más sustancial para todo aquel modelo de la historia que mirara hacia el futuro; modelos que podemos ver reflejados en pensadores como Joaquín de Fiore, Burckhardt, Bossuet y Hegel (este último ya en los albores de la edad contemporánea). Todos ellos desarrollarán teorías apegadas, en mayor o menor medida, a ese modelo providencialista establecido por Agustín, y aunque ante la luz de un

---

<sup>111</sup> Esta es la visión de Heródoto, la cual ahondaremos más adelante.

<sup>112</sup> Cfr. Op. Cit. pág. 196.

análisis más rigurosos podemos encontrar sus matices y diferencias entre sí, en el fondo seguirán partiendo del supuesto de una *historia lineal*, unos más apegados al sentido escatológico del fin de los tiempos, otros, apoyados en la postura moderna de una tesis del progreso del hombre. En todos los casos, dichos autores demuestran ser herederos de esa historia introducida por el pensamiento agustiniano, aquella que rompió con el mundo clásico y su tiempo circular, para instaurar, en su lugar, una historia lineal... “*la línea del monoteísmo profético*”<sup>113</sup>. No será hasta bien entrado el siglo XVIII que veremos una nueva perspectiva de interpretación de ese monoteísmo providencialista.

Ahora bien, tal vez, en este punto de nuestra contextualización, el lector se pregunte ¿Por qué pararse en tiempos de Hegel, dejando atrás el análisis de una rica y vasta veta de historiadores y filósofos de la historia, desde los tiempos de Agustín hasta el periodo ilustrado? A esos lectores debemos responderles que en ese largo periodo de tiempo los teóricos de la historia seguían reproduciendo una interpretación muy similar o apegada al providencialismo primigenio del cristianismo, por lo que, a nuestro parecer, no se dieron cambios radicalmente sustanciales respecto a los supuestos teológicos de dicho modelo. Esos cambios sustanciales no habrían de darse hasta los tiempos Hegel (siglo XVIII y XIX), cuando se comienza a introducir una nueva línea de comprensión e interpretación del providencialismo agustiniano, apegados ya a los valores de una modernidad madura, esto es, de una modernidad a todas luces progresista.

Esa nueva línea de comprensión moderna, imbuida o aglutinada durante el siglo XVIII y XIX por el por el idealismo alemán, tendrán su máximo auge en la tesis de la superación hegeliana (*Aufhebung*), entendiendo el proceso histórico del hombre como un proceso de autorrealización de la razón, permeando con dicha visión histórica al resto de la filosofía occidental. Hablemos claro, en este punto, el idealismo alemán llegó a representar (o mejor dicho a introducir) la visión global de una historia absoluta cuyo último episodio (previo a la no-historia) era el pensamiento alemán. Esto introducía un nuevo factor de comprensión a la visión providencialista agustiniana: a la tesis de la secularización del pensamiento. Una secularización que fue tomada por verdad por el pensamiento alemán.

Bajo la tesis de una secularización que escindió el pensamiento medieval del pensamiento moderno, es que el la teoría de la historia de Hegel cobraba un sentido absoluto, pues negaba con ello la idea de una historia ideal-eterna propuesta originalmente por Agustín, aunque en el fondo siguiera basándose en una historia que mira hacia el futuro, éste no representaba más la promesa de una *Ciudad de Dios* donde el hombre es redimido y salvado. Por el contrario, el hegelianismo supone la autorrealización del espíritu occidental bajo una figura definitiva y finiquitoria, esto es: el pueblo alemán como perfección de la historia de la humanidad.

---

<sup>113</sup> Op. Cit. pág. 35

De acuerdo a Hans Blumenberg, aquella visión radical del idealismo alemán, cuyo máximo exponente es Hegel, la germanización del pensamiento filosófico y entre ellos la germanización de una teoría de la historia, sólo fue posible gracias al “instrumento argumentativo de la tesis de la secularización”<sup>114</sup> de la modernidad, de la cual Löwith es fiel adepto, reproduciendo esencialmente los mismos supuestos filosóficos de Hegel al momento de comprender la historia.

La crítica de Blumenberg radica precisamente en poner en tela de juicio aquello que él denomina “una falsa escisión entre el pensamiento medieval y la modernidad temprana”, un modelo de comprensión impuesto (según él, por el idealismo alemán). Para Blumenberg, el pensamiento medieval y la principales corrientes filosóficas de esa modernidad temprana, principalmente el cartesianismo, seguían teniendo un fuerte diálogo, siendo erróneo o aventurado sostener aquella tesis de la secularización de la providencia que subsistió por más de mil quinientos años. Era claro, como lo vimos en el apartado del verum-factum, que Descartes, Malebranche, Leibniz, Spinoza y el propio Vico seguían bebiendo directamente de esa tradición medieval y clásica, por lo que la „supuesta” secularización de la que parte Hegel (y por extensión Löwith), refiere más a un „instrumento argumentativo” que a una realidad claramente definida.

Ello no quita veracidad al análisis de este último al momento de analizar la evolución de las teorías de la historia en el periodo moderno; Blumenberg no se está negando el evidente impulso que el pensamiento moderno tuvo hacia una concepción del mundo al margen de la teología, ello resulta cierto desde ciertos puntos, a lo que refiere la crítica de Blumenberg, es a no simplificar la edad moderna bajo dicha tesis de la secularización, pues, en todo caso, resultaría más prudente reconocer que en la comprensión de toda teoría de la historia “no se pueden establecer afirmaciones a priori sobre si en la historia hay o no constantes substanciales”<sup>115</sup>.

Esa crítica tan severa por parte de Blumenberg al idealismo alemán introdujo consigo una hermenéutica de la historia que demandaba de forma implícita una revisión minuciosa y seria de la historia, llegando incluso a cuestionar la tesis del progreso moderno como el estandarte por antonomasia de esa „supuesta escisión de pensamientos”. Para éste, las pretensiones argumentativas de adjudicar dicha tesis como un rasgo exclusivo de la modernidad era algo apresurado, pues el progreso moderno velaba en el fondo las pretensiones de un „destino histórico”, el cual, de acuerdo con él, era un rasgo que ya estaba presente en el mundo antiguo antiguos<sup>116</sup>, y nosotros podríamos añadir, también estaba presente, en cierta manera, en el providencialismo agustiniano. La idea del progreso no emerge necesariamente de aquella

---

<sup>114</sup> Hans Blumenberg, *La legitimación de la edad moderna*, tr. Pedro Madrigal, Pre-textos, Valencia, 2008, pág. 36

<sup>115</sup> Op. Cit. pág. 37

<sup>116</sup> Op. Cit. pág. 38

„escisión“ de periodos, en realidad ya existían pequeños atisbos de una „historia progresista“ (guardando claro sus propios contextos) en tanto dichas teorías se basaban en la creencia de un destino de la humanidad.

Si bien pueden resultarnos un tanto graves las críticas de Blumenberg, no dejan de llamarnos la atención en la medida que ponen al descubierto ciertos prejuicios que siguen girando en torno al periodo moderno. Prejuicios que debemos ir depurando si acaso aspiramos a tener un panorama más objetivo de la historia de la filosofía, así como de la filosofía de la historia (sea cual sea el autor que estemos manejando). Pero es precisamente ese punto lo que nos lleva a plantear la siguiente pregunta: ¿Qué ocurre cuando nuestro objetivo es explicar a un autor desde las propias categorías de su pensamiento? ¿Podemos omitir los prejuicios que dicho autor, consciente o inconscientemente, maneja en su obra? Para nosotros, en esta tesis, aquellos prejuicios forman parte esencial del pensamiento filosófico de un autor, permeando, incluso definiendo, en muchos de los casos, el sentido mismo de sus obra, por esa razón hemos de retomar la obra de Vico, respetando su misma línea de pensamiento, aunque cómo hemos explicado en esta contextualización, existan vertientes y teorías de la historia diferentes a las que él expone en su *Scienza Nuova*, cobrando consciencia de que la única finalidad de este apartado fue introducir al lector a las diversas teorías y críticas existentes en torno al providencialismo cristiano.

Habiendo explicado lo anterior, podemos retomar los objetivos originales de este apartado, pasando a explicar, desde el propio Vico, su teoría integral de la historia, la cual pretende reconciliar las contradicciones más profundas entre la visión clásica de la historia con la visión lineal del pensamiento cristiano.

### **2.2.2.- La visión clásica: la historia como labor de ‘archivo’**

Todo conocimiento sobre la historia posee de forma inherente un “*objeto que trasciende las cosas*”<sup>117</sup>, un sentido que va más allá de los hechos concretos. Esto es, toda comprensión de la historia parte de un sentido o un significado que trasciende los eventos cronológicos del hombre y deposita su objeto (su significado) más allá de éstos. Por esa misma razón, cada generación tiene su historia y cada una le otorga un sentido a ésta.

Para el clasicismo, el sentido de la historia descansaba en un inagotable interés de investigación y de archivo por el pasado, esto es, buscar en el pasado las pautas que les permitiera comprender los hechos venideros. Esa comprensión se daba siempre bajo la premisa de que los acontecimientos que han ocurrido en el pasado “*se producirían de nuevo en el futuro en la*

---

<sup>117</sup> Karl Löwith, *El sentido de la historia: implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, tr. Justo Fernández Bujan, Aguilar, Madrid, 1968, pág. 15.

*misma o semejante forma*<sup>118</sup>, dejando al descubierto uno de los supuestos fundamentales para nuestra comprensión del mundo clásico: la idea de que el hombre se encuentra afectado en todo momento por su entorno, por la *physis*. Sólo en ella eran posibles las condiciones materiales para que el hombre produjera su historia, calcando el mismo modelo circular a su visión del tiempo. Si la *physis* era un mundo que moría y renacía eternamente, la historia del hombre tenía que seguir el mismo esquema cíclico de muerte y renacimiento de los acontecimientos históricos, un vaivén eterno donde hombres y naciones estaban hermanados por un mismo destino: el auge y la decadencia de su cultura.

De ahí la urgencia de los primeros historiadores porque los hechos del pasado fueran contados, no como un registro mudo de lo que vivieron las generaciones de antaño, sino principalmente como recordatorio de lo que el tiempo deparaba a las generaciones presentes si éstas osaban ignorar las lecciones de la historia. Su afán por narrar y compilar dichos sucesos tenía impreso ese sentido, que el pasado no fuera borrado de la memoria del hombre. Una historia que, como afirmaba Heródoto al comienzo de sus relatos, tenía por finalidad que *“lo realizado por los hombres no se desvanezca con el tiempo.”*<sup>119</sup>

Ahora bien, aunque la visión clásica de la historia buscaba en el pasado una comprensión de su futuro, como parte de su idea de una historia circular, este hecho nunca representó un intento por darle un significado último al mundo. Su principal admiración estaba puesta en ese logos que daba orden al cosmos y no en el movimiento del tiempo: *“Lo inmutable, visible en el orden fijo de los cuerpos celestes, tuvo un mayor interés y valor para ellos que cualquier cambio, por radical y progresivo que fuere”*<sup>120</sup>. El objeto de la historia clásica tampoco radicó en una teoría del hombre, ni en la articulación de una historia absoluta, y a pesar de que hay atisbos de un intento por desarrollar una teoría histórica, por ejemplo en Tucídides y Polibio, aun así no existía en ninguno de los dos *<<una tendencia a juzgar el curso de los acontecimientos históricos de una forma distinta a la del pasado>>*<sup>121</sup>.

La noción del tiempo que sostuvieron los clásicos se entendía entonces como una *historia narrativa* que no pretendía desarrollar una teoría unitaria del mundo, sino ejecutar un quehacer estrictamente compilatorio, *una labor de archivo sobre el pasado*. Ese era, por lo menos, el sentido original que los primeros griegos tuvieron del concepto *historien*, el de analizar y recopilar los hechos cronológicos del hombre para encontrar en ellos algo que pudiera hablarle al presente. De

---

<sup>118</sup> Op. Cit. pág. 18.

<sup>119</sup> Heródoto, *Historias I, Clío*, comp. Arturo Ramírez Trejo, Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, UNAM, México, 2008, pág. 1.

<sup>120</sup> Karl Löwith, *El sentido de la historia: implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, tr. Justo Fernández Bujan, Aguilar, Madrid, 1968, pág. 14.

<sup>121</sup> Karl Löwith, Op. Cit. pág. 18.

hecho, en este punto, la etimología de la palabra ilustra de forma transparente aquella visión. La palabra „archivo“, derivada de la raíz griega ἀρχή - arché (origen), hacía referencia a una disciplina que era capaz de dar cuenta de los orígenes del mundo antropológico, complementando así la visión presocrática del mundo físico. Por un lado la filosofía había intentado hallar el arché de la naturaleza a través de los modelos de Tales, Anaxímenes y Anaximandro (entre otros), pero había otra realidad no-física estrechamente ligada al hombre - la esfera de sus producciones políticas y sociales - que también necesitaba encontrar un arché que respondiera a las categorías propias de su saber. Aquellos fundamentos tenían que encontrarse sobre terreno sólido, no existiendo nada más sólido para el hombre clásico que los hechos del pasado.

