

LA HUMANIDAD DE VICO ENTRE LAS SELVAS, LOS CAMPOS Y LAS CIUDADES. LOS INICIOS DE LA HISTORIA DE LA CIVILIZACIÓN EN EL *DIRITTO UNIVERSALE*.

Enrico Nuzzo



Las selvas, los campos y las ciudades constituyen tres ejes conceptuales de la reflexión viquiana, que le permiten descubrir estructuras y construir secuencias de desarrollo de la historia de la civilización, además de delinear imágenes de lo humano cargadas de connotaciones psicológicas y axiológicas. Estos tres motivos temáticos abren una original e interesante perspectiva de investigación –ejemplificada en este artículo en el estudio concreto del *Diritto universale*– para releer la obra de Vico y reinterpretar sus nudos problemáticos esenciales y sus conclusiones teóricas más relevantes.

The jungle, fields and the cities are three conceptual axes of the Vichian reflection which may be used to find out structures and to arrange sequences in the history of the development of civilizations. Besides, they are capable of casting as well images of the human furnished with psychological and axiological connotations. These three thematic motives open both an original and interesting perspective of enquiry which in this particular paper is focused in the “*Diritto universale*” in order to re-read Vico’s work and to re-interpret his most problematic fundamental knots together with his most relevant theoretical conclusions.

“Por consiguiente, estos hombres sin leyes e impíos, erraban vagabundos, donde les llevaba el talento, por esta gran selva del mundo, perdida toda humanidad, con lengua incierta, abandonados en una obscena e incierta, y en cuanto incierta, frecuentemente nefaria libidine, y marchitándose en el ocio, causado por la abundancia de frutos que les ofrecía la naturaleza, a modo de fieras, todos solos, no reconocían a los suyos, a los que por ello dejaban muertos sobre la tierra, insepultos [...] Mas, asentados en los lugares ocupados, no bastándoles los frutos de la naturaleza, debido a que se multiplicaron, les fue necesario cultivar las tierras [...] Así, el terreno agrietado por el fuego para sembrar el farro [...] pudieron ararlo con duras maderas curvas, como aún hacen los campesinos en las tierras blandas. Por tanto, ‘urbs’ fue llamada ab ‘urbo’, curvatura del arado: por lo que todo término designado fue llamado ‘ara’ [...]; - el primer nombre de ciudad, que nació en Siria, fue Aram”. (Sinopsi del *Diritto universale*)

“Y éstos, en aquel sumo estupor del mundo esos ‘pocos’ fueron los que ‘amó Júpiter benigno’ [...] se asentaron en los montes donde Diana les mostró sus fuentes, y allí con sus dones púdicos fundaron las familias, y después las tribus, fabricaron las pequeñas ciudades cuyos muros diseñaron con el arado”.

(Giunnone in danza, §§ 749-750, 759-764)

“Mas, cuando los pueblos se marchiten [...] entonces, la providencia ante éste su extremo mal, emplea este remedio extremo: que, dado que tales pueblos se habían acostumbrado a no pensar en otra cosa que en las particulares utilidades propias de cada uno [...] y así, en su mayor gentío o multitud de los cuerpos, vivieron como bestias desmesuradas en una suma soledad de espíritu y de aspiraciones [...], acaban haciendo selvas de las ciudades, y de las selvas, cubiles de hombres”.

(Scienza nuova terza, § 1106)

“Con esta doctrina y con esta erudición, Vico fue recibido en Nápoles como forastero en su patria [...] y dio gracias a aquellas selvas, entre las cuales, guiado por su buen genio, había hecho la mayor parte de sus estudios, sin ningún apego de secta, y no en la ciudad, en la cual, como de moda de vestidos, se cambiaba cada dos o tres años de gusto literario”.

(Vita scritta da se medesimo)

El ensayo que aquí se propone —estimulado en su versión por un encuentro científico, que tuvo lugar algunos años atrás, cuyo tema de reflexión giró en torno a la idea del trabajo— presenta algunos resultados de una línea de investigación emprendida ya hace tiempo, centrada sobre determinados pasajes de los orígenes y de los desarrollos de la historia de la civilización en la cultura europea, con referencia particular a los textos de Vico¹.

Por lo tanto, las aportaciones de éstos a la génesis de una “historia integral de la civilización” en la cultura europea moderna y, por otro lado, a la génesis de tales aportaciones en la trayectoria de la meditación viquiana, constituyen el núcleo y el objeto más concreto de este artículo. El que la línea de investigación que encuentra su expresión en ello no se resuelva, sin embargo, totalmente en la cuestión de los caracteres y significados de tales orígenes de la historia de la civilización, puede ser ya testimoniado por el hecho de que ésta asume una trama de lectura quizá inusitada. Se trata de la trama constituída por tres motivos temáticos y elementos conceptuales —en concreto las “selvas”, los “campos” y las “ciudades”— que atraviesan centralmente toda la meditación viquiana, en particular la más madura, representando o reclamándole no sólo estructuras fundamentales y secuencias de la historia de la humanidad, sino también diversas dimensiones, “figuras” de lo humano, cargadas de una serie de complejas y dinámicas connotaciones axiológicas y también, por fin, evocaciones psicológicas.

A través de semejante tema, no poco complejo y fascinante, a la luz de una perspectiva de investigación ciertamente bastante poco acostumbrada, se abre la posibilidad de contemplar en sustancia a todo Vico, de volver a recorrer al menos largos trazos de su vivencia de pensamiento y de escritura reconstruyendo nudos problemáticos esenciales, conclusiones teóricas y “expresivas”, y significados críticos.

Largo espacio requeriría la sola ilustración mínimamente articulada de una perspectiva de investigación similar, en cuyo centro está la reconstrucción de las aportaciones de Vico a una peculiar historia “laboriosa” de la civilización. Por tanto, en el presente artículo me limitaré, por un lado, a volver a proponer, en su primera y más breve parte (que puede leerse incluso de forma totalmente autónoma), una rápida, introductoria, exposición de los cortes, momentos esenciales de investigación a los cuales es posible someter la materia indicada (aludiendo aquí y allá a un tratamiento articulado de algunos de los puntos más determinantes como posible objeto de estudio), por otro lado presentaré, en la segunda parte, más extensa, el diseño de un tratamiento analítico al menos de una sección de una de las principales líneas de investigación perseguibles.

Por tanto, en la segunda parte del ensayo me apoyaré sobre una ejemplificación de una línea de investigación que tiene como foco las aportaciones del pensador napolitano al moderno género de pensamiento, y de escritura, de la “historia de la civilización”: en Vico, ésta es distintivamente fruto del duro destino humano del trabajo, duro, pero ennoblecedor y, por eso, “heroico” tanto en sus figuras más humildes, originariamente, primariamente fundadoras de la humanidad del hombre, como en las más elevadas expresiones de las “fatigas” de la mente.

Con tal fin, emprenderé el examen de ciertas secciones de los textos del *Diritto universale*, asumiendo como primera versión su *Sinopsi*, y empezando a preguntar y ensayar en torno a ella, y asimismo a las páginas a las que remite algunos de los principales problemas teóricos y críticos precedentemente puestos en candelero. Una elección así puede ser legitimada además de por pragmáticas razones de brevedad, por la más intrínseca consideración de que en particular los escritos que componen el *Diritto universale* se revelan cruciales en la primera elaboración de una parte considerable de los materiales que constituyeron la “historia de la civilización” presentada en las redacciones de la *Scienza nuova*, y en la configuración misma de las primeras líneas de una historia tan originalísima, delineada no por casualidad al hilo de las meditaciones sobre el derecho.

I

Un primer, preliminar y primario, momento de discurso es aquel que se refiere a la posibilidad no sólo de atribuir un puesto extremadamente importante, crucial en muchos sentidos, a la reflexión de Vico en el ámbito de una historia del pensamiento filosófico sobre el “trabajo”, de una “filosofía del trabajo”, sino también de calificar apropiadamente a la filosofía de Vico como una filosofía del mundo humano en cuanto que éste es ante todo el resultado del laborioso obrar de los hombres².

El mundo humano es, en efecto, el resultado de un actuar operativo por el cual la praxis humana se curva, se da, en la dimensión de las más productiva poiesis; además, es el fruto de una dinámica y siempre dramática configuración del mérito laborioso en el cual se entrelazan indisolublemente una dimensión inmediatamente práctica y una dimensión exquisitamente ética.

La argumentación e ilustración de tales interpretaciones no requeriría soberbio esfuerzo, si los tiempos lo consintieran. No es difícil, en efecto, desde mi punto de vista, encontrar en las páginas de Vico una impresionante mole de confirmaciones para una interpretación semejante que desarrolle ciertas orientaciones críticas, por otro lado ya sostenidas autorizadamente y en cierta medida también bastante consolidadas: es decir, en línea de la individuación de la preeminente inspiración “práctica”, “ético-política”, de la reflexión viquiana, como “filosofía sin naturaleza”, o filosofía –podría añadirse apropiadamente en este lugar– de una naturaleza construída, mejor laboriosamente “antropologizada” de las comunidades humanas.