### **2.2.3.- La visión cristiana y su sentido escatológico**

Claramente, al depositar todos sus esfuerzos en la comprensión del pasado, el sentido de la historia para el clasicismo era contrario al que hoy tenemos. Para nosotros, hombres modernos y herederos del pensamiento cristiano, ese significado mira en sentido opuesto, mira hacia el futuro; la esperanza de un porvenir redentor que finiquite todas aquellas contradicciones que padece nuestra sociedad contemporánea parte de la creencia de una historia perfeccionista, en la cual la civilización está sujeta a un progreso gradual en todos sus aspectos: moral, político, técnico y social. Esto nos permite comprender por qué para las sociedades cristianas el tiempo no puede suponer el retroceso de su civilización, en su transcurso podrán existir crisis y épocas de decadencia, pero éstas, en ningún sentido, se interpretarían como un regreso al pasado, sino, en todo caso, una especie de “reto y respuesta”<sup>122</sup> a través de las cuales se puede alcanzar la salvación de su mundo.

Debemos ser capaces de comprender que para la situación social que vivía el cristianismo, en tiempos Vico, la única certeza factible del tiempo era la de un porvenir prometedor y mejor al estado actual de las cosas, dislocando así el objeto original de la historia, el cual había pasado de una labor de archivo a la de un significado último del tiempo, *la de un eschatón que da significado final a la existencia del hombre y que se consume en forma de una redención de la civilización*. Para el creyente, ese sentido escatológico se cumple con el regreso de Jesucristo, pues sólo en su llegada la historia puede cobrar un significado unitario y absoluto; mientras que para el cristiano secular, el significado final se muestra como una liberación de su espíritu. Esa liberación llega a concretarse sobre el concepto de una República o Estado ideal que termine, de una vez y para siempre, con el sufrimiento que el mundo padece en su espera por la salvación. En ambos casos, la historia es vista por el hombre cristiano como *una continua experiencia del mal: “Los hombres aprenden mediante el sufrimiento, y aquellos a quienes el Señor ama son por El castigados”*<sup>123</sup>; lo

---

<sup>122</sup> Karl Löwith, Op. Cit. pág. 27.

<sup>123</sup> Ibídem.

anterior supone que mientras el hombre cristiano permanece en la espera de un Estado ideal (una Ciudad de Dios), o del retorno de un mesías salvador, éste vive una *historia de sufrimientos*, lo cual parte de la creencia de que el hombre debe purificarse a través de la experiencia del dolor si acaso quiere alcanzar la salvación.

Este es, de hecho, uno de los vínculos más fuertes entre Vico y el pensamiento cristiano. Al interpretar la historia como un proceso de purificación, el napolitano aplicaba el mismo esquema de redención al nivel de las naciones. Si los pueblos o estados pretendían levantarse de su propia barbarie (o *stato ferino*) tenían que demostrar la disposición de regenerarse, evitando con ello los castigos<sup>124</sup> que la providencia tiene preparados para aquellas naciones incapaces de regenerarse por sus propios medios. No obstante, más allá de este punto, el filósofo italiano parece alejarse de los dogmas cristianos de su época, demostrando una mayor cercanía con el pensamiento clásico.

Ciertamente Giambattista hacía gala de un ferviente catolicismo, y no en pocas ocasiones apeló a la autoridad de los textos judeo-cristianos para sostener sus argumentos, pero también es cierto que a lo largo de su *Scienza Nuova* su pensamiento se nos muestra esencialmente clásico antes que cristiano. Su búsqueda por las pautas y principios en los mitos antiguos que le permitieran hablar de una historia universal, fue un objetivo paralelo al afán de los clásicos por hallar en la *physis* lo inmutable del cosmos. De la misma forma, en su idea de un *corso y ricorso* de la historia podemos ver una calca casi inalterada de los conceptos de *auge y declive* manejados por Polibio; y al igual que éste, ambos veían en la historia una certeza de renacimiento de los pueblos, alejándose así de la esperanza cristiana de un mesías salvador. La historia de Vico no podía descansar en la espera de un redentor, pues por principio la historia no posee para él significados absolutos, ni se mueve sobre un tiempo era lineal como en el cristianismo. Al contrario, esa historia se estructuraba sobre una concepción cíclica del tiempo, demostrando con ello su innegable formación clásica.

No obstante, ¿cuál es entonces el sentido cristiano que plantea Vico en su teoría de la historia? Respondiendo a ello, podemos reconocer en su teoría dos rasgos estrechamente ligados al cristianismo: 1.- Su modelo de la historia *plantea un telos de la civilización*, en la medida que cumple con la agenda de una *historia ideal* (siguiendo en este punto a Platón); 2.- Como apunta Ferrater Mora, al hablar de una *historia eterna* diseñada por la Providencia, Vico sigue a San Agustín en la creencia de que el hombre vive impulsado por su deseo de no morir: “*el hombre, que*

---

<sup>124</sup> Para Vico esos castigos son tres: un gobierno despótico, un gobierno extranjero y un *stato ferino* (la barbarie). Sin embargo, hablaremos de ellos más adelante.



*parece necesitar tantas cosas -comer, beber, ser feliz, y quién sabe qué más - parece empeñarse sobre todo en una: en durar”.*<sup>125</sup>

El primer punto podemos constatarlo a través de su trabajo filológico, cuando en su *Scienza Nuova* Vico describe al mito como una trama que cuenta la vida cívica de los pueblos, en ese momento vemos que su teoría cobra un sentido lineal, estableciendo una evolución de las civilizaciones que inician como simples comunidades religiosas, temerosas a Dios, hasta llegar a conformarse como grandes Estados jurídicos. Es decir, pasan del contenido simbólico del mito fundacional, a lo abstracto y formal de las leyes. Esa linealidad no implica únicamente el movimiento de un estadio a otro, nos habla de una transición que supone un progreso (en términos civiles) el cual no es meramente fortuito, sino ideal, cumple con un propósito: el hombre debe transitar esas doce eras si acaso quiere renacer de su propia decadencia y conseguir así la salvación de su civilización. Una salvación que equivale a la resurrección. Para el napolitano, sólo los pueblos que han llegado a culminar su ciclo histórico de doce eras, se ganan el derecho ante la justicia eterna de la Providencia de resurgir como pueblo en un nuevo riorso de la historia<sup>126</sup>. Claramente ese riorso nunca representa en el esquema de Vico la repetición de los contenidos históricos, sólo de su estructura.

Por otro lado, respondiendo al segundo punto, en la historia de Vico podemos ver *una búsqueda incesante de la gloria humana* representada en su deseo por no morir (San Agustín) y su afán por trascender a través de los tiempos, intentando así evadir la muerte. Para Giambattista, la certeza de una muerte física y espiritual era un hecho irremediable, una certeza que igualmente se aplicaba a los pueblos, pues también éstos morían y desaparecían de la faz de la tierra. Sin embargo, el napolitano parece insinuarnos que el problema de la historia no está en la consciencia de la muerte, finalmente ello escapaba a las fuerzas del hombre y por lo tanto no existían motivos para considerarla un suceso trágico. La verdadera tragedia de los pueblos radica en su incapacidad para completar un ciclo histórico, viéndose bajo la tutela de una nación más evolucionada o, aún más grave, renunciando a ocupar un lugar en la historia universal en la cual participa todo el género humano. Renunciar a la historia era ceder ante el olvido y por lo tanto morir en el tiempo, una muerte que no tenía retorno puesto que se renunciaba a renacer en la historia.

Esa noción de una vida eterna que los pueblos pueden alcanzar a través de la gloria tiene en la obra de Vico un paralelismo con el pensamiento cristiano, el cual sostiene la creencia de que el hombre puede alcanzar la vida eterna entrando en comunión con Dios. De forma similar el

---

<sup>125</sup> Ferrater Mora, *Cuatro visiones de la historia universal: San Agustín, Vico, Voltaire, Hegel*, Alianza, Madrid, 1982, pp. 63-64.

<sup>126</sup> Cfr. George Uscatescu, *Juan Bautista Vico y el mundo histórico*, Instituto Luis Vives de filosofía, Madrid, 1956, pág. 189.

napolitano pensaba que *las naciones pueden vivir eternamente en la historia*, si éstas completaban en su respectivo curso, las doce eras de la historia. En ese sentido, Ferrater Mora afirmaba que la teoría de Vico “*es la historia de aquellos pueblos que se niegan a morir*”<sup>127</sup>.

#### **2.2.4.- La Providencia como fuerza rectora de la historia**

Partiendo de lo anterior, cabría preguntarnos: ¿en qué consiste la gloria de la historia? ¿no es acaso en el hecho de dejar huella en el tiempo? Quizás aquí Vico nos muestra su irremediable pertenencia al mundo moderno, pues tanto para él como para sus contemporáneos, la trama de la realidad podía resumirse en la lucha del hombre ya no contra Dios o las fuerzas de la naturaleza, sino contra él mismo, es decir: una lucha entre dos fuerzas de igual magnitud.

Para nosotros en esta tesis, el telos de la historia viquiana alcanza su clímax en una lucha entre las naciones históricamente más evolucionadas. Una lucha entre dos pueblos, naciones o civilizaciones con igual fuerza, las cuales se disputan el poder sobre el resto de los pueblos, un dominio justificado por la Providencia la cual se sirve de estas naciones para imponer orden en la historia. Ese hecho podemos verificarlo en los hechos concretos de la historia. Cuando dos civilizaciones de igual esplendor cultural han llegado a chocar en un determinado momento, el único diálogo posible entre estas dos fuerzas es la guerra.

Aquella lucha entre los pueblos más civilizados podía contemplarse también en los acontecimientos políticos de la Europa moderna. Las guerras entre las grandes potencias de aquella época - España e Inglaterra - las cuales se disputaban el dominio marítimo, ilustraba a la perfección su tesis de las doce eras divinas que culminaban en la era de Neptuno, es decir, demostraban que la cúspide de una civilización se alcanzaba a través de la navegación, llevando la guerra a los mares como símbolo de su poder y hegemonía sobre las naciones más atrasadas. Esas naciones que habían alcanzado sus últimas etapas de evolución histórica, representan, por así decirlo, la élite de pueblos que fungen como eje rector de la historia. Únicamente esas naciones detentaban el derecho, ante la providencia, de gobernar y dominar a otros pueblos menos civilizados (en el esquema de Vico). Pueblos que habían alcanzado la máxima gloria o apogeo de su cultura.

Así pues, el llamado Siglo de Oro español representó la época de gloria de una nación que alcanzó su máximo esplendor en los siglos XVI y XVII. No obstante, de la misma forma que ocurría en el mundo natural, todo lo que florecía en la historia también tenía que morir, por lo que después de la cúspide cultural tenía que venir su decadencia. Si la navegación le permitió a España

---

<sup>127</sup> Ferrater Mora, *Cuatro visiones de la historia universal: San Agustín, Vico, Voltaire, Hegel*, Alianza, Madrid, 1982, pág. 53.

dominar otros pueblos por todo el planeta, su hegemonía tenía que ser relevada por otra fuerza igualmente marítima. Ese relevo llegó a manos de los británicos en 1588, cuando derrotaron a la armada española, marcando así el declive de la hegemonía hispana. Ese es sólo un ejemplo verídico que ilustra las ideas de Vico en torno a una historia ideal diseñada por la Providencia, en la cual estas grandes naciones sirven como fuerza rectora de la civilización en algún punto de la historia: desde la antigua Fenicia, pasando por las guerras médicas entre Persia y Grecia, las guerras púnicas entre Cartago y Roma, hasta llegar a la modernidad, podemos reconocer un patrón en el que las grandes naciones entran en conflicto por el dominio de los mares y, en última instancia, por el dominio de tierras o pueblos lejanos. Ese poder se encuentra legitimado por un *Derecho Divino*<sup>128</sup> que se los permite.

Era en virtud de ese derecho divino que Aquiles respondía a Héctor de forma altiva pero legítima: *“entre débil y fuerte no hay igualdad de razón, pues nunca pactaron hombres con leones, ni ovejas y lobos fueron de parejo parecer”*<sup>129</sup>, de la misma forma la justicia divina procedía con los pueblos del cual se derivaba un derecho natural de las naciones y cuya lengua universal no era otra más que el ejercicio de la guerra, el cual hablaba por sí sólo, pues nunca en la historia se vio nación poderosa pactando con pueblos incivilizados, confirmando así que el devenir del hombre estaba fincado sobre una justicia eterna.

Podemos concluir este apartado confirmando aquella frase de Ferrater Mora en torno a la Providencia de Vico, en la cual veía una auténtica *“policía de la historia”*<sup>130</sup> que mantenía a raya a aquellos pueblos que osaban desbordar los límites de la civilización. Esa „fuerza policiaca” tenía constante injerencia en los asuntos del hombre, lo cual no obedecía a un mero capricho, sino a la garantía de la divinidad por salvar al género humano de su propia extinción, procurando para ello regenerar el estado original de sus facultades. A decir verdad, el hombre necesita de la constante intervención de la Providencia para guiarlo en su camino a la regeneración, pues sin ella la existencia del hombre quedaría reducida a un *“vivir encajonado, donde hay, a derecha y a izquierda, las riberas de una inexorable fatalidad”*<sup>131</sup>, esto es, sin importar la visión que los pueblos y naciones posean del tiempo histórico, la humanidad siempre se encontrará a merced de una existencia temporal que amenaza con „devorarlo” por completo, por extinguir sus legados y por borrar todo cuanto él construye en este mundo.

No obstante, como veremos en el siguiente apartado, aún ante esa fatal e inexorable temporalidad del ser humano, éste puede encontrar un espacio para la expresión de su libertad y,

---

<sup>128</sup> Cfr. Giambattista Vico, *Ciencia Nueva, Vol. I*, FCE, México, 1978, pág. 54.

<sup>129</sup> *Ibíd.*

<sup>130</sup> Ferrater Mora, *Cuatro visiones de la historia universal: San Agustín, Vico, Voltaire, Hegel*, Alianza, Madrid, 1982, pág. 50.

<sup>131</sup> Ferrater Mora, *Op. Cit.* pág. 51.

sobre todo, para hallar una esperanza de vida eterna, ese espacio es la historia. En ella, los pueblos actúan como obreros de la construcción, levantado el inmueble de la civilización de acuerdo a los planos del arquitecto, siendo en conjunto - hombre y Providencia - los autores de la trama histórica: uno ejecutándola, el otro diseñándola.

### 2.3.- El problema del movimiento y el libre albedrío

Hablar del libre albedrío nos conduce, necesariamente, a exponer ciertos aspectos del mundo antropológico concernientes a las condiciones que hacen posible la voluntad en el hombre, realizando un análisis de sus causas y sus motivos. De esta manera, antes de entender la libertad del hombre como un derecho que hoy damos por sentado, es menester comprender que dicho concepto es ante todo un problema de carácter moral y universal, más que político-social. A la par de eso, debemos preguntarnos ¿Vico plantea un problema moral en su teoría de la historia? Y si efectivamente lo hay ¿cuál es ese dilema moral? Para comprender mejor aquella problemática debemos abocarnos al problema de la voluntad y su relación con las facultades del hombre, lo cual nos lleva a plantearnos otras preguntas fundamentales para este apartado: *¿Qué hace posible el movimiento en el hombre? y ¿Qué mueve su voluntad?*

Lo anterior nos llevará a retomar el derrotero de una antropología viquiana que desarrollamos en el primer capítulo de esta tesis, especialmente en aquellos puntos donde Vico describe al hombre como un ser de doble naturaleza: como un ser corrupto por haber caído de la gracia divina; y a la vez como un ser creativo, capaz de religarse a lo divino a través de sus facultades.

#### 2.3.1.- La tesis del conato: los fundamentos del movimiento

Para Vico, la referencia de un hombre caído procede directamente de los textos bíblicos, de los cuales cita en diversas ocasiones la caída de Adán como simbolismo de una humanidad que ha perdido su estado de gracia con Dios. Aquella referencia nos permite comprender las causas del porqué el ser humano ha perdido de vista el rumbo de lo divino, pero también de lo histórico: la desobediencia de Adán hacia Dios corre paralelamente a la desobediencia de los pueblos ante el designio de una Providencia ordenadora, y ellos nos brinda una clave para entender el simbolismo del mito de Adán (que Vico interpreta literal), si Adán pudo desobedecer a Dios era porque gozaba de una libre elección, por lo que su rebeldía constituía la expresión más pura de su libertad, aunque el precio que tuvo que pagar por ello fue la expulsión del paraíso, o la caída de su estado inmortal e incorrupto.

El mito de la caída de Adán y su expulsión del paraíso simbolizan, ya en términos viquianos, el retroceso de un hombre civilizado al de un hombre cegado por la barbarie<sup>132</sup>, una corrupción que no sólo es moral, vista en una sociedad decadente, sino ante todo intelectual, pues sus facultades como la imaginación, la memoria y la razón también se ven perjudicadas. Esa degeneración

---

<sup>132</sup> Cfr. Mark Lilla, *G.B. Vico: The Making of an Anti-modern*, Harvard University Press, Massachusetts, 1994, p. 36.

intelectual tiene como el peor de los estadios la barbarie o el *stato ferino*, el cual mencionaba Vico en su *Scienza Nuova*. Ese estado de barbaridad era el medio más radical que la Providencia podía implementar en los pueblos.

Pero si el ejercicio de su libertad llevaba al hombre continuamente a la degeneración de sus facultades, era también gracias a ésta que podía desear su restitución a un estado original, adquiriendo en dicho proceso un aprendizaje de sus decisiones, equivocadas o no. En este último punto podemos contemplar claramente el papel que juega la Providencia en la teoría del italiano: *Dios como una fuerza pedagógica de la historia*. Una fuerza que se perfila como un plan maestro de “educación para la humanidad”<sup>133</sup>. La constante caída del hombre y su consecuente degeneración facultativa demostraba que el hombre era incapaz de levantarse por sus propios medios, éste necesitaba de una fuerza que lo auxiliara y lo guiara en su recomposición:

*Pero si el hombre no puede elevarse a Dios, incluso a través de las matemáticas, la única alternativa sigue siendo: Dios tiene que bajar al hombre. (...) Vico ha dibujado una imagen del hombre cuya caída trajo no sólo el pecado a su alma, sino también la corrupción de sus facultades. (...) esas facultades también están en necesidad de una ayuda divina.*<sup>134</sup>

La visión de una Providencia que actúa como *pedagoga del género humano* es una idea que Vico recibe indirectamente de su contexto moderno. Hay que decir „indirectamente” porque si bien los modernos ya no consideraban a Dios una fuerza latente en el desarrollo de la historia, mucho menos una guía que educaba sus facultades, sí habían retomado el antiguo debate escolástico sobre *las causas del movimiento en el alma humana*, denominada comúnmente como *la tesis del conatus*.

Esa tesis venía permeando la filosofía occidental desde la época clásica y tenía su fundamento en el concepto de la voluntad. Para el hombre clásico la voluntad era considerada un fin en sí misma, por lo que el individuo no realizaba cosas buenas pensando en la bondad como una meta, sino al contrario, algo era bueno porque en los hombres nacía la voluntad de hacer cosas buenas. Eso nos indica cuál era el origen del conato humano (aquello que lo movía), el espíritu volitivo del hombre es originado por algo inherente a él y no por algo externo que lo

---

<sup>133</sup> Para el filósofo británico, Peters Richard, hay un objetivo esencial que yace de fondo en la Teoría de la Historia Universal de Vico: “En el fondo de esta aspiración hállase una idea de la educación de la humanidad. Los hombres al comienzo (de la *Scienza Nuova*) son casi iguales a los animales (con excepción de los hebreos particularmente creados por Dios), necesitan ser educados como verdaderos hombres en un largo proceso.” Richard Peters, *La estructura de la historia universal en Juan Bautista Vico*, tr. J. Pérez Bances, Revista de Occidente, Madrid, 1930, pág. 171.

<sup>134</sup> “But if man cannot rise to God, even through mathematics, only alternative remains: God must come down to man. (...) Vico has drawn a picture of man whose fall brought not only sin to his soul but also corruption to his faculties (...) and those faculties are also in need of divine assistance.” Mark Lilla, *G.B. Vico: The Making of an Anti-modern*, Harvard University Press, Massachusetts, 1994, p. 36.

conmueve. Ese sentido es el que adoptarían los latinos y toda la edad media, quienes acuñaron propiamente el término *conatus*.

Siguiendo esa línea, para latinos y medievales el movimiento fue concebido como una *Qualitas Occulta* del alma, una fuerza que no podía describirse y que se encontraba en el interior del hombre, en sus apetitos, en sus deseos, en sus concupiscencias; el hombre no estaba determinado por un movimiento externo a él, ya sea que proviniera de la naturaleza o de una fuerza divina: *“El hombre tiene su propio conato, dejando de ser la marioneta ocasional de Dios”*<sup>135</sup>.

En ese sentido, al estar dentro del hombre el „*conatus*” se entendía como una fuerza metafísica y no como una entidad material. Esa postura la cobraría el hombre moderno a través de Malebranche, Hobbes y el propio Newton, quienes predicaban un conato en términos mecánicos o físicos. Ellos consideraron que en el alma existía una parte material que literalmente movía la voluntad humana, una fuerza que Hobbes denominó <<*endeavor*>> (*esfuerzo*), reduciendo el debate a una visión mecanicista del movimiento. El conato para el inglés era una fuerza que si bien no era del todo comprensible al hombre, existía como una fuerza física observable, ya que podíamos ver sus efectos en nuestros apetitos: *“el conato es resultado de los esfuerzos en conflicto de nuestros órganos sensoriales, en conjunto con el de los objetos exteriores. (...) una lucha de fuerzas”*.<sup>136</sup>

De esta manera, el debate en torno al problema del movimiento llegó a Vico profundamente dividido. Por un lado, aquellos que sostenían un conato metafísico cuyo origen era la voluntad del hombre (no su cuerpo); y por otro lado, la postura fiscalista de aquellos que predicaban un conato físico que se encontraba en el cuerpo, y el cual podía ser observado de forma indirecta. No obstante, a la par de estas posturas, existía una tercera que pretendía dar una respuesta a las contradicciones de aquellas, partiendo de la creencia de que el movimiento se originaba entre la “quietud” de lo inmutable y lo fugaz de lo múltiple: *“El conato es „fuerza de la verdad” (vis vera) propia de la voluntad humana (...) término medio entre la quietud (Dios) y el movimiento (los cuerpos físicos)”*<sup>137</sup>. Un conato divino que no estaba completamente en la materia, pero tampoco en el solipsismo del alma humana.

Siguiendo en este punto al investigador Mark Lilla, podemos notar que la tesis de un conato fundamentado en Dios fue una concepción todavía popular entre los pensadores de la modernidad

---

<sup>135</sup> *“Man has his own conatus, and is no longer God’s occasional marionette”*, Mark Lilla, Op. Cit. p.39.

<sup>136</sup> *“(...) according to Hobbes, conatus is simply the result of the conflicting endeavors of ours sensory organs and those of exterior objects. (...) a struggle of forces.”* *Ibidem*.

<sup>137</sup> José Manuel Sevilla Fernández, *Giambattista Vico: metafísica de la mente e historicismo antropológico: un estudio sobre la concepción viquiana del hombre, de su mundo y de su ciencia*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1988, pág. 193.

temprana. Uno de esos casos fue Malebranche, un sacerdote católico y asiduo seguidor del cartesianismo que intentaba solucionar el problema del movimiento reconciliando los principios matemáticos de la filosofía de Descartes con los dogmas teológicos propios de su formación sacerdotal. Para lograr dicho objetivo había retomado el debate de la relación *mente-cuerpo* y el problema de cómo llegaban a entrar en contacto, un debate que el cartesianismo no había podido explicar de forma convincente. Su propuesta fue más que determinante, él había encontrado en Dios un criterio de *vera-causa*<sup>138</sup> que permitía explicar un movimiento piramidal, uno que descendía del plano metafísico de lo divino, hasta llegar al plano material del hombre.

La propuesta del teólogo francés fue suponer que la mente y el cuerpo eran elementos separados, algo que Vico criticaría posteriormente por considerarlo un razonamiento erróneo, pues el cuerpo y la mente demostraban ser siempre una unidad indivisible. Si la mente y el cuerpo eran partes autónomas, y una podía mover a la otra, se debía al hecho de que tanto mente como cuerpo eran efectos de un conato universal: Dios. Se distinguía entonces dos tipos de causas: una *causa verdadera y absoluta* depositada en Dios, y una *causa ocasional o transitiva* depositada en los cuerpos.

Una sola causa y un solo movimiento: el conato divino, todos los demás conatos son efectos de él, meros instrumentos a través de los cuales se expresa su voluntad y en última instancia una forma indirecta que utiliza Dios para pensar en él mismo:

*Lo que parecen ser otras causas del movimiento son, de hecho, sólo causas ocasionales usadas por Dios para alcanzar sus fines. Por lo tanto, aun cuando el hombre tiene una idea de moverse y se mueve a causa de esa idea, Dios está indirectamente "pensando en él."*<sup>139</sup>

Malebranche terminaba de esta manera elaborando una visión bastante radical del problema, entendiendo el movimiento del hombre como una expresión indirecta del pensar divino, lo cual planteaba más interrogantes que respuestas para Vico y Leibniz, los cuales trataron, a través de sus propios modelos, de desmarcarse del determinismo absoluto de Malebranche, ¿dónde dejaba éste la libertad del hombre, si su conato era un simple reflejo de Dios?

Éste es el camino que cobra la crítica de Vico respecto al modelo determinista del francés, pues suponiendo que su teoría de la *causa ocasional* estuviera en lo cierto, aquello significaría que la voluntad del hombre no existe y que sólo copia los deseos de un pensar divino. Dios como único

---

<sup>138</sup> No confundir con la teoría de "*vera-causa*" descrita por Newton en su *Principia Mathematica*.