Bastará aquí recordar una inspirada página de Piovani, en la cual volvía a meditar con equilibrio y sin estériles excesos de cautela, sobre el Vico que repiensa en la perspectiva de la posterior “sociología del conocimiento” (y de la “filosofía de la praxis”) Piovani recordaba allí cómo en el pensador napolitano se avanzó la comprensión de la

“peligrosa fatiga en la que se cumple la laboriosa realidad de las conquistas y de las derrotas del hombre, que constituyen la atormentada y valerosa historia del hombre. En el seno de esta dura realidad, observada realistamente, los padres originarios aparecen como los más fuertes que por primera vez supieron asegurar la certeza de los campos, de las familias, de los hijos, contra la incierta labilidad del nomadismo aún salvaje, fundando así las ciudades y la civilización, imponiendo tutelas y dominios severísimos, a partir de los cuales los antaño débiles [...] deberían sobreponerse, adquiriendo lentamente su fuerza, haciéndose conscientes de ella y haciéndola valer sagazmente con larguísima lucha [...] Por tal lucha, que es, a un tiempo, social y moral [...], la ética deviene, en la *Scienza Nuova*, despiadada ética del trabajo y del sacrificio”³.

En esta visual crítica se sitúa el momento de investigación –crucial en sus efectos, y ulteriormente solicitado por la perspectiva problemática de releer a Vico en el cuadro de una historia de la reflexión sobre el trabajo– constituido por la profundización en el análisis en torno a las modalidades, formas y resultados del proceso de verificación del urgente interés viquiano (ético-político, por tanto, antes incluso que exquisitamente teórico) por una investigación sobre el mundo humano histórico en una reconstrucción de una historia de la humanidad resuelta, por así decir, en una del todo inédita “historia integral de la civilización”: término este último, como el de “mundo civil”, propiamente viquiano⁴.

Sin embargo, dicho momento central de investigación se muestra necesitado, incluso en la primera parte de la presentación del discurso, de una atención un poco más prolongada, aunque algunos puntos firmes parecen suficientemente claros.

Sabemos, en efecto, cómo en aquella historia integral Vico conecta indisolublemente la génesis y los desarrollos de las formas y de las relaciones de tipo “productivo”, “económico”, “social”, “jurídico-político” (usando aquí términos del lenguaje conceptual evidentemente sucesivos, pero que no por casualidad trata en particular de explicar espontáneamente) Y sabemos también cómo estrecha igualmente aquellas primeras formas con las diversas formas lingüísticas (desde las más ‘bajas’, ‘corpulentas’, a las más ‘altas’, ‘reflexivas’) de la elaboración, expresión, comunicación del pensamiento humano: desde primitivos lenguajes visivo-gestuales o fónicos a los testimonios de la más pura especulación (emblemáticamente nacida en la ciudad, en la “plaza de Atenas”). Y sabemos, en fin, o mejor, podemos empezar a saber cómo anuda por último esas formas con las más variadas formas de las “costumbres” materiales y éticas de los hombres, comprendidas en ellas las formas del habitar, estrechamente ligadas ante todo a las formas de satisfacción de las elementales “necesidades humanas”: formulando de algún modo también una historia, del mayor interés para nuestro temas, del trabajar y del habitar unidos (desde las “selvas”, justamente a las “ciudades”), en la cual se inscriben hasta los lineamientos, quizá rudimentarios, de una historia de la agricultura, o, al menos, de las relaciones jurídicas que designan sus acontecimientos esenciales (dentro del cuadro de una historia de los modos de subsistencia), de una historia de la ciudad, etc.

En este espacio se me permitirá solamente hacer mención a la modernidad temática y problemática y a la excepcional innovación teórica de tal aproximación. En la cual, de todos modos, se puede ya advertir, el plano de los intereses y de los análisis de los factores de

orden “económico” no tiene naturalmente la misma conformación e incidencia que asumirá luego en configuraciones de la historia de la civilización propias de más avanzada del dieciocho: el elemento esencial último para la connotación de las formas, de las “edades”, de la civilización, de quererlo encontrar, sería en Vico más bien el de las instituciones jurídico-políticas y de las correlativas formas cognoscitivas, lingüísticas y, en último término, “éticas”⁵.

Por el contrario, será necesario destinar mayor atención, en la segunda parte de este artículo, a ciertos caracteres de dicha aproximación, tal como se delineaba en el *Diritto universale*. Por una parte, convendrá, en efecto, comenzar a observar cómo esa modernidad se constituye, resultando en ello tributaria, al amparo sobre todo de los primeros diseños, de las primeras definiciones, de historias “totales” de la civilización, de los procesos de conquista de costumbres sociales y de formas políticas maduras, que se habían venido delineando en particular en el cuadro de las reflexiones de la escuela iusnaturalista del siglo XVII (especialmente con Pufendorf), y esto más allá de los relevantes resultados particulares de la gran erudición del diecisiete, que había investido la totalidad de las “costumbres” de las naciones. Por otra parte, será preciso comenzar (o, si se quiere, recomenzar) a examinar cómo la configuración de una topografía y geografía de la civilización quedó indicada en Vico por su programa de construcción de un diseño de historia universal que no negase, ni olvidase, la historia sagrada, sino que, al contrario, la confirmase encontrando comprobaciones de su veracidad gracias a nuevos procedimientos argumentativos y demostrativos reforzadores; pero recogiendo en ello también elementos de al menos parcial correspondencia, además de continuidad, entre las dos historias, y señaladamente en el plano de las respuestas a las necesidades materiales del vivir humano (lo que abre una línea de profundización crítica bastante autónoma).

Por el contrario, no será posible reclamar la atención más adelante sobre la peculiaridad de las opciones y de los valores que rigen la construcción de una historia del mundo civil similar. Se trata de un punto central sobre el cuál es preciso sin embargo decir algo. Se trata, en efecto, de las premisas o de las implicaciones de carácter a la vez “epistémico” e “ideológico”, “político”, individuables en una operación de desplazamiento complejivamente fortísimo (por cuanto multiverso e intrínsecamente tensional) entre jerarquías conceptuales y axiológicas tradicionalmente consolidadas en la historia de la reflexión de la cultura occidental, o bien eminentes en los tiempos de Vico: operación de desplazamiento sin cuya comprensión parece asimismo incomprendible el conjunto de relaciones instituidas entre las experiencias reconducibles a “selvas”, campos”, “ciudades”.

Me refiero a las jerarquías que invisten, no por separado, esferas como por ejemplo –por expresarlas con términos procedentes en gran medida del léxico viquiano– las de las relaciones entre “mente” y “cuerpo”, “razón” y “fantasía”, “verdadero” y “hecho”, “verdadero” y “cierto”, etc. hasta aquellas que se atienen –por limitarnos a ámbitos temáticos y conceptuales más estrechamente próximos a nuestro tema– a las relaciones entre “selva” y “civilización”, entre “ciudad” y “campo”, entre “vida civil” y “vida solitaria”, entre los componentes de la sociedad y sus valores (“nobles” y “plebeyos”, “heroísmo” y costumbres “campesinas”), etc.

La originalísima reformulación operada por Vico actúa de modo que casi todas esas jerarquías aparecen configuradas en términos que se disponen o se remodulan axiológica-

mente o diacrónicamente en secuencias, o sincrónicamente en parejas: más aún, “parejas oximóricas” (mejor, quizá, “binomios oximóricos”), como yo los llamaría, raramente “parejas opositivas”; parejas que representan a su vez experiencias insertas en un más vasto recorrido procesual del curso histórico, respondiente en último extremo a la lógica de la “historia ideal eterna”.

Un ejemplo de una secuencia que reúne ámbitos temáticos centrales aquí (la historia, se podría decir, de los lugares del habitar y del saber, de la civilización misma) es aquel que nos viene suministrado por la “dignidad” LXXV, por la cual –según un orden lineal axiológicamente ascendente (pero en cuyo seno cada conquista humana vuelve a encontrar su significado y su valor)– “el orden de las cosas humanas sugiere: que primero fueron las selvas, luego los tugurios, más tarde las aldeas, detrás las ciudades, finalmente las academias”⁶.

En las expresiones conceptuales que he denominado “parejas oximóricas”, por el contrario, el valor del término tradicionalmente más “alto” resulta de alguna forma redistribuido sobre la experiencia, sobre la facultad, representado por el otro, más infeior: así, por ejemplo, en el “universal fantástico”, la “fantasía” asume la carga de lo “universal”; en la “sabiduría poética”, la “poesía” asume la de la “sabiduría”; en la expresión “héroes campesinos” se resume el proceso de conquista a través del cual el “trabajo” campesino de reducir los campos a cultivos ha asumido el carácter de las empresas heroicas; y así sucesivamente.

En cuanto a parejas conceptuales “opositivas”, como las he definido, se puede observar que éstas se configuran en la reflexión y en el léxico de Vico para aprovechar al máximo las opciones abiertas a la libre responsabilidad de los hombres en los tiempos reflexivamente humanos: como en el ejemplo de las oposiciones irreconciliables entre “filósofos monásticos” y “filósofos civiles” sobre el que nos detendremos un momento dentro de poco.