<sup>139</sup> "*What appear to be other causes of motion are, in fact, only occasional causes used by God to reach His ends. Thus, even when man has an idea to move and moves because of that idea, God is indirectly "thinking in him."*", Mark Lilla, *G.B. Vico: The Making of an Anti-modern*, Harvard University Press, Massachusetts, 1994, p. 38.



protagonista de la realidad. Tanto Vico como Leibniz vieron en dicha propuesta no sólo la negación del hombre como coautor del mundo, sino una serie de contradicciones bastante serias: si Dios es la causa última y verdadera de todo cuanto existe ¿cómo justificar entonces la existencia del pecado y la corrupción en el hombre?, siguiendo la lógica del Malebranche ¿no deberíamos entonces reconocer en Dios al único y verdadero responsable del mal en el mundo?

Leibniz intentó dar una solución a tales contradicciones proponiendo una visión alejada del esquema piramidal de Malebranche, el conato del hombre y de todos los demás cuerpos del mundo físico procedía de una multiplicidad de fuerzas que se encontraban en cada uno de esos objetos. Para explicar mejor cómo es que los conatos de los cuerpos físicos eran movidos por las entidades metafísicas Leibniz distinguiría dos tipos de causas: unas constituidas por sustancias puras e indivisibles y otras conformadas por sustancias o fuerzas físicas que pueden ser divisibles ante el análisis de la razón.

De esta forma, Leibniz explicaba que el movimiento de los cuerpos físicos encontraba su fundamento en las sustancias puras e indivisibles del mundo metafísico, en el cual también se encontraba Dios. Sin embargo, el alemán nunca pensó que estos mundos se encontraran organizados de forma piramidal, es decir, uno supeditado al otro, sino que trabajaban de forma armónica, co-existiendo uno con el otro a la manera de un “reloj sincronizado”, y donde cada conato (o mónada) tenía su lugar en el engranaje del universo:

*Leibniz pensó que habían dos mundos paralelos en el universo (...) Los mundos físicos y metafísicos ambos se han creado por él para asemejarse a dos relojes, separados pero marcando distancia en estricta armonía. Uno no existe sin el otro y ambos se derivan de Dios. (...) Leibniz quiso demostrar la posibilidad de un movimiento libre, y por lo tanto de la libertad humana como tal, sin negar el origen divino-metafísico de aquella libertad.<sup>140</sup>*

Si bien, Dios seguía siendo el origen y fundamento de dichos conatos (metafísicos y físicos), aunque éste no habla ni actuaba por ellos, como en Malebranche, permitiendo que la libertad del hombre ejerciera una mayor autonomía frente su mundo. Fue justamente el modelo de Leibniz el que inspiraría a Vico a dar su propia respuesta al problema del movimiento, desvinculándose también de la visión fiscalista de Hobbes y del determinismo absoluto de Malebranche, pero a su vez del propio Leibniz, a quien sigue en muchos aspectos menos en su concepto de mónadas (entendidas como fuerzas indeterminadas que mueven al mundo). La propuesta de Vico en torno al

---

<sup>140</sup> “Leibniz thought there are two parallel worlds in the universe (...) The physical and metaphysical worlds have both been created by him to resemble two clocks, separate but ticking away in strict harmony. Neither exists without the other, and both derive from God. (...) Leibniz wished to demonstrate the possibility of free motion, and therefore of human freedom as such, without denying the divine metaphysical source of that freedom”. Op. Cit. p. 40.

movimiento sería simple pero novedosa entre sus contemporáneos, poniendo sobre la mesa una distinción que apelaba al lenguaje y no al uso de conceptos oscuros que, al final de cuentas, nunca explicaron bien el problema de la mente y el cuerpo.

Para el napolitano, Hobbes, Malebranche y Leibniz habían caído en el error de entender la idea del *conato* como una especie de *Qualitas Occulta*<sup>141</sup> de los cuerpos, una fuerza ambigua y oscura que se encontraba al interior de la mente, en alguna parte del cuerpo o en Dios. Estas fuerzas habían sido representadas por una serie de ideas igualmente oscuras, para Hobbes el “*endeavor*”, para Malebranche una *vera-causa*, para Leibniz fueron las *mónadas*, ninguna había podido explicar convincentemente cómo los cuerpos físicos podían entrar en contacto con las ideas puras del plano metafísico. La respuesta de Vico a dicho problema fue simple: no existían tales fuerzas o cualidades ocultas, ni en los cuerpos, ni en la mente. Simplemente se trataba de un error de perspectiva.

Todo lo que se había propuesto hasta ese momento no era más que un cuerpo de ideas y conceptos - mera terminología - a través de la cual el hombre intentaba comprender el problema del movimiento. *Ese cuerpo de enunciados sólo conformaba la esencia de un mundo nominal, pero no real.* Es decir, el hombre no podía percibir los fenómenos reales del mundo, ni los podía diseccionar de forma real en su mente, al ver una flecha en el aire aquella no existía de forma real en los ojos de quien la observaba, tampoco podía detener el movimiento de su vuelo a voluntad. Lo único que hacía la razón del hombre era nombrar esos fenómenos en categorías, ideas o modelos que explicaban, racionalmente, los fenómenos físicos. Pero una cosa es explicarlos nominalmente y otra es crearlos materialmente en su cabeza, lo cual resulta imposible. Únicamente Dios podía pensar y ejecutar de forma real el contenido del mundo, en ese sentido la razón humana se limita a comprender nominalmente ese plano real y divino.

De ahí que el movimiento físico que el hombre percibe a través de sus sentidos sean magnitudes, categorías, líneas y superficies, los cuales pueden ser representados en una ecuación matemática. Todos esos valores resultaban divisibles ante la razón, un fenómeno físico que ha sido formalizado matemáticamente podía ser diseccionado y analizado en sus partes, algo que no se puede hacer con los cuerpos reales. Un rasgo que podemos notar en las ciencias es que los fenómenos del mundo se comportan de forma universal, por ejemplo, la caída de un cuerpo siempre se producirá a una misma velocidad bajo las mismas condiciones, ello constituye una ley, lo que cambia son los modelos, las escalas, las magnitudes y los valores con los que el hombre comprende aquel fenómeno. Para Vico, *lo que cambia es la nomenclatura con la que entendemos*

---

<sup>141</sup> Cfr. “*Conatus is not a qualitas occulta.*” Op. Cit. p. 41

al mundo<sup>142</sup>, pero no el mundo en sí mismo. Lo que anteriormente se llamó ápeiron, ahora podía llamarse mónadas, en la actualidad átomos, en un futuro probablemente cobren otro término. En ello radica su distinción entre lo real y lo nominal.

Con dicha propuesta, Vico rompe con la ambigüedad de los conceptos y teorías de sus antecesores, quienes habían creído que el plano físico y metafísico estaban unidos por *fuerzas indeterminadas*, sin reparar en el hecho de que estaban tratando de explicar dos mundos que, por principio, no comparten una misma naturaleza ontológica y que en realidad *nunca entraban en contacto*. Según sus propias palabras:

*El conato es simplemente una propiedad de objetos metafísicos que no entran en contacto con la realidad física. Tanto matemáticos como metafísicos anteriores (Vico menciona a Pitágoras, los Presocráticos, Aristóteles y Epicuro, como ejemplos) malinterpretaron esta relación entre la física y la metafísica porque no pudieron comprender el problema como una distinción en términos nominal/real.*<sup>143</sup>

El hecho de que Dios fuera fundamento y origen de ambos planos, no significaba que éstos estuvieran vinculados por alguna *Qualita Oculta* de la materia, sino que se encuentran separados ontológicamente y la única conexión que existe entre ellos es la razón humana, la cual puede contemplar las ideas puras del plano metafísico y comprender sus operaciones. La mente del hombre es capaz de ver lo inmutable y lo eterno dentro un universo múltiple y material, deduciendo que el movimiento de los cuerpos físicos, el cual es temporal, obedece a un movimiento que trasciende toda materialidad y temporalidad, un movimiento que lo impulsa todo en un solo acto y de forma eterna.

Pero comprender esa realidad no implicaba, por lo menos para Vico, la idea de que ambos planos se tocaban, era sólo una operación de la razón que distinguía lo real de lo nominal. Para el napolitano el simple acto de pensar en los conceptos puros de la metafísica era motor suficiente para mover en el espíritu humano todas sus facultades. Esto queda más claro si entendemos que

---

<sup>142</sup> Cfr. la treceava regla propuesta por Descartes en su texto *Reglas para la dirección del espíritu*. La distinción 'nominal/real' que plantea Vico, respecto al problema del movimiento, parece tener cierta influencia de dicha regla, aunque, claro está, el italiano la aboca al problema del *conato*. Véase: *"Pero buscamos o las cosas a partir de la palabra, o las causas a partir de los efectos (...). Decimos que se buscan las cosas a partir de las palabras, cuantas veces la dificultad radica a partir de la oscuridad del discurso"*. René Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, tr. Juan Manuel Navarro Cordón, Alianza, Madrid, 1984, pág. 137.

<sup>143</sup> *"Conatus is simply a property of metaphysical points that never come into contact with physical reality. Previous mathematicians and metaphysicians (Vico mentions Pythagoras, pre-Socratics, Aristotle and Epicurus, as examples) misunderstood this relation between the physical and metaphysical because they failed to see it as a nominal / real distinction"*. Mark Lilla, *G.B. Vico: The Making of an Anti-modern*, Harvard University Press, Massachusetts, 1994, p. 42.

la etimología del término *facultas* posee un sentido de actividad, es decir, el pensar en tanto *facere* es capaz de mover en el hombre las cinco operaciones que los escolásticos describían como *animae facultates*: sentidos, fantasía, memoria, ingenio e intelecto. Todas ellas se encuentran atravesadas por la idea de „actividad“, esfuerzo o voluntad, por lo que en Vico dichas facultades se entienden como *operatio de la razón*: “Operando es que el hombre hace las cosas”<sup>144</sup>.

La importancia de la propuesta viquiana llega a ser tal, que autores como Isaiah Berlin veían en esa distinción *nominal/real* la apertura de un nuevo método para comprender la realidad del hombre, la cual, hasta ese momento, sólo era estudiada sobre el método de las ciencias positivas. Pero era claro que una disciplina humanista como la historia no podía permanecer en el orden de las teorías, tenía que hablar de un contenido, tenía que aterrizar esas teorías sobre terreno concreto y demostrarlas en él. Por esa razón, Berlin vio en la teoría de la historia de Vico, la expresión de una auténtica *Scientia Operatrix*, pues proponía una ciencia que descansaba en la comprensión de lo general con lo particular, de lo eterno con lo temporal, lo necesario con lo contingente, lo ideal con lo real, un modelo que “*algunos llamarían <<dialéctica>>*”, logrando articular una teoría de la historia que unía el ámbito teórico con el práctico.

Berlin incluso llega a considerar la posibilidad de que dicho esquema sea un antecedente temprano del hegelianismo, aunque no lo asegura:

*Algunos llamarían „dialéctica“ a esa relación. Desconozco si ya Vico habría empezado a comprender este término (nominal/real) en un sentido hegeliano o posthegeliano (...). En cualquier caso, Vico es uno de los auténticos padres de la doctrina de la unidad de la teoría y la práctica, que será desarrollada más tarde por Hegel, por Marx, Nietzsche y Freud.*<sup>145</sup>

Podemos comprender que el problema para Vico no consistía en averiguar si el mundo físico y el metafísico entraban en contacto de alguna manera - el problema mente/cuerpo de Descartes - ese razonamiento era algo que consideraba erróneo. La esencia del problema estaba en comprender que ambos planos poseían una naturaleza distinta y que el hombre únicamente podía contemplar o, mejor dicho, representar el ámbito de Dios a través de las categorías dadas por su razón, en

---

<sup>144</sup> José Manuel Sevilla Fernández, *Giambattista Vico: metafísica de la mente e historicismo antropológico: un estudio sobre la concepción viquiana del hombre, de su mundo y de su ciencia*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1988, pág. 197.

<sup>145</sup> Isaiah Berlin, *Vico y Herder: dos estudios en la historia de las ideas*, tr. Carmen González del Tejo, Cátedra, Madrid, 2000, pp. 156-157.

este caso las matemáticas: “*lo que son entidades reales en Dios son sólo teorías matemáticas en nosotros, sin esperar jamás llevarlas a cabo en la realidad*”<sup>146</sup>.