También en la clave del interés que mueve este discurso sería conveniente partir antes que nada de un adecuado examen analítico de la peculiar transformación a la que Vico somete términos y jerarquías en lo que he definido como sus “parejas oximóricas”. Por ejemplo términos, parejas, algunas ya entrevistas, como “pensar”-“hacer”; “razón”-“fantasía”; “metafísica” (o incluso “teología”) -“poesía” o “mundo civil” (piénsese en expresiones como “metafísica poética”, “teología poética”, “teología civil”, etc.); “mente”-“cuerpo” (pareja que de algún modo recoge y resume todas las demás representando la función directiva y la subordinada, ejecutiva, material, etc.); por no decir de “ciencia” (saber de lo universal y de lo necesario)-“historia” o “mundo civil” (mundo de lo accidental y de lo contingente), oximóricamente contraídos ya en el título de *Scienza Nuova*; de “divino”, “sagrado” (o, se ha dicho, “teológico”) -“supersticioso”, o “corpulento” (o incluso, “poético”); etc. O, aproximándonos a un léxico conceptual que interesa más de cerca a nuestro argumento, términos, parejas, como “ciudades”-“campos” (o “villas”, etc.); o “nobleza”, “heroísmo”-“agricultura”, “campesinos”, “plebeyos”; política-“económica”; etc.

Y a propósito podría ser conveniente ya comenzar aquí a examinar con atrevimiento tesis viquianas como aquella “de la política para razonar” (y no de una manca “falsa política”) en la que, para empezar, puede partirse de las condiciones que llamaremos de las relaciones económico-sociales entre “fámulos” y “padres de familia”, es decir, “de esta parte de los fámulos, que es propia de la doctrina económica”; o como aquella de que “la agricultura [...] constituyó la primera nobleza de las naciones”; o expresiones viquianas inconcebibles en estos tiempos, como aquella ya recordada más arriba de los “héroes campesinos” (y

ya en el *Diritto Universale*, “heroes agricolae”), que se inscriben en lo que ya he definido en otro lugar justamente en los términos de la constitutiva “lógica oximórica” de la conceptualización viquiana, en la cual se expresan la “lógica de la contracción” y la “lógica del al menos” (además de la “lógica del desarrollo lineal desde lo simple a lo complejo”) que rigen todo su pensamiento maduro sobre los caracteres unidos de universalidad y significación del devenir histórico⁷.

Pero se debería ver también cómo es preciso estar atentos para no interpretar torsiones y desplazamientos de sentido muy relevante a los que Vico somete esos términos, esas jerarquías y parejas opositivas (desde la fundamental “mente”-“cuerpo” a la de “ciudades”-“campos”), como vuelcos axiológicos totales. La axiología tradicional –y ante todo aquella que más interesa a nuestro discurso, la que regula normativamente las relaciones entre mérito de las funciones directivas y protectoras y trabajo inmediatamente productivo, agrícola– resulta profundamente modificada, pero en último término confirmada, precisamente a condición de haber sido antes recompuesta y transformada. Y eso resulta posible en Vico gracias a las penetraciones y transformaciones, ‘transfiguraciones’, de todas las figuras que invisten lo humano (y por consiguiente también “selvas”, “campos”, “ciudades”) justamente en un horizonte diacrónico, en un proceso histórico en el cual cada figura en particular (incluso la más ‘baja’ inicialmente) puede asumir, asume, funciones indispensables, meritorias, siempre que acepten cargar con la dura fatiga de introducirse cada vez más en la dimensión de lo humano. Desde tal perspectiva, cada figura que se presenta en semejante dimensión (como la figura de los “fuertes piadosos” que se empeñan en “domar las tierras”, en cultivar los campos que serán después dejados a las fatigas de los “fámulos”), encarnando la aspiración de la “*vis veri*” a la laboriosísima, dramática, afirmación de la verdad y de la justicia, ya representa, por una parte, la presencia de un elemento ‘alto’ en la forma posible consentida “al menos” para aquel tiempo, y está destinada, por otra parte, a perder legitimidad ética (y por tanto social, política, etc.) cuando ha perdido las razones de su mérito, de sus funciones⁸.

En cuanto a la presencia, por el contrario, de “parejas opositoras” en el discurso viquiano, se pueden poner dos ejemplos que parecen, en especial el primero, totalmente centrales en nuestro discurso, y a los cuales a estas alturas ya puede ser oportuno hacer un primer guiño.

El primero se refiere a la relación misma, bastante compleja, entre “selva” y “humanidad”, civilización. Relación bastante compleja porque por un lado, con seguridad, ésta mantiene una dura oposición en cuanto distingue por una parte la dimensión salvaje, la “naturaleza”, y por otra la dimensión humana, la “cultura”: en términos de una reflexión crítica y teórica que se debe ante todo a una nota hecha por Enzo Paci, pero respecto a la cual no han faltado otros intervinientes, que es el trabajo, ciertamente menos consciente en el plano teórico, pero no privado de varios apuntes interesantes, sobre las *Foreste* en la historia de la cultura occidental, de un estudioso que no ha dejado de hacer derivar su discurso precisamente de Vico⁹.

Relación bastante compleja, decía, también porque, por otro lado, se avanzan al menos tres observaciones. En primer lugar, que toda la humanidad, naturalmente la “gentil”, proviene de la dispersión en la “selva”, que se revela por tanto al menos recorrido y posible lugar de recaída, del cual ningún hombre puede quedar privilegiadamente exento; al contra-

rio de los balances y de las reconstrucciones ofrecidas por la “altivez” de los “doctos” y de las “naciones”, por las tradiciones consolidadas que eximían a los hombres o a los pueblos “libres” y “racionales” de la oscuridad de las condiciones salvajes o bárbaras, o consolidaban en figuras míticas, como Artemisa, las condiciones de la limitación que recuerdan sin embargo al hombre los límites constitutivos de su razón, de su humanidad misma. En segundo lugar, que la “selva” de cualquier modo siempre permanece ligada a sus capacidades y funciones de regeneración, en especial en el último Vico que reclama tales funciones de rescate para volver a sumergir en la “barbarie generosa” a los hombres incapaces de mantener civilizadas sus ciudades. En tercer lugar, que la “selva” –y también aquí Vico retoma ciertamente una antigua tradición (literaria, política, etc.) cuajada de acentos “filogóticos”– es, en especial en su representación autobiográfica, lo “otro” de la miseria de la corrupción de las costumbres y de las virtudes (en especial de la lealtad) propia de ciudades perdidas en “delicadezas” y “fraudes”.

Por cuanto respecta a un ejemplo de pareja de términos netamente opositiva, emblemática expresión de una divergencia axiológica que se muestra transparente en los tiempos del responsable y consciente actuar de los hombres, en los “tiempos humanos”, basta pensar en la oposición entre “filósofos monásticos” y “filósofos civiles”, es decir, en la firme opción por la vida civil frente a la vida solitaria, al abandono de las funciones públicas por una parte de los intelectuales: oposición que estaba en neta contradicción respecto a las tendencias afirmadas en la cultura europea moderna entre los siglos XVI y XVII y que aún resultaban en gran medida eminentes a principios del XVIII¹⁰.

A las ya densísimas líneas de investigación que inducen a reclamar un argumento en verdad complejo y polifacético, hay que añadir al menos otras dos, bastante conectadas entre sí.

La primera no puede dejar de venir a la mente de quien tenga cierta familiaridad con las páginas viquianas, y se refiere a los contrafuertes biográficos y autobiográficos de la presencia de “selvas”, “campos” y “ciudades” en la experiencia humana e intelectual del pensador napolitano.

Se trata, en este sentido, no de tomar en consideración la “humanidad” sobre la que discurre, narra, Vico, sino la humanidad de su personalidad individual: desde la experiencia familiar (también ésta con toda probabilidad fuente de productivo conocimiento) de un humilde hijo de humildísimos “padres” recientemente inmigrados del campo, hasta la experiencia personal, vista cada vez con más doliente congoja, de una relación del pensador con su ciudad, Nápoles.

Fue ésta –se sabe– una relación difícil, atormentada, cada vez más resentida con el transcurrir del tiempo y la fijación de las amarguras de ser desconocido por la “patria”, para cuya “gloria” se sentía nacido: tanto más, en el fondo, cuando su ciudad, Nápoles, se mantenía siempre para Vico, con efectiva participación, como “non solum Italiae sed totius ferme Europae splendissima”¹¹. Y fue por tanto una relación que alimentó en él el recuerdo de poder restaurar la tranquilidad piadosa y regenerante de los campos y de las “selvas” de Vatolla; o la grave admonición, en un célebre pasaje de las “Conclusiones” de la última versión de su gran obra de madurez.

Un tratamiento sistemático del argumento delineado sobre este terreno de investigación debería naturalmente comenzar al menos por las vivencias biográficas y por las representaciones, bien las precozmente poéticas o las sucesivamente autobiográficas, de la expe-

riencia de vida que acabo de citar entre los “campos” y las “selvas” de Vatolla, durante sus largas jornadas alejadas de la animación, pero también de los peligros de la gran ciudad natal.

Y a propósito –suponiendo al menos sobre este punto ya una primera ejemplificación del tipo de investigación efectuable– por un lado resulta hasta demasiado fácil reclamar ante todo la imagen de las “ásperas selvas, solitarias, hórridas y tristes”, con sus “grandes silencios”, con la cual el joven Vico explica en los versos de los *Affetti di un disperato* –con significativos indicios “lucrecianos” resaltados en muchos lugares– el sentido de una naturaleza cruelmente muda en una trágica correspondencia de soledades, una naturaleza igualmente escenario senescente de “edades” humanas de crecientes “males” como del destino de solitaria vida “amarga y desesperada” del poeta¹².