Quizás en este punto emerja la pregunta: *¿Cómo dos planos que nunca se tocan pueden moverse el uno al otro?* Para el napolitano la respuesta era clara: el hombre siempre está pensando en dichas ideas metafísicas (lo eterno, lo inmutable, lo indivisible, etc.), siempre las tiene en mente, en su reflexión, en su voluntad, incluso en su moral, aunque muy a menudo termine confundiendo con valores contrarios: lo finito, lo múltiple, lo divisible. El hecho de que él pueda concebir categorías como lo finito y lo múltiple, demuestra que indirectamente piensa en categorías contrarias: lo infinito y lo universal, de la misma forma que al pensar en la idea del hijo indirectamente se piensa en la idea del padre, de esa misma manera el hombre nunca perdía de vista el plano de lo divino, a pesar de estar rodeado de mundanidad. Esa tendencia del hombre hacia lo elevado de la metafísica es suficiente motor para impulsar su cuerpo y su mente, algo que Vico denominó: “*las semillas eternas de justicia y de verdad*” plantadas por Dios en el hombre.

De esta manera terminó por desarrollar su propia tesis del conato, la cual no se reducía a una visión puramente material como en Hobbes, ni apelaba al absolutismo de un Dios que pensaba por el hombre (como en Malebranche), tampoco era un conjunto de fuerzas indeterminadas (mónadas), su idea de *un movimiento nominal* demostraba que al pensar en las categorías inmutables e indivisibles de la metafísica, *se podía motivar las facultades del hombre indirectamente*<sup>147</sup>, sin que ello significase que ambos planos se tocaban. Justo como indica Mark Lilla, la tesis de un conato nominal tendría serias repercusiones al nivel de la política y de la historia, pues de la misma forma que el hombre no perdía de vista el plano de lo divino, los pueblos y las naciones tampoco perdían de vista la idea de una Providencia que los guiara en su correcto desarrollo civil, siendo así el *conato de su historia*.

### **2.3.2.- La ‘caída’ como expresión de la libertad**

Retomando parte de la crítica viquiana al determinismo divino de Malebranche, había un tema pendiente que debía ser explicado por el modelo nominal de Vico: el tema del mal. Si para Malebranche Dios resultaba ser causa única y verdadera de todo movimiento en el mundo, entonces había que reconocer que él, en esa misma medida, era responsable de la corrupción de las facultades del hombre y, de paso, también del pecado, el cual era una de sus tantas consecuencias.

---

<sup>146</sup> “*What are real entities in God are only mathematical theories in us, and we can never hope to make them real*”. Mark Lilla, *G.B. Vico: The Making of an Anti-modern*, Harvard University Press, Massachusetts, 1994, p.43.

<sup>147</sup> Op. Cit. p.44.

La respuesta de Vico al problema del pecado apelaría, como lo comentábamos más arriba, directamente al mito de Adán, un mito lleno de simbolismos que más allá de recalcar la rebeldía del género humano hacia su creador, ponía al descubierto una de las cualidades más nobles del hombre, según la visión viquiana: la virtud de la religión. Esa virtud no debe entenderse en Vico de forma ideológica o dogmática, finalmente él no está hablando de iglesias, sino de la capacidad del hombre por contemplar lo divino ahí donde hay mundanidad, esa contemplación de lo que es superior a él le impulsa constantemente a re-ligarse con dicho plano, regenerando en ese proceso el estado original de sus facultades. Sólo en ese ascender sus sentidos, su imaginación, su memoria, ingenio e intelecto podían encontrar plenitud, aunque muy a menudo ello conlleva un precio y ese es la caída, el constante tropiezo del espíritu humano en su intento por alcanzar la regeneración.

El énfasis que hace Vico en esta idea de un hombre que lucha contra su propia corrupción, nos habla de una libertad concebida como un medio, en lugar de un fin que debe alcanzar el hombre. Es decir, para el napolitano, la libertad no es un estadio final como lo es para el cristiano y su visión de la historia, en donde la Ciudad de Dios simboliza la culminación del pecado y la purificación del alma en términos definitivos; por el contrario, para el napolitano la única manera que el hombre demuestra ser un ente libre es precisamente a través de esa rebeldía y su consecuente caída, en el error y la corrección de sus actos el espíritu humano se expresaba auténticamente libre.

Si aquella afirmación de Vico de que Dios ha plantado en el hombre “*semillas eternas de justicia y de verdad*”<sup>148</sup> resulta cierta, hemos de deducir que dichas semillas no emergen como una solución al problema de la corrupción humana, es decir, no impide al hombre *seguir cayendo* en su intento por alcanzar el plano de lo divino, en su lugar nos indica que estas semillas permanecen latentes en el hombre, incluso cuando éste se encuentra en „pecado”. Incluso ahí, engañado por sus sentidos, rodeado de falsos juicios, en lo ilusorio y errado de sus actos, el auxilio providencial se expresa ante su razón como guía que marca el camino a seguir, si acaso tiene la voluntad de levantarse. En cualquier caso, la libertad es el medio por el cual el hombre se levanta hacia Dios y no un fin que se alcanza a través de la llegada de un salvador.

En este sentido, la idea de libertad viquiana sostiene la idea de que los hombres y las naciones deben permanecer en continua confrontación, ya sea contra los vicios de su espíritu o contra la barbarie de su propia civilización, la voluntad de regenerarse es la pauta en su ascenso a lo divino. Su *Scienza Nuova* nos marca el mismo sentido, en ella Vico nos narra la historia de un género humano cuya libertad exige constancia, una historia que demanda sacrificio por parte de los pueblos en su constante lucha por conservar su civilización.

---

<sup>148</sup> Cfr. Op. Cit. pág. 51.

Queda claro entonces que para el napolitano la corrupción y la caída son *producto del ejercicio de la libertad*, que el libre albedrío es precisamente eso, la oportunidad de poder elegir incluso cuando la elección sea errada o equivocada, no importa lo profunda haya sido la caída del hombre o qué graves sean sus crisis históricas, la teoría de Vico - como afirmaba Ferrater Mora - nos ofrece una historia "*magnánima y tranquilizadora*"<sup>149</sup>, donde a pesar del error se augura el auxilio de una Providencia, la cual no realiza el trabajo por sí sola, sino en conjunto con aquellos hombres y naciones que tienen la alegría de llevarlo a cabo: "*Dios atrae no sólo al hombre dispuesto, sino también al que está gustosamente dispuesto y lo atrae a través de la alegría*"<sup>150</sup>.

Atendiendo al análisis de Lilla, este ejercicio de la libertad humana, imperfecta y opacada por el constante fallo de sus decisiones, conlleva a reconocer cierta pedagogía en el pensamiento de Vico, específicamente el de un método bien definido por el italiano. Si en el mito de Adán, éste había caído en pecado, arrastraba tras de sí un proceso degenerativo del hombre, el cual tenía que ser descrito y corregido. Es decir, su caída tuvo que seguir *un orden de degradación* y en el entendimiento de ese orden es que el hombre puede hallar el método para levantarse de nueva cuenta hacia el plano divino. La libertad en Vico implica un severo método de educación moral e intelectual por parte del individuo.

Si como vimos en el primer capítulo de esta tesis, Vico vio en el mito tres pautas universales: religión, leyes y lenguas, que servían de medio para conservar la cultura de un pueblo, paralelamente al nivel del individuo, Vico proponía el cultivo de tres facultades fundamentales: habla, espíritu y razón. Ese camino debía implementarse meticulosamente atendiendo el orden degenerativo del hombre. Si Adán había perdido su habla con Dios debido a su desobediencia, había corrompido su espíritu con la vergüenza de su desnudez y finalmente había perdido su razón divina al ser expulsado del paraíso, en ese mismo orden tenía que levantarse hacia Dios.

No es de extrañarse entonces que dicho modelo pedagógico inicie, según Vico, en las edades más tempranas del hombre, argumentando que la primera facultad que debe educarse en los niños es la facultad del lenguaje<sup>151</sup>. Por su facilidad de memoria el niño siempre hace gala de una gran capacidad para los idiomas, las lenguas y la retórica, un rasgo por el cual - según Vico-

---

<sup>149</sup> José Sevilla, *Cuadernos sobre Vico, Vol. II, Capítulo III: Estudios bibliográficos y comunicaciones; Consolación mediante la historia*, Centro de Investigaciones sobre Vico, Sevilla, 1992, pág. 210.

<sup>150</sup> "God draws not only a willing man but one gladly willing, and He draws him through joy." Mark Lilla, G.B. Vico: *The Making of an Anti-modern*, Harvard University Press, Massachusetts, 1994, p. 44.

<sup>151</sup> Mark Lilla, Op. Cit. p. 46.

se formaban los jóvenes más elocuentes<sup>152</sup> en comparación con aquellos infantes cuya formación lingüística no fue debidamente cultivada.

Sólo cuando la facultad del lenguaje se encuentra correctamente desarrollada el hombre puede comenzar a educar su espíritu mediante el ejercicio de la fantasía y la imaginación, dos cualidades que Vico asociaba a la etapa juvenil, pues en ella los hombres jóvenes demostraban tener una capacidad para re-concebir su mundo sobre nuevas categorías y rompiendo siempre los esquemas establecidos. Esa capacidad de la imaginación por crear nuevas concepciones de la realidad llevó al filósofo italiano a considerarla una parte esencial del saber matemático, una disciplina que demandaba un constante esfuerzo creativo para llevar a cabo sus operaciones y abstracciones. Para Vico, la demostración de cualquier tipo de inferencia lógica, el desarrollo de ecuaciones o la creación de modelos formales demandaba de una fuerte carga imaginativa por parte del sujeto, el hecho de concebir toda una realidad matemática abstraída del contenido del mundo físico era una proeza que tenía que echar mano de todo el poder fantasioso del hombre.

De esta manera, Vico apuntalaba la formación lingüística basada en la elocuencia con una formación matemática que echaba mano de la imaginación y la fantasía. Ello tenía un propósito y un método bien establecido, sin elocuencia y sin imaginación el hombre no podía aspirar a regenerar la más compleja de sus facultades: la razón; ella era la última de las facultades en haber caído y por lo tanto la última en regenerarse de acuerdo al modelo viquiano. También, por ser última en orden de restitución, la educación de la razón siempre se daba ya entrada la edad madura. Es sólo en la madurez cuando el hombre se halla mejor preparado para entender los complejos problemas de la metafísica, un ámbito en el cual - según Vico - la razón podía alcanzar toda su plenitud. En ese sentido, la metafísica ponía frente al hombre y su razón, la contemplación y el entendimiento de todo aquello que los trasciende, lo eterno, lo inmutable, lo indivisible y lo divino. Por la complejidad de aquellas ideas su estudio tenía que valerse de toda la capacidad racional del ser humano, una razón que fuera elocuente en lo contemplativo e imaginativa al momento de entender el plano de lo divino.

Esta triada de facultades: habla, espíritu y razón, representan una formación unitaria, indivisible y por ende inasequible por partes, por esa razón, Vico veía necesario respetar el método de una pedagogía regenerativa, de no hacerlo, de educar las facultades por partes daba por resultado la formación de individuos eruditos cuya visión de la realidad yacía incompleta, una erudición infértil y un saber cojo en la medida que carecía del dominio de sus otras virtudes.

---

<sup>152</sup> La relación entre juventud y educación se ve atravesada por el concepto del trabajo en Vico, y aunque reconoce el papel del talento natural y la técnica, la mayor virtud la da el trabajo: *“La elocuencia, esa facultad de hablar de cualquier cosa se consigue por naturaleza, por arte y por ejercicio. La naturaleza nos impulsa, el arte nos dirige y el ejercicio nos lleva a la perfección.”* Giambattista Vico, *Elementos de retórica: el sistema de los estudios de nuestro tiempo y Principios de oratoria*, Trotta, Madrid, 2005, pág. 117.



Esa erudición iba en contra de la idea de un libre albedrío, pues representaba las carencias formativas de un hombre sin opciones que caía constantemente en la repetición de lo que su memoria dictaba, anclando así su imaginación y erradicando en él todo sentido de elocuencia creativa. Para el napolitano, la memoria no liberaba al hombre, esa libertad sólo se podía esperar del esfuerzo y la voluntad de aquellos que reconocían su propia corrupción, un método que - afirma Lilla - se encontraba estrechamente ligado al sentido pedagógico de la grecia clásica, la cual partía del hecho de reconocer la corrupción del alma humana.

De acuerdo entonces con el modelo pedagógico de Vico, la misma pedagogía podía aplicarse a los pueblos como una pedagogía de la historia, en la cual únicamente los pueblos esforzados podían regenerarse guiados por la Providencia, la cual indicaba el camino de dicha regeneración, sea a través una *sabiduría popular* (observable en el mito) o a través de los remedios que ya comentábamos más arriba, el objetivo de Dios en la historia humana era el de corregir su rumbo histórico, evitando con ello que el hombre desbordase los límites de su propia civilización. En cualquier caso Vico justificó ese providencialismo, debido a que hombres como naciones demostraban vivir la historia de forma irracional. Ese rasgo de la teoría viquiana representaba para algunos autores, como Edmund E. Jacobitti, una historia que se origina en la idea de una *sociedad prerracional*<sup>153</sup>, cuya dialéctica narra la lucha de las naciones contra ellas mismas y contra su propia barbarie. El hombre antes de hacer gala de su razón hacía gala de su propia irracionalidad y en su intento por regenerarse hallaba siempre una serie de contradicciones que funcionaban como el motor de su historia.

De lo anterior, podemos afirmar entonces, cerrando de este segundo apartado, que para el filósofo italiano había una premisa indiscutible en la evolución moral de la historia, que la salvación, moral o civilizatoria del hombre, sólo se hace posible cuando los pueblos dominan sus tendencias irracionales y luchan para oponerse a esa corrupción. La civilización misma parece estar fundada en ese principio, desde aquellos primeros impíos que abandonaron su estado errante, hasta la decadencia de las civilizaciones más avanzadas, el hombre parece estar atravesado por una lucha contra él mismo y sus fuerzas más destructivas, una confrontación de la cual, irremediamente, nace la cultura.

---

<sup>153</sup> Cfr. Giorgio Tagliacozzo, *Vico y Marx: afinidades y contrastes; Del sentido común de Vico a la hegemonía de Gramsci*, tr. Sadie Ordiales de la Garza, Fondo de Cultura Económica, México, 1990, pág. 350.

## Conclusiones

### La filosofía de la historia como una revaloración de lo social

Si bien es cierto que la „Ciencia Nueva“ de Vico no tuvo en su tiempo el reconocimiento que él esperaba, en tanto la historia no se consolidó como una ciencia reconocida por sus contemporáneos, sí introdujo en el pensamiento moderno una revaloración del saber histórico, menospreciado por el cartesianismo. Ese saber práctico otorgado por la historia se basaba en el estudio de los elementos sociales del hombre, antes que en las categorías abstractas y formales de la Física. No por nada, Horkheimer se referiría a él como *“el primer verdadero filósofo de la historia de la edad moderna”*<sup>154</sup>, quien rescató el aspecto social del hombre frente a las incipientes teorías físicas de su tiempo. Como vimos en la primera parte de esta tesis, esa antropología viquiana nunca dejó de remarcar el rol que jugaban los principios civiles al momento de explicar una naturaleza común entre las naciones, aspectos que él había rescatado directamente del pensamiento mítico y sin los cuales no podía concebir dicha antropología. La visión de una humanidad plena de sentidos no podía entenderse entonces al margen de un contenido biográfico de los pueblos, por lo que antes de apelar a cualquier tipo de teoría científica o física, se tenía que apelar a ese contenido social, el cual daba un significado integral a la historia del ser humano.

Con ello, el italiano parecía dar vigencia a la visión aristotélica de un hombre como „animal político“, demostrando que dicha interpretación no sólo era cierta, sino irrenunciable. Una teoría del hombre no podía construirse, bajo ninguna circunstancia, en la renuncia de su naturaleza política y social, por lo que los enunciados formulados por parte de una teoría antropológica tenían que incluir, necesariamente, dichos aspectos. Una forma de hacer filosofía que no en pocas ocasiones fue menospreciada por los filósofos de su tiempo, los cuales influenciados por el cartesianismo pensaban que *“sólo las matemáticas había logrado un conocimiento cierto y evidente”*<sup>155</sup>.

A lo largo de nuestro primer capítulo hemos intentado demostrar cómo esa interpretación social nos hablaba de una forma más significativa acerca de la multiplicidad de la vida humana; esto es, nos explicaba el impacto que tenía una diversidad de lenguas, costumbres, instituciones y mitos en la conformación de una vida civilizada, demostrando al unísono que la cultura, a pesar de presentarse de múltiples aristas, refleja en el fondo la idea un hombre hermanado por las mismas afecciones y vicisitudes que el tiempo nos impone a todos por igual. Nos ofrecía la idea de una humanidad que iba más allá de la espacialidad y la temporalidad, en la cual había una „naturaleza común“ que debíamos atender en la medida que somos seres históricos.

---

<sup>154</sup> Giorgio Tagliacozzo; Michael Mooney; Donald Philip, comp., *Vico y el pensamiento contemporáneo*, tr. María Aurora Díaz-Canedo y Stella Mastrangelo, FCE, México, 1987, pág. 244.

<sup>155</sup> Gemma Muñoz; Alonso López, et al., *Cuadernos sobre Vico Vol. II, Capítulo I: estudios viquianos; La crítica de Vico a Descartes*, Centro de Investigaciones sobre Vico, Sevilla, 1992, pág. 53.

Ese análisis civil de los pueblos había demostrado a sus contemporáneos modernos los alcances de una perspectiva diferente del mundo, ofreciendo un nuevo campo de reflexión filosófica que rompía con la interpretación científica imperante. Ese nuevo campo era la historia misma. Una nueva disciplina ofrecida como „ciencia de lo humano“. Para él, el objetivo de esa nueva ciencia no era explicar el mundo antropológico, sólo a través de una mirada teórica, sino transformarlo por medio de un saber práctico y un análisis social del hombre, *pues el ser humano es contenido antes que teoría*.

### **Una historia con intenciones: el sujeto como ente creativo**

En el primer apartado de esta investigación hemos querido ilustrar cómo ese espíritu ecléctico de Giambattista nos invita a ver en la filosofía de la historia un saber creativo, al mismo tiempo que propositivo. Una invitación a considerarla *una disciplina que puede brindar soluciones a los problemas más concretos del hombre*, sin quedarse estancada en la reflexión teórica. Al final de cuentas lo filosófico es también una producción humana y por lo tanto no debe existir razón alguna para que ella se limite a criticar, analizar y teorizar dichos problemas al margen de su propio sentido humano. La invitación implícita que Vico nos hace desde su pensamiento - y a consideración nuestra, una de las más nobles para el desarrollo de la filosofía - es *“persuadirnos de que ya es tiempo de que algunos filósofos vuelvan del análisis a la síntesis”*.<sup>156</sup>

Si la invitación del napolitano era hacer síntesis del mundo, entonces podemos deducir que su idea de historia no debía ser entendida de forma pasiva, en la cual el sujeto llevase a cabo una mera „labor de archivo“, por el contrario, ésta debía entenderse como una *historia activa y con intenciones*. Una historia donde el sujeto tiene un rol claramente decisivo en la construcción de un horizonte de comprensión.

Ejemplo de lo anterior nos lo da la historia misma. En última instancia, las grandes figuras de la historia que viven en la memoria del hombre viven gracias al interés de los que constantemente narran sus hazañas. Son las generaciones presentes las que tienen el poder de borrar de la memoria o revivir del olvido a los hombres del pasado, plasmando en dicho proceso su propia interpretación del mundo y otorgándole un sentido actual a dicho pasado.

Esa idea de un sujeto creativo fue aún más evidente cuando abordamos el tema del mito, del cual decía era una „sabiduría vulgar“ ligada al sentido común de las naciones. Consecuentemente el mito sería el reflejo de una idiosincrasia que elige qué elementos narrar y cuáles omitir, qué héroes citar y cuales olvidar, así como la forma de articular dicha narrativa. Esa perspectiva del mito dada por Vico, nos permitió comprender que aquello que el pensamiento mitológico comparte

---

<sup>156</sup> Giorgio Tagliacozzo; Michael Mooney; Donald Philip, comp., *Vico y el pensamiento contemporáneo*, tr. María Aurora Díaz-Canedo y Stella Mastrangelo, FCE, México, 1987, pág. 24.

con el quehacer histórico es la importancia que tiene el sujeto como fuerza creadora y volitiva, un sujeto que cuenta, añade, omite e incluso tergiversa los hechos, integrando en una nueva visión de las cosas elementos fabulosos de su imaginación. Un derecho al que todo pueblo puede apelar en su afán por explicar el origen de su civilización.

Siguiendo esa línea, Vico podría entonces preguntarnos: *“¿Qué diferencia hay entre la creación del mito y el estudio de la historia, cuando ambos parten de la idea de un sujeto creativo?”* Y nosotros podríamos responderle: *“Esencialmente ninguna, ambas tareas encuentran su motor en la facultad imaginativa del hombre. El pensamiento mítico pretende reproducir una y otra vez el momento fundacional del mundo (a través de simbolismos), mientras que la historia pretende comunicar lo que hay de humano en los hechos del pasado, reinterpretando su contenido a valores del presente. En ambos casos, existe una fuerza creativa y claramente intencionada que da significado a los hechos, sea que dé por resultado un mito o un texto histórico”.*

En muchas ocasiones la labor del historiador puede verse afectada por esa carga subjetiva que influye en su interpretación de los hechos, entrando en concordancia con su propia visión de las cosas. Si algo podemos aprender en esta tesis sobre el pensamiento de Vico es que entre el mito y la historia hay una delgada línea muy fácil de cruzar, que el estudio de lo mitológico y lo histórico echan mano de la imaginación y la fantasía, que cuando leemos un texto histórico quizás lo que estamos viendo es un reflejo de las intenciones de su autor.

Reconocer esa condición del historiador no debe ser motivo de preocupación para los académicos, pues aunque sus pretensiones sean desarrollar una historia como disciplina metódicamente objetiva, deben estar conscientes de que el investigador nunca deja de ser un sujeto insertado en una época determinada, con una serie de valores bien definidos, y que por lo tanto le resulta imposible abstraerse por completo de su propio horizonte cultural, sobre todo, de su horizonte humano.

No obstante, a pesar de esa pluralidad de contextos, Vico nunca quitó el dedo del renglón en torno a la idea una „naturaleza común de las naciones” y, por extensión, una naturaleza común entre los hombres. Su trabajo nos permitió comprender que ese común denominador del género humano está representado por la experiencia del dolor, el gozo, lo trágico y lo glorioso, entre otras experiencias; ante ese hecho no importa la distancia del tiempo, el hombre siempre se encontrará hermanado por esos significados, los cuales llegan hasta nosotros a través del mito o la narrativa histórica. Aquella sería la labor de un filósofo de la historia y de un historiador, comunicar lo que hay de universal dentro de la multiplicidad de los hechos, sin caer en la tentación de una historia positiva.

En este punto de nuestras conclusiones, llegamos a comprender por qué el saber científico no podía competir con la historia en ese aspecto. Por principio, los enunciados de las ciencias

modernas constituyen afirmaciones sin contenido, expresados sobre un lenguaje matemático, por lo tanto era de esperarse que los significados derivados de dichos enunciados fueran rígidos y absolutos. Esos resultados conforman leyes físicas que no pueden ser interpretadas, ni cuestionadas, por el contrario, ante esos significados científicos el hombre sólo puede asentar y proceder.

Esa rigurosidad de las ciencias fue una crítica que constantemente pudimos observar en nuestro acercamiento al pensamiento de Vico. Un pensamiento que implícitamente se cuestionaba los peligros de una ciencia que ha renunciado a su contenido humano, y las consecuencias que ello acarrearía para el hombre y su sociedad.

### **El *verum-factum*: una ciencia moderna fundamentada en lo divino**

La tesis del *verum ipsum factum* de Vico tenía por esencia el supuesto de que todo tipo de conocimiento científico tenía que cumplir con la equivalencia de *obrar-conocer*, es decir, que sólo aquel que obra conoce lo que produce. De esa equivalencia podemos comprender por qué incluso las ciencias modernas tenían y siguen teniendo la exigencia de fundamentar su conocimiento a través de dicho principio. No bastaba la teoría si ésta queda flotando en el campo de las ideas puras, en última instancia, las ciencias modernas deben explicar cómo es que ellas conocen el mundo, qué categorías usan para teorizar, cómo funcionan dichas categorías, en otras palabras, tiene que haber una ciencia de la ciencia. Y ello es lo que Vico nos explica precisamente a través de su *verum-factum*, el cual parece hacer cierto eco de la noción aristotélica de la técnica: científico no es el que conoce las cosas (el fenómeno), sino el que conoce su conocimiento (valga la redundancia) a través de sus causas primeras. Obrar es conocer y a las ciencias modernas les faltaba ese último paso: *dar cuenta del cómo conocen, del cómo operan*.

Como vimos en dicho apartado, la crítica más dura del napolitano era que los teóricos de su tiempo cometieron un error fundamental al confundir el obrar de la física con el obrar matemático, cuando en realidad representaban dos actividades distintas: la física interpretaba mecánicamente el mundo, las matemáticas lo hacían de manera formal y abstracta. Una fundamentaba a la otra, por lo que el título de ciencia „auténtica“ le competía sólo a una de ellas: a las matemáticas. Sin ellas la física hubiera sido una “*disciplina extracientífica*”<sup>157</sup> articulando sus teorías mediante “*un tanteo referencial*”<sup>158</sup>.

Es ese punto el que nos llevó afirmar que el pensamiento de Vico no representaba realmente una oposición al cartesianismo, sino en todo caso de la radicalización de dicho pensamiento, finalmente ambos autores tenían una fuerte estima por las matemáticas, aunque

---

<sup>157</sup> Gemma Muñoz; Alonso López, et al., *Cuadernos sobre Vico Vol. II, Capítulo I: Estudios viquianos; La crítica de Vico a Descartes*, Centro de Investigaciones sobre Vico, Sevilla, 1992, pág. 57.

<sup>158</sup> *Ibidem*.

para el napolitano, la historia, la jurisprudencia y demás disciplinas sociales también gozaban de un estatus importante junto con el saber matemático.