Por otro lado, parece también fácil recordar la bastante tardía, aposteriórica atribución a las altamente simbólicas “selvas” de Vatolla de una función de providencial protección del joven Vico frente a las insidias de su “ciudad”, de una “patria” en la cual se habría sentido cada vez más “forastero”, víctima de la muy dura “soledad” de la vida de las grandes formas urbanas, soledad fruto del vicio, la deslealtad, constantemente señalado por Vico como el atentado más grave a la sociabilidad humana¹³.

Y he aquí la llamada para que no se caiga en la condición por la cual las ciudades se conviertan en lugares de cuidado egoísta sólo de las “particulares utilidades propias de cada uno”, de excesos de blanda “delicadeza” o de duro “orgullo”, y de que no devengan tampoco en lugares en los que hombres, en efecto, ensañados viven, “en su mayor gentío o muchedumbre de cuerpos”, en realidad en “una suma soledad de espíritu o de aspiraciones”: y por tanto –justamente y, en fin, providencialmente– se “vayan a hacer selvas de las ciudades, y de las selvas cubiles de hombres”¹⁴.

A una ulterior línea de investigación –un último campo sin embargo no separado de los otros y, en especial, del precedente– puede por fin, a mi entender, abrirse productivamente la exploración en el ámbito temático tomado aquí en consideración: es decir el campo al que más estrechamente reclaman las vastísimas connotaciones simbólicas y metafóricas de las que hay densos términos en las historia del pensamiento occidental, términos (o sus afines naturalmente) como “selvas”, “campos”, “ciudades”, empujando sus complejas y a menudo polifacéticas formas de “precomprensión” y “representación”. Ahora bien, el argumento propuesto aquí invita también a moverse, con toda la instrumentación teórica y metodológica adecuada, a lo largo de la línea de investigación poco frecuentada hasta ahora: la línea de la búsqueda de los perfiles y usos metafóricos (“intencionales”, “intencionables” o “inintencionables”) de un lenguaje, como el viquiano, especialmente el último, ya tan cargado de denso, poético poder de imaginación.

“Selvas”, “campos”, “ciudades”, pueden invitar productivamente a especular según cortes particulares la construcción de “imaginarios”, “lógicas”, de tipo “constructivista” u “organicista”, con frecuencia soterradamente, y tanto más significativamente, presentes en el lenguaje filosófico viquiano.

Por un lado, en efecto, parece decisivo la configuración de un imaginario constructivo que asume centralmente la dimensión del “hacer” y que también, no por casualidad, asume o produce elementos de una “metafórica urbana”: el “*verum-factum*”, el hombre “fabricante” de su mundo como la providencia divina es su “arquitecta”, el dinámico itine-

rario operativo del conocimiento de Vico que da razón de la “más densa noche de tinieblas” en la cual está inmerso el conocimiento de las arcaicas raíces de la humanidad más antigua; la “plaza de Atenas”, la “gran ciudad del género humano”, etc.¹⁶.

Pero, por otro lado no resultan devaluadas la presencia y la incidencia de trazos conspicuos de un imaginario metafórico de tipo “organicista”: operante no sólo en el plano, más fácilmente evocable, de la visión del “curso” histórico; sino también, por ejemplo, en el plano de la íntima estructura de la disposición hacia lo verdadero y lo justo (las “semillas del verdadero eterno”); o en el plano de la representación de los saberes (el “árbol del conocimiento”); o en el plano de la propia estructura compositiva o legibilidad metodológica de los textos viquianos (en los cuales los principios de la ciencia circulan como humores y “sangre”); etc.

Pero, en particular sobre este último punto, se podrá en este artículo al menos apuntar algunas sugerencias de análisis –por ejemplo sobre los “colores” de la civilización, ligados sobre todo a las actividades laborales humanas en los “campos”– a lo largo del sintético esbozo que se ha prometido delinear a partir de los inicios de la viquiana historia de la civilización en el *Diritto universale*:

Antes de pasar a delinear tal esbozo no es inoportuno recordar la amplitud y el interés de las referencias a una serie de complejos elementos de “contextualización” que comporta un adecuado examen analítico del tratamiento viquiano de las materias de una historia de la civilización representable en los conceptos y en las figuras de “selvas”, “campos” y “ciudades”.

Ciertamente, un examen similar no podría dejar de resaltar antes que nada la entrevista e irreplicable originalidad de aquel tratamiento en el individuar y definir secuencias o figuras de los procesos de la experiencia humana en la laboriosa conquista de la humanidad del hombre: secuencias o figuras que deben ser estudiadas, pues, como venía diciendo, en el interior de algunos campos o imaginarios del curso histórico, referidos a la historia de la “verdad” (dentro de la cual se distinguen en Vico al menos una eminente historia de lo “verdadero-justo”, ligada a ella una historia de lo “verdadero” religioso, y una mucho más limitada historia de lo “verdadero” reflexivo, filosófico), o de la “justicia”, o de las formas e instituciones jurídico-políticas, o de las “costumbres”, o del lenguaje poético, o de las formas materiales de vida (e incluso de los saberes de las “artes y ciencias”), etc.

Pero un trabajo semejante de análisis naturalmente no podría sino proceder mediante una serie de “contextualizadores”, indispensables referencias a los tratamientos de las materias reclamadas por “selvas”, “campos”, y “ciudades” en las tradiciones de la cultura occidental. Y esto al menos en relación con las representaciones o redefiniciones de finales del diecisiete y del dieciocho (que investirán no poco la cultura napolitana) de antiguas temáticas y cuestiones como precisamente las relaciones entre “selvas” y “civilización”, entre “ciudad” y “campiña” (y capital o pueblo), entre “vida civil” y “vida solitaria”, entre las “partes” de la ciudad, etc. O, también, en relación con las reformulaciones de nuevas temáticas y cuestiones, o “actitudes” e “imaginarios”: por ejemplo, temáticas y cuestiones de los caracteres y del papel de la producción agrícola o de las actividades mercantiles típicamente urbanas según la óptica de la reflexión económica, política, de filosofía de la historia, etc., o desde la perspectiva del configurarse de saberes o teorías como la historia de la civilización (y la teoría de los estadios de la civilización), por no decir de la ‘antropología histórica’, si no ‘cultural’, etc.; o actitudes e imaginarios relativos a la relación entre hombre y

naturaleza, y en particular naturaleza vegetal (indagable en una pluralidad de intereses prospectivos que van desde la historia de la constitución de saberes particulares sobre la naturaleza a la historia de las mentalidades colectivas)¹⁷.

Pero de todo esto apenas podrá advertirse algún esporádico eco al margen del esbozo de la reflexión viquiana sobre las formas materiales de la civilización, reconstruida entorno a la *Sinopsi*, en la anunciada segunda parte de este artículo.

II

Como prometí, partiré por tanto de las páginas con las que Vico presentaba los principales resultados conseguidos por los escritos que componen el *Diritto universale* (escritos que, por otro lado, necesitan aún ser sometidos a un atentísimo examen filológico en relación con cuestiones de sedimentación y datación de los materiales que los constituyen).

Eso no significa –como se ha apuntado– que un tratamiento sistemático de la constelación de argumentos delineados y, en primer lugar de aquellos relativos a la historia de la civilización, no deba comenzar desde bien pronto. Evidentemente toda la producción anterior al *Diritto universale* puede ser releída con interés contemplando los diversos cuadros temáticos y críticos ofrecidos desde la perspectiva indicada: desde los elementos biográficos y autobiográficos arriba citados, o desde la postura, muy positiva, que se perfila en las confrontaciones de las “ciencias y artes” en las *Orazioni inaugurali*, hasta la primera configuración de una historia de las conquistas humanas en el plano “jurídico-político” elaborada en el *De ratione* o hasta los pasajes metafóricos, simbólicos, de tales producciones que interesan a los perfiles arriba señalados del lenguaje viquiano, etc.

Pero es el caso, ahora, de comenzar a examinar al menos algunos de los principales lugares y nudos críticos del *Diritto universale* que interesan mayormente a nuestro discurso, empezando por asumir aquellos que ya con claridad evidencia la *Sinopsi*, que dicha obra abre con gran fuerza de síntesis.

Hay una primera serie de cuestiones, particularmente interesantes para nuestro tema, para acercarnos a las cuales se revela bastante fructífero el comenzar pasando por una relectura de pasajes de la *Sinopsi*, y por tanto de algunas páginas, secciones, de los textos del *Diritto universale* que ella subraya condensadamente.

Temáticamente, para comenzar, tales cuestiones conciernen, por un lado, a la comunidad de destinos de toda la humanidad, derivada del pecado de Adán, por la cual está sujeta a la “pena” del “trabajo”, de la “industria” y, por consiguiente, totalmente sometida a responder a perentorias necesidades de orden material y, por tanto, al menos en parte, a las mismas causas ‘materiales’. Luego dichas cuestiones atienden, en segundo lugar, a las diferencias de origen y de calidad de las experiencias de producción o asunción de formas civiles del vivir (en el sentido más amplio y no estrechamente político del término) por parte de los hombres, pueblos, descendientes de progenitores “píos” (Set, Sem) o “impíos” (Caín, Cam, Jafet) –descendientes, a su vez, por un lado “píos” y por el otro, viceversa, “impíos”– tanto en la historia prediluviana como en la postdiluviana.

Resumidamente, se trata, en suma, del conjunto de cuestiones compendiables, a los fines de nuestro discurso, para comenzar, en el problema –a partir de las necesidades de los hombres de responder a las necesidades materiales de la propia supervivencia y de la estructuración de su vida asociada– de la diversa presencia (o ausencia) y del diverso significado

de las experiencias de las “selvas”, de los “campos” y de las “ciudades” en la “historia sagrada” y en la “historia profana”, pero también en la historia antdiluviana y en la historia postdiluviana, y asimismo en Oriente y en Occidente.