No obstante, si las matemáticas eran realmente un saber científico éstas tenían que sujetarse también al criterio del *verum-factum*, es decir, tenían que ser vinculadas a un aspecto práctico, no sólo teórico... ¿pero cuál? podríamos preguntarnos. Ese sentido práctico, como vimos en el desarrollo, se encontraba en la esencia misma de las matemáticas, las cuales representaban el lado más creativo del hombre. Vico fue claro en ese aspecto: las matemáticas eran el saber más perfecto del hombre, no comparable con una ciencia divina, pero sí el obrar más perfectible de todos. Esto quiere decir que en la medida en que el sujeto fuera adentrándose en el quehacer matemático, en esa misma medida el individuo iría formándose como ser humano, pues en el fondo, las matemáticas eran "*imaginación y fantasía*"<sup>159</sup>. La compleja tarea de crear una visión lógica, aritmética o ecuacional del mundo nos hablaba de una labor ejecutora por demás sublime. En ese sentido las matemáticas no eran sólo reflexión lógica, sino un acto de creación puro, un obrar genuino.

Se cumplía así el criterio que estipulaba el *verum-factum*: el matemático obraba y conocía su ciencia en un mismo acto, por lo que éstas podían considerarse una ciencia en estricto sentido. Por otro lado, también nos hablaba de la compleja educación que supone una formación matemática, esto de acuerdo con el método pedagógico que proponía Vico, cuando nos hablaba de una Providencia que ayuda al hombre a regenerar sus facultades: primero se regenera el habla, luego el espíritu y finalmente se educa a la razón. Por ende, el obrar de las matemáticas no podía ser fruto de una razón apática e infértil, en todo caso demostraba que el buen matemático era un individuo cuya educación había sido nutrida en diversas aristas: lingüística, humanista y finalmente científica.

De nueva cuenta la historia nos permite dar fe de las afirmaciones de Vico. Muchos grandes matemáticos del renacimiento y de la modernidad, como Cardano, Galileo, Newton, Leibniz, Pascal y el propio Descartes, fueron hombres educados y formados en muy diversas disciplinas, las cuales iban desde la teología, el derecho y la retórica, hasta llegar a la física, de las cuales la creación matemática brotó como su principal fruto. Esa visión de una ciencia matemática como el saber humano más excelso, sería un rasgo del pitagorismo y del platonismo que Vico heredaría de su estudio por los clásicos, expresándolo fielmente en su pensamiento.

Pero retomemos nuestra línea sobre el saber matemático, ¿Cuáles son los fundamentos que permiten a las matemáticas ser una ciencia en estricto sentido? ¿Cómo es que, en última instancia, esos fundamentos se encontraban en lo divino? Esto lo podemos comprender si recordamos la propuesta viquiana en torno al *tema del conato* o *el debate sobre el movimiento*.

---

<sup>159</sup> Cfr. página once del segundo capítulo de esta tesis.

El formidable esfuerzo por reconciliar dos planos que a lo largo de la tradición filosófica occidental habían permanecido escindidos, fue una labor que ninguno de los filósofos había podido resolver. Dar una respuesta factible y racional al problema de la relación mente-cuerpo fue un tema en el que Vico dio un giro novedoso para su tiempo. Hasta ese momento las propuestas dadas al respecto terminaban por reafirmar uno de los dos planos, el metafísico o el material, sin poder responder, bien a bien, dicho problema. Como era de esperarse Vico era consciente de que seguir el debate proponiendo una explicación mecanicista del asunto daría por resultado el mismo fracaso.

Como vimos en nuestro desarrollo, su ingeniosa propuesta ponía al descubierto una nueva perspectiva: el problema de fondo no se trataba de cómo es que ambos planos entraban en contacto; realmente ellos nunca llegaban a tocarse, las ideas puras de un plano metafísico y el mundo material del hombre eran dos planos irreconciliables si se partía desde una mirada fisicalista y mecánica. Vico fue consciente de ello, por lo que una respuesta lógica era que en realidad se trataba de *un problema nominal* (un problema de comprensión y perspectiva).

Nominalmente la mente del hombre era capaz de entender y contemplar las nociones de un plano metafísico: lo perenne, lo eterno, el concepto mismo de Dios. Todas esas nociones, que en esencia eran ideas puras, pues no era necesaria la experiencia para reconocerlas, podían y de hecho movían el alma humana de una forma nominal. Esto es, para el pensamiento viquiano, el simple hecho de pensarlas podía poner en marcha todas las facultades del hombre (*animae facultates*). Ello era el origen del movimiento del alma humana y en última instancia su fundamento. De la misma forma que pensar en lo eterno movía al entendimiento a pensar en su contraparte, lo finito, sin ni siquiera cruzar experiencia alguna en dicho proceso; de la misma forma *las ideas metafísicas podían con-mover el espíritu humano, siendo así su motor*.

Dicha propuesta renunciaba a una interpretación física del problema mente-cuerpo, dando tajantemente una negativa: ellos nunca entraban en contacto por ser, en principio, dos planos con naturaleza distinta. Pero finalmente el plano metafísico o divino, era el origen y el fundamento último de todo movimiento en el cosmos, incluyendo por lógica al hombre y sus creaciones, entre ellas su ciencia (o saber matemático). Damos así con ese fundamento que hace de las matemáticas una *scientia operatrix* en el hombre; ellas se fundamentaban en la metafísica, sustancialmente hablando, pues las relaciones lógicas sobre las cuales se basa la creación matemática, son verdades perennes, incuestionables y axiomáticas; y esas verdades, de acuerdo con Vico, tenían una naturaleza esencialmente metafísica.

### **El sentido moral de la historia**

Parte de la visión que Vico nos ofrecía en su visión social de la realidad era entender la evolución de los pueblos también como una *historia de lo moral, pues ella nos permite leer la conducta del*

*hombre antes que los hechos concretos*. En ese sentido, lo que hemos intentado explicar, es cómo la teoría de la historia del napolitano parece decirnos que los significados que más afectan al hombre son los que proporciona la historia, en tanto ella es el medio por el cual la humanidad puede contemplar vínculos comunes con otros pueblos, culturas y épocas. A la misma usanza que la palabra oral sirve como vehículo del pensamiento, una historia vista desde sus aspectos morales puede entenderse como el vehículo a través del cual las culturas pueden comunicarse significados universales.

Así pues, los hombres de nuestro siglo pueden comprender la visión que tenían del mundo los hombres antiguos: sus valores, sus instituciones, incluso las contradicciones que ellos afrontaron en vida, permitiéndonos reconocer en qué aspectos su existencia no fue tan distinta a la nuestra. Es decir, podemos ver en esos hombres del pasado los impulsos, apetitos o desgracias que los aquejaban. Experiencias que compartimos como miembros de una misma humanidad.

Partiendo de ese supuesto, no es que la historia narrase eventos objetivos; por ejemplo, que hace dos mil años las guerras púnicas enfrentaron a Cartago y a Roma por el poder. Limitarse a esa interpretación de la historia nos da por resultado una explicación cronológica de los pueblos, pero carente de significados. Más allá de esa compilación de eventos, lo que la historia realmente nos permite contemplar son las intenciones, los deseos, el sufrimiento, las virtudes o infortunios de aquellos hombres que la protagonizaron. En otras palabras su moral. En este caso, el estudioso de las guerras púnicas contemplaría lo que hay de humano en las figuras que le dieron vida a dichas guerras: Aníbal y Escipión. En ellos veríamos sus deseos, sus vicisitudes, la pena del derrotado o la gloria del vencedor. En cualquier caso, la historia nos otorga siempre un sentido humano que debemos atender.

Sólo cuando la historia ha comunicado ese horizonte humano, los hechos objetivos pueden cobrar un sentido unitario, de lo contrario la historia se volvería un ejercicio de memoria y erudición, al cual siempre se opuso Vico, pues dicha dinámica resultaba infértil para la formación del espíritu. Ningún fruto da memorizar fechas y eventos históricos si el sujeto no sabe sustraer de ellos lo humano que hay de fondo y, sobre todo, si los individuos no saben construir con base en ese saber histórico un sentido que dé coherencia y significado a su presente.

La Providencia sería el otro lado de la ecuación en esa interpretación moral del tiempo histórico. Si la historia nos proporcionaba un vínculo humano entre los pueblos, dicho vínculo era entendible sólo en el contexto de una historia ideal-eterna dispuesta por lo divino. Esto significaba, en teoría de Vico, *una historia con un telos de la civilización*. La idea de un hombre civilizado cobraba sentido sólo en la agenda de una salvación divina, la cual garantizaba la existencia del género humano. El hombre *“que parece necesitar tantas cosas -comer, beber, ser feliz, y quién*



*sabe qué más - parece empeñarse sobre todo en una: en durar*<sup>160</sup>, y esa necesidad no podía satisfacerla por sus propias fuerzas. El proyecto de humanidad civilizada necesitaba de un auxilio divino, de ese telos civilizatorio que lo guiara y que corrigiera su rumbo de ser necesario. Esa historia ideal de Vico, seguía en el fondo los pasos de San Agustín, cuando afirmaba que el mayor de los deseos humanos era: el no morir.

### **Una Providencia entendida desde la fe**

En este escrito quisimos demostrar cómo la idea de Providencia de Vico, en su sentido más transparente, intenta explicarnos el rol de un plano divino como fundamento de su historia, guiando y cimentando su desarrollo a un nivel social (como una teología civil), a nivel gnoseológico (a través de un saber matemático fundamentado en la metafísica) y a un nivel moral (como una „policía de la historia“ que guía el correcto desarrollo de la civilización). Esa Providencia fue, en todo momento, el principio último del mundo antropológico, así como del mundo físico para Vico.

Tal objetivo, como lo establecimos al principio de esta investigación, nos ayudaría a comprender, como complemento a nuestro trabajo, algunos de los supuestos religiosos que hoy por hoy siguen vigentes en nuestro tiempo, el cual se ha proclamado como una edad de progreso y avances técnicos sin precedentes que se ha desvinculado por completo del terreno de lo teológico o divino. Una creencia que aquí quisimos poner en tela de juicio.

No obstante, esta tesis no pretendió, en ningún momento, afirmar que aquellos supuestos seguían siendo una concepción abiertamente religiosa del mundo, como en antaño lo fueron, en ese sentido atrevernos a ignorar el evidente papel que tienen las ciencias modernas en la conformación de una visión secular de la realidad, sería caer en un serio error de reflexión. Por supuesto que la edad contemporánea se encuentra en un momento histórico donde el saber científico y técnico definen su desarrollo de forma hegemónica, ese es un hecho innegable que no buscamos refutar, no obstante tampoco implicaba negar ese otro hecho evidente: que nuestra civilización (especialmente la del pensamiento occidental) tiene sus raíces en el pensamiento cristiano, raíces que a pesar de una evolución de dos mil años siguen nutriendo nuestra reflexión filosófica e histórica, definiendo nuestra concepción del tiempo y de la existencia.

Basta con reconocer la esencia misma de la tesis del progreso moderno, la cual tiene por base un saber científico. Ese progreso, aunque secular, seguía y sigue depositando sus esperanzas en el futuro de la humanidad, pero sobre todo, sigue partiendo del supuesto de que las ciencias modernas están ahí al servicio del hombre. La técnica y las ciencias al servicio del género humano para, a través de ellas, ir progresando hacia un porvenir mejor al que nos encontramos. De alguna manera sigue existiendo en esa visión un sentido de salvación, en donde la humanidad

---

<sup>160</sup> Cfr. página veinte del segundo capítulo de esta tesis.

encuentra redención vía el conocimiento; una redención que si bien ya no es un acto de fe hacia un Dios omnipotente, si representa un acto de fe del hombre sobre sus ciencias.

Esa tesis moderna podemos reconocerla lineal y absoluta, en el sentido de que no hay vuelta de hoja para ese progreso, no hay marcha atrás. Es por ello que dicha concepción se nos sigue presentando a todas luces heredera de una visión cristiana del tiempo, una visión que en este trabajo quisimos complementar con la teoría viquiana de la historia, la cual integra esos valores de la edad clásica con las del cristianismo. Ciertamente no todo nos pintaba cristiano, había ciertos elementos de la realidad que también nos recordaban la visión clásica del tiempo, cíclico y fatídico, aunque somos conscientes de que dicha valores ha sido abandonados por el pensamiento moderno, a nuestro sentir y desde nuestra particular visión de las cosas, esa visión sigue hablándonos como una condición de la existencia humana.

Naciones, lenguas, costumbres, todos ellos vienen y van con el transcurso de los años, algunas de esas culturas emergen como grandes civilizaciones, otras entran en decadencia y ese es un hecho que tampoco podíamos omitir. En otras palabras, a pesar de nuestra visión cristiana del tiempo, la realidad material y nuestra propia existencia como seres temporales nos hablaban de un ciclo que es eterno e irrenunciable. Por esa razón la obra de Vico nos venía a la mente como uno de los pensamientos más ricos e interesantes para tratar dicho tema: entender a la historia desde ambas perspectivas.

Ese fue el objetivo que nos propusimos, será el lector de esta tesis quien juzgue en qué medida dichos objetivos fueron o no cumplidos. No obstante, quisiéramos añadir una pregunta pendiente respecto al tema de esta tesis, la cual nos resulta sumamente enriquecedora: *¿Es la idea de una Providencia producto de la razón o de la fe?*

Los intentos por demostrar la existencia de Dios se encontraba siempre con la dificultad de explicar el vínculo entre un plano metafísico y uno material, lo cual reducía muchas veces el concepto de Dios a una antinomia de la razón. Concepto al que se apegó la iglesia cristiana: un Dios sin nombre y abstracto de todo elemento natural que no podía ser entendido por el hombre. Por otro lado, estaba la postura de un hombre secular moderno, el cual partía de la creencia de que cuando los filósofos se disponían a formular argumentos y razonamientos para demostrar la existencia de Dios— por muy elaborados que éstos resultasen - en lo que en realidad estaban incurriendo era en un acto de creación. En ese sentido muchos de esos argumentos daban por resultado una idea de Dios que al final de cuentas era hechura del hombre.

En esta ocasión Vico sí cobraría una postura definida y sería la del dogma cristiano. Si como afirmaba Aristóteles en sus *Primeros Analíticos*, los axiomas son enunciados autoevidentes que no podían ser comprobados sin caer en el riesgo de un argumento ad infinitum, el mismo argumento podía ser aplicado con la idea de Dios. Ese acercamiento al plano divino debía iniciarse en algún

punto de la razón humana y ese punto no podía ser comprobado, justo como ocurría con los axiomas. Por lo tanto, resulta claro que para el hombre cristiano, como para Vico, la comprensión de Dios sólo podía llevarse a cabo desde la fe. Aunque claro está, ese acto de fe no implicaba que la comprensión de aquellas ideas eternas y divinas fuera algo imposible. Para Vico, la relación que éstos tenían con el hombre era un proceso completamente racional. Como ya lo comentábamos más arriba, lo que no era asequible era comprobar, desde la perspectiva de la física, la existencia de ese plano metafísico, ello implicaba regresar a la antigua dinámica del problema mente-cuerpo, el cual explicábamos, era un problema abordado desde un equívoco.

Para el napolitano, su concepción de Dios nos habla de un acto de fe, del cual interpretó era una fuerza completamente autónoma del hombre. No estaba pensando en una postura racionalista, donde la Providencia se entiende como una serie de conceptos formulados por el hombre. Realmente era Dios el creador y el fundamento de todo cuanto existe en el cosmos, fuera ya el motor de las ideas metafísicas del hombre o el principio físico de su plano material, el alcance omnipresente de Dios lo abarcaba todo en la visión viquiana.

Quizás, nos sea lícito concluir esta tesis intentando reconciliar esas dos posturas. Podemos afirmar que sin importar cuáles sean las diferencias entre ambas perspectivas, hay una verdad que los adeptos de una postura racionalista, así como los de una postura creyente, estarían de acuerdo: que nada hay más apabullante que el tiempo mismo, él todo lo arrasa y todo lo devora, como Cronos ingiriendo a los hijos de Gea, todo aquello que existe en el tiempo termina siendo devorado por éste.

Ante esa verdad, poco importa si la idea de una Providencia es realmente una fuerza independiente del sujeto o si sólo es un simbolismo de nuestra razón, poco importa si algunos son creyentes del dogma cristiano u otros optan por un racionalismo, nuestro sentir en esta tesis converge con el de Vico en un punto sustancial: *que si hay algo que realmente está fuera del control humano es la historia y el tiempo, los cuales terminan por engullir al hombre y a sus creaciones*. Ser conscientes que, ante ese hecho, declinarnos por una de las dos posturas realmente es lo de menos.

### **Reflexiones finales**

Hoy, en pleno siglo XXI, la necesidad y la importancia que debería tener el estudio de la historia sigue siendo una deuda de la modernidad y la época contemporánea con dicha disciplina. Ello representa una urgencia ante la cual no podemos cruzarnos de brazos, si no queremos correr el riesgo de caer en la concepción de un hombre esclavo de su técnica y de sus inventos.

A decir verdad, ese panorama no es un riesgo, es un hecho. Hoy, el hombre contemporáneo es cada vez más distante y renuente a partir de una interpretación histórico-social del mundo, en

su lugar ha optado por una visión científica absoluta. Para el hombre de nuestros días basta con apelar al término „científico” para poder justificar y validar cualquier estudio o afirmación respecto algún fenómeno desconocido, lo cual, en muchas ocasiones, raya más en una falacia de autoridad que en un auténtico análisis científico de las cosas.

Todo ello nos habla de una crisis en la cual hemos sobrevalorado y desbordado el poder de nuestras ciencias, las cuales en sí mismas son valiosas, pero aplicadas al estudio de fenómenos propiamente humanos resulta en un abuso y quizás en un equívoco. Debemos comprender que las ciencias tienen su propio campo de estudio y por ende su aplicación debe limitarse a ciertos aspectos del hombre, así como a desarrollar un cierto tipo de conocimiento ligado a los fenómenos físicos del mundo.

En todo caso, hay que reconocer que la amplia gama que ofrece el estudio antropológico termina por rebasar cualquier campo del conocimiento: sea científico, histórico o social; el hombre no puede, y no debe, ser reducido a uno solo de estos campos, sino ser entendido desde múltiples vistas. Esa es la denuncia que hemos intentado explicar a lo largo de esta tesis, una denuncia que hizo Vico tres siglos antes del contexto en el que nos encontramos: el estudio de las ciencias y de la historia debe correr paralelamente en la conformación de una sociedad integradora de saberes.

Esa enajenación que hoy tenemos con una visión científicista del mundo nos hace recordar aquella frase de Ferrater Mora: *“el hombre tiene permitido todo, menos desbordar los límites de la historia”*<sup>161</sup>, si eso es cierto, entonces ha quedado en claro que ese límite ya fue rebasado por el hombre contemporáneo y que la „barbarie” que hoy vivimos no es más que un signo de la evidente decadencia en la que nos encontramos. Es entonces que nos preguntamos: *¿qué mejor momento había para hablar de Vico que en una época donde la crisis de nuestra civilización parece estar en su punto más álgido?* Su obra se nos vino a la mente como el pretexto perfecto para explicar las contradicciones históricas que hoy nos agobian.

Finalmente esa decadencia nos indica que el final de nuestro ciclo histórico está por cumplirse, y eso lo afirmamos no como una aventurada predicción sin fundamentos, sino apegándonos en todo sentido a las pautas teóricas que el napolitano nos describe en su *Scienza Nuova*. Es a través de dichas pautas que dimos cuenta de que los tiempos que hoy vivimos no son los tiempos de apogeo y esplendor de una civilización joven, ese punto en nuestra línea de tiempo ya fue rebasado, y el Occidente viejo que hoy contemplamos sólo nos refleja la inevitable caída que viene después de la cúspide.

---

<sup>161</sup> José M. Sevilla, *Cuadernos sobre Vico Vol. II, Capítulo III: Estudios bibliográficos y comunicaciones; Consolación mediante la historia. Cuatro ‘visiones’ de la historia universal*, Centro de Investigaciones sobre Vico, Sevilla, 1992, pág. 210.

## Bibliografía

1. Berlin, Isaiah, *Vico y Herder: dos estudios en la historia de las ideas*, tr. Carmen González del Tejo, Cátedra, Madrid, 2000, 271 pp.
2. Blumenberg, Hans, *La legitimación de la edad moderna*, tr. Pedro Madrigal, Pre-textos, Valencia, 2008, 603 pp.
3. Bowker, John, *Dios: una breve historia*, tr. Josefina Anaya, Océano, Nueva York, 2003, 400 pp.
4. Caffarena, José Gómez; Mardones, José María, *Cuestiones epistemológicas: materiales para una filosofía de la religión I*, Anthropos, Barcelona, 1992, 300 pp.
5. Campillo, Antonio, *Adiós al progreso: una meditación sobre la historia*, Anagrama, Barcelona, 1985, 126 pp.
6. Clavijero, Francisco Xavier, *Capítulos de historia y disertaciones*, pról. Julio Jiménez Rueda, UNAM, México, 1994, 131 pp.
7. Cruz Cruz, Juan, *La barbarie de la reflexión: idea de la historia en Vico*, Eunsa, Pamplona, 1991, 327 pp.
8. Descartes, René, *Reglas para la dirección del espíritu*, tr. Juan Manuel Navarro Cordón, Alianza, Madrid, 1984, Alianza, Madrid, 1984, 168 pp.
9. Florencia de la Campa, Shirley, *Vico y el Mundo moderno*, UAM Iztapalapa, México, 2014, 386 pp.
10. Grassi, Ernesto, *Vico y el humanismo: ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, Anthropos, Barcelona, 1999, 237 pp.
11. Grube, G.M.A., *El pensamiento de Platón*, tr. de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1973, 493 pp.
12. Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega V: Platón segunda época y la academia*, tr. Alberto Medina González, Gredos, Madrid, 1992, 578 pp.
13. Heidegger, Martin, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, tr. Jesús Adrián Escudero, Herder, Barcelona, 2005, 165 pp.
14. Jean Luc-Nancy, *La imagen: Mimesis y Méthexis*, Escritura e Imagen Vol. 2 (PDF), Estrasburgo, 2006, 22 pp.

15. Lilla, Mark, *G.B. Vico: The Making of an Anti-modern*, Harvard University Press, Massachusetts, 1994, 255 pp.
16. Löwith, Karl, *El sentido de la historia: implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, tr. Justo Fernández Bujan, Aguilar, Madrid, 1968, 321 pp.
17. Mali, Joseph, *The rehabilitation of myth*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, 275 pp.
18. Mondolfo, Rodolfo, *Verum-Factum: desde antes de Vico hasta Marx*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, 97 pp.
19. Mora, Ferrater, *Cuatro visiones de la historia universal: San Agustín, Vico, Voltaire, Hegel*, Alianza, Madrid, 1982, 107 pp.
20. Peters, Richard, *La estructura de la historia universal en Juan Bautista Vico*, tr. J. Pérez Bances, Revista de Occidente, Madrid, 1930, 213 pp.
21. Rodríguez Díaz, María del Rosario, *El Destino Manifiesto: el pensamiento expansionista de Alfred Thayer Mahan, 1890-1914*, Universidad Michoacana, Porrúa, Morelia, 2003, 230 pp.
22. Sevilla Fernández, José Manuel, *Giambattista Vico: metafísica de la mente e historicismo antropológico: un estudio sobre la concepción viquiana del hombre, de su mundo y de su ciencia*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1988, 484 pp.
23. Sevilla, M. José; Pastor Pérez, Miguel; Grassi, Ernesto; Marín, José A., et al., *Cuadernos sobre Vico Vol. I*, Centro de Investigaciones sobre Vico, Sevilla, 1991, 202 pp.
24. Sevilla, M. José; Pastor Pérez, Miguel; Grassi, Ernesto; Marín, José A., et al., *Cuadernos sobre Vico Vol. II*, Centro de Investigaciones sobre Vico, Sevilla, 1992, 268 pp.
25. Tagliacozzo, Giorgio, *Vico y Marx: afinidades y contrastes*, tr. Sadie Ordiales de la Garza, Fondo de Cultura Económica, México, 1990, 398 pp.
26. Tagliacozzo, Giorgio; Mooney, Michael; Philip, Donald, comp., *Vico y el pensamiento Contemporáneo*, tr. María Aurora Diaz-Canedo y Stella Mastrangelo, FCE, México, 1987, 470 pp.

27. Touraine, Alain, *Crítica a la modernidad*, tr. Alberto Luis Bixio, FCE, México, 2000, 391 pp.
28. Uscatescu, George, *Juan Bautista Vico y el mundo histórico*, Instituto Luis Vives de filosofía, Madrid, 1956, 222 pp.
29. Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad: Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, tr. Alberto Luis Bixio, Gedisa, Barcelona, 1986, 159 pp.
30. Vattimo, Gianni, *La secularización de la filosofía; hermenéutica y posmodernidad*, Gedisa, Barcelona, 2001, 296 pp.
31. Vattimo, Gianni, *Más allá del sujeto, Nietzsche, Heidegger y la Hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1992, 104 pp.
32. Vico, Giambattista, *Ciencia Nueva*, FCE, México, 1978, 303 pp.
33. Vico, Giambattista, *Elementos de retórica: el sistema de los estudios de nuestro tiempo y principios de oratoria*, Trotta, Madrid, 2005, 276 pp.
34. Vico, Giambattista, *Obras III: El Derecho Universal*, tr. Francisco J. Navarro Gómez, Anthropos, Barcelona, 2009, 875 pp.
35. Vico, Giambattista, *Obras: Oraciones inaugurales. / La antiquísima sabiduría de los italianos*, Anthropos, Barcelona, 2002, 323 pp.
36. Vico, Giambattista, *Opere / Giambattista Vico*, Rizzoli, Milano, 1959, 918 pp.
37. Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós, México, 1998, 181 pp.