Desde el punto de vista del análisis y reconstrucción historiográfica profunda de la reflexión viquiana sobre la materia, se trata de temas que siguen pensando en desarrollos, y permanencias, a lo largo de una trayectoria compleja y no siempre lineal. Si se quiere anticipar algo sobre esto, se puede ya observar que el cuadro global de tal diversa presencia de los “lugares” de una similar “topografía” y “geografía”, además de historia, de la civilización, “sagrada” y “profana” (para la cual ante todo naturalmente los descendientes píos de Sem no debieron pasar por la dispersión en la “gran selva del mundo”) no cambió en el núcleo de su disposición y en su incidencia última. Sin embargo eso –en particular por cuanto tenía que ver con historia sagrada e historia profana, historia prediluviana y postdiluviana– sufrió variadas modificaciones significativas con los desarrollos ulteriores de la meditación viquiana tras el *Diritto universale*, sobre todo atenuándose o variando en su carga temática global, consecuentemente al centrarse general de la óptica del pensador sobre la historia profana y al abandono posterior, con la última versión de la *Scienza nuova*, de la historia antdiluviana y, por tanto, de las distintas formas de “civilización” de las estirpes de Caín y de Set.

Quizá no sea superfluo advertir en este momento qué comporta esto desde el punto de vista problemático y desde el punto de vista del debate crítico disponible sobre la materia.

Especialmente para algunas de las cuestiones indicadas, estamos en presencia de problemáticas que revisten un momento crucial de toda la “madura” meditación viquiana sobre la historia de las naciones que nace con el *Diritto universale*: es decir su voluntad y capacidad de mantener adecuadamente unidas dos exigencias o perspectivas de discurso no fácilmente acordables, aunque llamadas, según el diseño fijado, a converger hacia una única finalidad.

Por un lado, la exigencia, irrenunciable por cuanto sentida, de asegurar la absoluta (pero no indiscutible ...) verdad, y, por consiguiente, la primacía del relato de las Escrituras, no sólo contra todos los numerosos representantes de la heterodoxia, sino también contra los malos o débiles defensores de la ortodoxia.

Por otro lado –y declaradamente, por principio, precisamente sobre todo con vistas al fin de atestiguar definitivamente del modo más riguroso la verdad afirmada en el texto sagrado– la exigencia, la perspectiva de una reconstrucción sistemática de la historia del mundo humano. Una reconstrucción concebida, en fin, para demostrar justamente su no casual orden interno; pero igualmente dirigida a instituir un tratamiento comparativo de las formas y de los tiempos de las costumbres y de las instituciones de todos los pueblos (y entre ellos ante todo aquellas de carácter ‘económico’): y ello a través de la aplicación de métodos comunes y procedimientos de investigación sobre una materia lo más uniforme posible (con el evidente problema de los modos y resultados del tratamiento conjunto de la “historia sagrada” y de la “historia profana”). Y tal perspectiva ya era central en el *Diritto universale*, con el diseño, fatigosa pero audazmente avanzado, de una reconstrucción tendencialmente integral del mundo humano: aunque esté aún recluida dentro de una estructura de discurso adscrita a formas propias del lenguaje jurídico, pero ahora ya también ampliamente avanzada a lo largo de una perspectiva genética, histórica, además de totalizante, de dicho discurso, de dicho lenguaje.

Con la mirada dirigida, pues, hacia la tradición historiográfica sobre Vico, estamos en presencia de uno de los ámbitos más ásperamente debatidos en la literatura crítica de los últimos decenios, al respecto del cual parece imposible mantenerse aquí al margen examinando la materia en discusión, aunque, naturalmente, no es éste el lugar para adentrarse en eso.

Parece oportuno por tanto, detenerse un momento para enunciar al menos algunos puntos principales, hipótesis, de la posición crítica aquí sostenida problemáticamente, a propósito de historia sagrada e historia profana, a los análisis avanzados más adelante¹⁸.

Por decirlo brevemente, me parece que precisamente el propósito de Vico de reafirmar –desde una perspectiva de discurso con seguridad “ortodoxa” y, por qué no, incluso “apologética”, pero nunca “edificante”– la absoluta verdad y supremacía de la historia sagrada, “demostrándola” contra adversarios no poco aguerridos tampoco, lo condujo a un diseño cargado de elementos de consistente, pero también arriesgada, innovación tanto en el plano metódico, epistémico, como en el plano, en gran medida consecuente, de la misma interpretación, sistematización, incluso integración, de ciertos contenidos narrativos de los textos sagrados.

En efecto, a partir del programa explicitado en el *Diritto universale* –inscrito, si se quiere, en una antigua línea de la especulación cristiana y sobre todo católica– de “demostrar”, prescindiendo de la fe (“praecisa divina fede”), la “antiquitas”, la “perpetuitas” y la “veritas” de la “sacra historia”, se seguían también peligrosas perspectivas, tendencias¹⁹.

Se seguía la perspectiva de instituir elementos de “homología” en el tratamiento metódico de historia sagrada e historia profana: por ejemplo con la aplicación de procedimientos argumentativos y la discusión de datos, elementos explicativos, causales (de “razones”, lógicos, naturales, etc.) trazados por la elaboración de materiales externos a la historia sagrada. O descendía también la tendencia a individualizar líneas de “correspondencia”, si no de “paralelismos”, entre experiencias narradas por la historia sagrada y otros referidos a la historia profana, o pertenecientes a la historia prediluviana y a la historia postdiluviana: experiencias entre las cuales, se verá dentro de poco, se incluyen algunas relativas a las formas de vida material, a las más elementales “artes” necesarias para la supervivencia humana.

En tal sentido se puede decir que la reafirmación del carácter único y absolutamente más elevado de los textos de las Escrituras consignados al igualmente único pueblo elegido no impedía, sino que de algún modo imponía, una serie de “trampas” en el discurso viquiano, ya que trenzaba continuamente el tratamiento de los acontecimientos de las dos historias.

Existía ya la “trampa” epistémica, por así decir, del método común ejercido sobre la historia sagrada y la historia profana, convertido en indispensable para el diseño de “demostrar” finalmente de modo riguroso la veracidad y preeminencia absoluta del relato bíblico. Lo que no habría sido naturalmente posible si hubiésemos estado limitados simplemente a rebatirlos de forma tradicional, en lugar de acudir a una “filología” renovada por el método “demostrativo”, por la razón.

Existía luego la misma “trampa”, y también el fenómeno de la contigüidad, construido por el relato de las Escrituras entre acontecimientos de los fundadores de linajes “píos” o “impíos”, y sus descendientes: entre Cainitas y Setidas, Hebreos y Asirios, Caldeos, Egipcios, etc. Y en tal sentido en la historia sagrada se puede distinguir de cualquier modo, por así decir, entre su “forma” y sus “objetos”. La “historia sagrada” es total en cuanto tal, naturalmente, en cuanto texto dotado de indiscutible autoridad y de absoluta supremacía. Sin

embargo, en cuanto inviste, y por lo que respecta tanto a la historia antdiluviana como a la postdiluviana, los acontecimientos de figuras y naciones ya sean pías o impías, y por tanto de bien distinta ‘sacralidad’, tiene como objeto “cosas” colocables dentro de historias diversas (y en cierta medida incluso paralelas), por un lado connotadas por la “piedad”, por el otro por la “idolatría”; Con más elementos de contigüidad entre aquellas como para poner entre los demás problemas a la tesis del aislamiento entre las naciones, cada vez más esencial, como sabemos, en la reconstrucción viquiana.

Existía además la “trampa” de tipo comparativo, por así decir, ejercitada al menos sobre elementos de las dos historias, con una trayectoria en cierto modo circular, de “intercambio” aunque sea desigual. Evidentemente la historia sagrada proporciona los únicos contenidos narrativos a través de los cuales acceder a la historia prediluviana (y a la parte correspondiente de la historia postdiluviana) Pero los materiales y los procedimientos argumentativos para contribuir a interpretar, sistematizar e integrar (“suplir”) la historia sagrada provienen también del trabajo continuado ejercido sobre la historia profana y del recurso a una razón “demostrativa”. Gracias a este trabajo continuado será posible también poner orden, colmar posibles vacíos con hipótesis demostradas después, en la historia prediluviana y postdiluviana, y así “confirmar” la misma narración bíblica. Éste será especialmente el caso de la “demostración de los gigantes”, emblemática del “vínculo”, en el sentido mencionado, entre historia sagrada y profana (ciertamente con la exigencia prioritaria de confirmar los datos de la primera), figuras pías e impías (los gigantes, como se ha señalado, son para Vico el fruto de la “confusión” entre las figuras pías y las impías de la historia sagrada), materiales del relato bíblico y de la historia profana, elementos “filológicos” y pruebas “racionales”.

Dentro de un cuadro similar de hipótesis interpretativas generales sobre el argumento –resumible en la tesis de que las afirmadas verdad y supremacía de la historia sagrada reclamaban una demostración y por consiguiente una verificación, objeto precisamente de la ambiciosa tarea que Vico se asignó– es quizá posible entender mejor cómo la tendencia a la comparación entre las historias de las naciones y de sus formas de civilización, incluso de las más elementales, empujase hacia una doble dirección (no necesariamente en contradicción la una con la otra).

Por un lado, en efecto, Vico estaba inclinado a introducir incluso en el terreno de la formación y continuidad de las formas de civilización, de las “artes” y “scientiae”, y más evidentemente aún en el de las “mores”, trazos precisos de marcada diferenciación entre los pueblos que no habían perdido la asistencia de Dios y aquellos turbados e idolatrados: y en tal sentido –como se verá– Vico reconstruirá diversas sucesiones entre las formas de vida, del pastoreo y de la agricultura, con relación a los pueblos que habían permanecido más o menos anclados a la verdadera religión.

Por otro lado, por la costumbre comparativa de la que se ha hablado, él sostenía como una máxima también la constitución de los fenómenos de las formas de civilización con el mismo tipo de explicación racional, es decir, su explicación en términos de respuestas uniformes a constantes causas generales de orden natural, a partir de la necesidad para todos los hombres de encontrar en la “industria” solución para su constitutiva defectuosidad y por ende indigencia. Salvo naturalmente que tal defectuosidad hubiera sido atenuada, o viceversa, reafirmada y radicalizada, por las intervenciones extraordinarias de Dios bajo la

forma de auxilios o penas: la ayuda inicial dada a Adán proveyéndolo incluso de los rudimentos de las ciencias y artes y, no sin ambigüedad y cambios de opinión, del mismo lenguaje; el castigo, inflingido a Caín y a su stirpe, de andar, alejándose de Dios (cayendo en la idolatría), errabundos (pero hasta la fundación de las ciudades...); la punición, mejor, la purificación del diluvio; la condena a la confusión babilónica de las lenguas; y naturalmente la entrega de la ley divina a Moisés en forma de decálogo, con la plena fundación de la religión hebraica y la evidenciación de su carácter principal de religión del espíritu que prohíbe cualquier forma de adivinación.

A los hombres que han conseguido fruto de la asistencia divina, la dura fatiga de la supervivencia ya beneficia el acceso al menos a las rudimentales artes necesarias para la supervivencia, y se acompaña de costumbres virtuosas, de leyes equitativas, de la espera de la salvación. A los hombres que han disipado los beneficios divinos toca, por el contrario, un larguísimo y trabajoso camino de reconquista de la propia humanidad: a volver a ganar, ante todo, gracias a la salida de la selva y al laborioso proceso de la conquista misma de la dura fatiga en los campos ...

De este modo, si nos fijamos, Vico intentaba proporcionar una respuesta, bastante aguda, al gran desafío que provenía sobre todo de los tratados de matriz protestante, especialmente del área alemana, configurables asimismo en los términos historiográficos de una “desjudeización” del cristianismo. Por un lado, en efecto, al subrayar una interpretación de la religión hebraica en clave de religión del espíritu, el pensador italiano se oponía valientemente, invocando una dirección opuesta, a las perspectivas de liberación de los orígenes hebreos que se expresaban en reiterados juicios de religión formalista (basada en rígidas formas rituales idóneas para la consecución de la salvación) unidos, no por casualidad, el hebraísmo y el catolicismo (unidos en la categoría del “judeopapismo”) Por otro lado, sin embargo, Vico en el fondo procedía también a una “desjudeización” de gran parte de la historia de la humanidad, intentando separar lo más posible, además de celebrar, la experiencia de la “historia sagrada” (salvo que, se ha visto, se la convierta en objeto de acercamientos unificantes en el plano del método y de la consideración de la “materia”, por así decir, de la civilización), y dejando en el fondo el tema de la cristianización del mundo de los gentiles ... Dentro de este cuadro, abandonando decididamente las tradiciones “difusionistas” de matriz “humanista” de la transmisión de un orden sapiencial a partir de Adán, en efecto, aceptaba el modelo de separación entre orígenes de la religión y orígenes de la filosofía (en cuanto justamente expresión más alta del pensamiento reflexivo) que, con mucha congruencia, había acompañado la constitución, en el área protestante, del nuevo género de la “historia philosophiae” (que Vico conocía bien, especialmente a través de Brucker), individuando no por casualidad en la historia sagrada sólo en Moisés, como se verá, la figura de un “*praestantissimus philosophus*”²⁰.

La respuesta “separatista” venía, por ello, en contra tanto de la exigencia de defender al mismo tiempo la supremacía y continuidad dentro del terreno de la historia sagrada, como de la exigencia de asumir las más significativas e impulsoras solicitudes, que provenían de los ambientes religiosos protestantes, libertinos, para reescribir tiempos y modos de la historia de las naciones, de la humanidad: con la solución, que debería haber hecho callar tanto a los unos como a los otros, de confirmar por una parte el nexo imprescindible entre religión y humanidad, civilización, y de encontrar por otra parte precisamente en las formas de reli-

gión más toscas (y espantosamente rituales ...) el necesario lugar de los orígenes de la humanidad perdida.

Pero, vayamos a la *Sinopsi*.

En la *Sinopsi* Vico ante todo proponía, con seguridad, su historia de las conquistas de la “civilización” por parte de la humanidad gentil dispersa en la “gran selva del mundo” bajo el duro signo de las respuestas a los empujones de las más oprimentes “necesidades” primarias de orden material a las que está sometida la naturaleza humana. Y ciertamente no dejaba de advertir que a la integral sujeción a la lógica de lo “útil”, a la misma durísima fuerza de lo “necesario”, se había sometido, después del diluvio, sólo la humanidad perdida y conservada cercana a lo salvaje, y por el contrario, significativamente substraída aquella “historia sagrada” en la cual la pía descendencia de Sem había podido conservar las “ciencias” y “las artes de la civilización”²¹.

Pero en especial a propósito de las vicisitudes de las “ciencias” y “artes” en la “historia sagrada” –comenzando por las artes más humildes dirigidas a responder a las necesidades elementales de la supervivencia humana– conviene añadir algo reanudando el discurso más arriba iniciado. Se ha dicho, en efecto, que puede revelarse como interesante el examinar las consecuencias para nuestro argumento del naciente diseño viquiano de constitución de una ciencia de la historia de la humanidad dentro de la cual “historia sagrada” e “historia profana” resultasen por un lado bien distintas en sus caracteres individuales, pero por otro lado, en el sentido que se ha apuntado, se aclararían y contribuirían a “demostrarse” en cierta medida recíprocamente. Y se ha apuntado también el hecho de que ese diseño delineado con fuerza en el *Diritto universale*, por un lado estaba fuertemente vinculado (y por ello en parte impedido, pero en parte también impulsado) a una aproximación a la historia del derecho de carácter enormemente sistemático, por otro lado se iba coligando a peculiares orientaciones y costumbres de discurso de tipo histórico-genético o comparativo, entre los que se definían esenciales, necesarias, secuencias de los procesos a través de los cuales pasan los hombres a sus formas de civilización²².

Pues bien, ese diseño condujo por un lado a la configuración, por así decir, de esbozos, rudimentos, de distintas “historias de la civilización”, con la institución también de variadas analogías entre historia antdiluviana e historia postdiluviana (e incluso entre elementos o secuencias de la historia del pueblo elegido e historia de las naciones gentiles), en seguida dejadas de lado o atenuadas; condujo, por otro lado, a la preparación de una serie de “pruebas”, de procedimientos argumentales, encaminados a sostener ese esfuerzo “demonstrativo”, al cual someter también la “historia sagrada”, salvado el hecho evidentemente –se ha dicho– del primado absoluto del dictado de las Escrituras basado en el elemento de la fe.

Se consiguió, entonces, por un lado, en el *Diritto universale*, la configuración en primer lugar de eso que se podría definir como el bosquejo de una “historia de la civilización (o de las civilizaciones) antdiluviana” y, luego, tras el diluvio, de las diferentes historias (a partir del espacio y de los mismos contenidos mudables), por una parte del pueblo de los descendientes píos de Sem, que no había perdido la “verdadera religión” y las formas civiles, culturales, a esta legadas (pero también de los pueblos cercanos) y, por otra parte, por el contrario, la de los descendientes devenidos impíos de Cam y Jafet (o del mismo Sem): historia esta última sobre la que naturalmente se ejerció más tarde casi todo el esfuerzo hermenéutico y “narrativo” del pensador napolitano.

Se consiguió, por otro lado, la disposición a someter todas las situaciones cuestionadas al reconocimiento y a la criba y al soporte de experiencias uniformes y “pruebas”, entre las cuales están algunas esenciales de tipo “físico” y sobre todo, podría decirse, “culturales-materiales”: y entre estas últimas aquellas conectadas a las formas de subsistencia (de trabajo, de vivienda, etc.).

En tal sentido, el mismo bosquejo de la “historia antediluviana” presentaba también algún trazo común, no exento de riesgo (probablemente también por esa razón fue luego dado de lado), con las experiencias y vicisitudes sucesivas (desde el “trabajo” a la construcción de las ciudades) de la humanidad tratadas al margen de la piedad. Y esto no poco, parecería, en razón de la afinidad de la condición de indigencia y de necesidad de recurrir al trabajo para el sostenimiento en el que se encontraban Adán y su descendencia con la condición del estado de naturaleza objeto de tratamiento por parte de teóricos del derecho natural y ampliamente asumida por Vico.

De todos modos, en ese esbozo de “historia antediluviana” se prefiguraban ya, con Caín y su descendencia, sucesiones de acontecimientos de las mismas formas de civilización que se habrían producido después del diluvio.

De tal forma se delineaban diversas historias de la vida civil, ligadas a las diferentes figuras de los primeros padres y luego a la diferente suerte de los descendientes de Sem, Cam y Jafet: y, por consiguiente, entre otras, a la experiencia de la “selva” que constituirá, para la mayor parte de la humanidad, no el inicio absoluto, sino más bien un fenómeno de absoluta ruptura y pérdida respecto a la dimensión de la civilización.

Lejos de las tareas aquí prefijadas, existe un análisis minucioso de temas y problemas críticos relativos a las formas de la vida civil antediluviana y a aquellas propias, tras el diluvio, de los hombres píos (a partir de Abraham justamente fundados en el “populum hebraeum”), o de los pueblos acerca de los cuales Vico en el *Diritto universale* sostenía que la vecindad de los primeros había tenido una influencia considerable. Con más razón es, pues, totalmente imposible en este espacio ni siquiera apuntar el examen de los elementos de fuerte transformación, y de las razones de esto, en relación con el proceso de abandono por parte de Vico, tras la segunda versión de la *Scienza nuova*, del tratamiento de la historia “antediluviana” de las razas de Caín y Set. Es fundamental, sin embargo, señalar al menos la extrema importancia que tales cuestiones tienen para el estudio y la interpretación de la incidencia bastante fuerte, en algún caso decisiva, que asumirán problemáticas y preocupaciones pertinentes a la historia sagrada desde una faz del discurso relativo a la reconstrucción y desciframiento del significado de la configuración en el discurso viquiano de modos de civilización conectados a “ciudades” y “campiñas”.

Por cuanto respecta a las condiciones de la humanidad en el arco temporal que precede al diluvio –que Vico en el *Diritto universale* define como “anterior” a las cuatro “épocas” de la historia sagrada– será suficiente recordar aquí al menos algunos puntos esenciales²³.

En primer lugar se ha observado cómo se verificó en ellas en sustancia un proceso inicial, que se hizo necesario, desde el pecado de Adán y la consecuente caída en una condición similar al estado de naturaleza, con fuertes trazos de analogía –en cuanto a la institución de una relación laboral con la naturaleza y de las consecuentes relaciones entre los hombres de carácter social y jurídico– con aquellos que más tarde se reproducirán fatigosamente entre los descendientes impíos de la progenie de Noé dispersos en el vagabundeo en la gran selva de la tierra a guisa de fieras.

En segundo lugar, se debe evidenciar que por otra parte en aquella historia antediluviana la humanidad había reunido “todas las artes de la civilización”, todas las “artes” y “ciencias”, cuya “memoria” al menos después, “tras el diluvio, Noé y Sem su hijo, conservando la verdadera religión de Dios creador, conservaron en el estado de naturaleza”²⁴.

En tercer lugar también se ha hecho notar que –como se verá mejor más adelante– en la “sacra historia antediluviana”, relativa a los píos descendientes de Set, Vico, sumiendo e interpretando las fuentes bíblicas, también a la luz de los estudios eruditos disponibles, individuaba la misma sucesión de las formas de subsistencia –del pastoreo a la agricultura– que luego, tras el diluvio, se habría reproducido en Oriente entre la posteridad pía de Sem. Por el contrario, en Occidente, entre las naciones formadas por la descendencia de las estirpes de Jafet y de Cam, una vez emergidas de la dispersión y del vagabundeo en la gran selva de la tierra, se habría producido una sucesión diferente: primero la agricultura y después el pastoreo.

Lo cual nos habla además de una tendencia a instituir formas de reposición, reproducción, de fenómenos de civilización que parece responder a un principio de paralelismo, de retorno de las experiencias, respecto a un originario “curso”, tanto por lo que se refiere a la historia de los pueblos “píos”, o descendientes de los “píos”, como por lo que se refiere, simétricamente, a la de los pueblos “impíos”, o descendientes de los “impíos”: formas, modalidades, que deberían ser tenidas presentes en los más lejanos y profundos orígenes de la temática del “ricorso” en Vico²⁵.

Pero conviene ahora detenerse en este argumento, para no retomar una vez más la cuestión del “paralelismo” de “método” y “materia”, por así decir, entre historia de los hebreos e historia de las naciones gentiles. Sobre la cual aquí sólo es el momento de añadir que la “materia” de las experiencias de todos los pueblos, ya sea del hebreo o de los gentiles, se mantenía en el *Diritto universale* ampliamente afín: por cuanto concierne a las experiencias, por ejemplo, del inicio por un gobierno, un “imperio” patriarcal teocrático (en oposición así, en este punto, a procesos de moderna “desjudeización” integral y “aristotelización” de la política) de la institución de un “derecho de la unión”, de un “derecho de la clientela” ligado a la experiencia de los “asilos”, y más tarde al menos de una “ley agraria”, de la formación de una “república de los mejores” con relativa detentación de un saber arcano por parte de la clase sacerdotal (y también una vivencia dinámica de tales fenómenos), del carácter “poético” del lenguaje de los primeros “legisladores” (como Moisés), etc. Salvo naturalmente que, por cuanto concernía al pueblo pío, la “materia” de fenómenos similares e instituciones económicas, sociales, jurídicos, políticos, asumía en su “forma”, por así decir, una más o menos alta peculiaridad de caracteres, tiempos, resultados²⁶.

De todos modos, en las páginas del *Diritto universale*, y en particular en las del *De constantia philologiae*, empezaban a delinearse con gran energía algunas de las líneas portadoras (por no hablar de los materiales relativos) de la historia de la civilización de la humanidad gentil que la elaboración de la obra mayor llevaría después hacia su maduración. Dichas líneas irradiaban visiblemente a partir de la historia, en sentido bastante amplio, de las instituciones jurídico-políticas, con la ulterior comprobación de la absoluta crucialidad que la meditación en torno a la historia del derecho tuvo en una grandísima parte de la génesis y en notable medida también luego en los desarrollos de tantas de las peculiares adquisiciones temáticas sobre los deberes contraídos por el filósofo italiano también en este terreno (además de en el “epistemológico”) en las confrontaciones de la gran tradición del ius-

naturalismomoderno, en la cual, especialmente con Pufendorf, las formas jurídicas y políticas habían sido ampliamente relacionadas con las condiciones materiales de orden económico y social²⁷.

De este modo, como se decía, para sostener y coligar esas líneas de una historia de la civilización humana, en primer y esencial lugar estaba la serie de exigencias y condiciones materiales de supervivencia, de vida, que en el diseño viquiano asumen después el aspecto de una dinámica fenomenología de lo “necesario”, cada vez más entretejida por elementos “culturales”.

Y, en efecto, en el orden de las causas “ocasionales” –que es, sin embargo, el orden factual de la historia, para interpretarlo en su disposición providencial– ya desde el principio con mayor razón se advierte la primariedad de las condiciones materiales de orden “natural”, haciendo frente a la presión de la naturaleza bajo la forma de disponibilidad o penuria de productos necesarios para la supervivencia.

Y tal primariedad se revela operativa –por cuanto se refiere a la humanidad gentil– ya por la condición de “ocio” animal en la cual se encuentran sirviendo, “pudriéndose” en ella, los hombres “impíos y fuera de la ley”, descendientes de “Jafet, tercer hijo de Noé, que se apartó de la ley en el lejano Occidente”, caídos en la dimensión “casi de brutos”, y por tanto de “vagabundos” por la “gran selva del mundo”²⁸.

Y en efecto, “motivo” del “ocio” se revela de hecho no aquella originaria supremacía (la caída, etc.), sino el dato material, la condición efectiva, totalmente natural, de la “abundancia de frutos” (y aquí se discutirían los problemas de coherencia, de “ortodoxia”, que suponía el considerar a la vez la condena de la humanidad a la fatiga del trabajo y la figura del “ocio”, en presencia de un estadio de abundancia de los frutos espontáneos de la naturaleza, congruente más bien con discursos sistemáticos de derecho natural en posibles evoluciones hacia perfiles de historia de la civilización) Se configura así un procedimiento de pensamiento que redescubre nexos “dialécticos” entre condiciones materiales y respuestas “culturales”: entre las primeras rentrando constantemente bien sea las condiciones de penuria o abundancia, bien las “demográficas”, en concordia con perspectivas habituales en la tratadística política europea, pero también en aquella de inspiración más propiamente iusnaturalista, sobre la base de la investigación erudita sobre las “mores” de las antiguas “naciones”.

A continuación se verifica el primer sobresalto de lo “humano”, alimentado por el “pudor-temor”, es decir, por una naturaleza metafísicamente, teológicamente, definida, no sin concesiones a una distinción natural entre construcciones de “índole” mejor y peor²⁹.

Dicho sobresalto –como bien sabemos– induce a los “pocos de mejor índole”, que creían en un “cielo animado y que hablaba con los ríos”, a “retirarse”, a “asentarse”, “en lugares donde no luciese”³⁰. Y que –pasando a otro perfil de interés de nuestro discurso– sería de extremo interés reflejar también sobre los nexos instituidos por Vico entre las figuras de la “civilización” o de su génesis, y las “dialécticas”, de los “lugares”, de la “oscuridad” (las “grutas”, los “bosques sagrados”, “luci”*, que constituyen una nueva figura sacralizada, y por ello humanizada, de la “selva”, etc.) o de la “luminosidad”³¹.

En este punto, bastante importante para nuestro argumento, dos son las “necesidades” que se inducen, deducen, de las modalidades del vivir humano en términos de disponibilidad de bienes: la “abundancia de agua” y la penuria “de frutos de la naturaleza”, inducida por la multiplicación de los hombres píos que dejan de moverse, impulsa la necesidad de

“cultivar las tierras”, sirviéndose del “fuego”, “sin tener aún uso del hierro”; a partir de lo cual nació luego la “inicial religión del agua” y del “fuego”: “de donde luego los romanos conservaron el agua y el fuego para significar todas las humanas y divinas cosas”³².

Y por consiguiente, a partir del trabajo de los campos, y de las formas de dominio y de obligaciones, y de progreso hacia la humanidad del hombre, se produjeron pues, en relación con ello, lentamente, las primeras “ciudades” y la fundamental, “primera ley agraria”, fundadora al mismo tiempo de las primeras “repúblicas”, el “orden que luego se llamó civil”. Y así pues, no por casualidad, a partir del arado de la tierra (con más firmeza ya en el *De uno* la “serpiente” de Cadmo o la “hidra” domada por Hércules) de “urbs”, llamada “ab urbo”, curvatura del arado, he aquí el “ara” y la “ciudad” (“el primer nombre de ciudad, que nace en Siria, fue Aram”)³³.

Pero esta es la ciudad abstraída ya al acompañamiento de connotaciones negativas ligadas, en fidelidad al relato bíblico del *Génesis*, a Caín (con Enoch), y destinada a representar para Vico el lugar por excelencia de la civilización que “resplandece” de ciencias y artes útiles al hombre: cierto, allí donde no se pliegan a los excesos de “delicadezas” y a las insidias del “fraude” que —especialmente con ciertos acentos desolados de la última versión de su máxima obra— pueden condenarlas a las penas de la “barbarie de la reflexión” y al nuevo rescate obtenido a través de un renovado análogo “volverse a las selvas” de los hombres.

Seguir analíticamente la compleja trayectoria de la meditación viquiana sobre “selvas”, “campos” y “ciudades” a partir de estas sucintas, pero compendiosas indicaciones que se leen en las páginas de la *Sinopsi*, ya sólo relativas a los escritos del *Diritto universale* que en ellas encuentran una jugosa síntesis, por no hablar de los robustos desarrollos, y cambios, de tal meditación en las tres versiones de la obra maestra de la *Scienza nuova*, significaría empezar a reconstruir el pensamiento viquiano completo de plena madurez bajo el ángulo visual de la elaboración de las grandes figuras de su historia de la civilización: que es precisamente el programa de trabajo al que atiende el que suscribe. Pero, aunque sólo sea con los fines de apuntar un primer material de comentario sobre los pasajes citados de la *Sinopsi*, conviene dar al menos alguna indicación ejemplificadora de las posibilidades de desarrollo de la línea indicada en los escritos que constituyen el *Diritto universale*, a las cuales, por otro lado, ya se ha comenzado a hacer referencia.

Comenzando por el *De uno* (y dejando aparte cada referencia a problemas de producción y organización interna de los escritos del *Diritto universale*), parece claro que ya en dicho texto se defina con fuerza el tema crucial del trabajo de los modos a través de los cuales la perdida humanidad gentil se vuelve a acercar a lo humano, con el abandono del salvaje vagabundeo nómada en la gran selva de la tierra. Y esto —como sabemos— gracias al necesario (“neccese est”) detenerse y establecerse de los “óptimos”, abiertos a las primeras creencias religiosas. Y, por tanto, ocupando ellos los campos cultivables, tomando posesión de moradas fijas (“certis sedibus”), honrando a los propios dioses en medio de las “luces”, los bosques sagrados, en las “aras”: con el nombre de las cuales fueron llamadas las primeras ciudades, fundadas por humildes héroes y poetas de los campos, no por casualidad luego míticamente transfigurados en las semblanzas de héroes poetas como Orfeo y Anfión³⁴.

Y ya en el *Diritto universale* sale prepotentemente a la luz, como se sabe, el diseño del crucial conflicto por el acceso a las fuentes de supervivencia, y por consiguiente, por el crucial dominio de los campos —escenario esencial de la formación de todas las relaciones

básicas económicas, sociales y políticas entre los hombres— entre los “óptimos”, convertidos en “fortísimos” por el duro ejercicio del cultivo de los campos (“cultura agrorum exerciti”), y los “violentos”, convertidos en “temerarios” por su robustez, con el refugiarse, por fin, de los débiles, los “enfermos”, junto a los “óptimo” para pedirles protección a cambio del trabajo de los campos asumido por ellos como “clientes”, según el proceso de institución del “ius nexi”, “retornado” después en los tiempos de la institución de los feudos tras la caída del imperio romano. Así como sale a la luz el proceso siguiente que conduce asimismo al nacimiento de la “prima lex agraria” y de las primeras “republicae”³⁵.

Así como también en el *De uno* salen a la luz ya sean los elementos de una compleja búsqueda, de interés tanto “lingüístico” como “antropológico-cultural”, en torno a la institución de los primeros nombres para definir las cosas más necesarias para la vida de los hombres (y por consiguiente referentes a su cultura material), ya sean los trazos esenciales de un estudio, luego devenido crucial en el pensamiento viquiano, de la reinterpretación de las figuras de la mitología clásica en una clave hermenéutica extraordinariamente fructífera: en el cual, una vez más protagonista de la constitución del primer oportuno imaginario mítico es el cultivo de los campos, la fatiga campesina —expresada en las fatigas heroicas de Cadmo o de Hércules— y, sólo más tarde, a partir de ella, a través de ella, el nacimiento de la vida urbana³⁶.

Así como, finalmente, ya en el *De uno* se empieza a configurar un conjunto de materiales y de opciones, en materia de reconstrucción histórica “narrativa” y de valoración de las aportaciones a la historia humana de las experiencias de vida civil (desde la organización social, política y jurídica, etc. de las relaciones entre los grupos humanos a la producción de las ciencias y artes hasta las formas de lo bello) de los pueblos, y ciudades, que sería de gran interés examinar atendiendo, por ejemplo, a los modelos de vida ciudadana que Vico discutía: desde los antiguos de Atenas y Esparta a Roma, naturalmente, hasta los modernos, como Venecia, etc. Pero conviene en esta amplísima materia remitir a otra sede también cualquier asomo de discurso, limitándonos aquí —dejando el *De uno*— a señalar como un todavía más amplio espacio y compleja determinación encuentran en el *De constantia* los plexos temáticos y problemáticos hasta ahora citados del diseño de una historia de la civilización legible en dicho texto gracias a las esenciales figuras de las “selvas”, de los “campos” y de las “ciudades”: un diseño apoyado, entre otras cosas, en una clara, irrenunciable, relación entre ontogénesis y filogénesis, luego decisivamente “retornante”, que merecería prolongada atención³⁷.

De los vastísimos materiales elaborados en el *De constantia* será preciso dejar totalmente muchos que serían aquí sometibles a una serie de líneas de reflexión, limitándonos a esbozar algunos análisis en torno a alguna de éstas.

Parece oportuno, en efecto, señalar ante todo el interés del tratamiento y valoración en dicho texto del “labor”, de la “industria”, pena divina como se verá, pero fuente de “omnia humanae vitae commoda”. O aún más, indicar la complejidad y relevancia del tratamiento en el *De constantia* de temas que invisten cuestiones ya evocadas precedentemente (a propósito, sobre todo, de la *Sinopsi*), como las de las diversas experiencias de costumbres, de civilizaciones referentes a distintos pueblos, píos e impíos, ante todo por cuanto se refiere al conocimiento y práctica de las ciencias y artes (con las diversas experiencias, por tanto, de los “campos” y de las “ciudades”). Pero, refiriéndonos ya a un plexo temático semejan-

te, será necesario dejar aparte variados e importantes puntos problemáticos (concernientes, por ejemplo, a tiempos y modos de caída de los distintos pueblos impíos en el vagabundo en la gran selva de la tierra después del diluvio).

Para remitirlo del todo a otra ocasión es igualmente el examen de otros materiales bastante interesantes: como el tratamiento, cada vez más denso y fecundo en los escritos viquianos, de las formas culturales, del lenguaje mítico, de las figuras, del mundo de los *heroes agricolae*; o la delineación, citada más arriba, de una historia del vivir; por no decir de las temáticas que revisten las relaciones entre formas de civilización y poesía y razón; y así sucesivamente³⁸.

En cuanto al “labor”, a la “industria”, será suficiente aquí observar el interés que puede revestir un estudio que se proponga seguir cómo el tema fue objeto en el *Dirito universlae*, y en el caso del *De constantia*, de una aproximación sistemática inicial, de clara impronta “iusnaturalista”, en cuyo seno sin embargo se delineaba un tratamiento de elementos dinámicos, de figuras históricas, referentes también a las diversas formas de la supervivencia, etc., que luego contribuyen a alimentar materiales y soluciones para una aproximación también histórico-genética. En el caso, pues, de una impostación que quisiera ser “ortodoxa”, como con seguridad lo es la del filósofo napolitano, este pasaje generaba problemas ulteriores, que derivaban de las dificultades para insertar figuras como la del estado de naturaleza entre los datos ofrecidos por el relato bíblico: con la solución encontrada por Vico de hacer del estado de naturaleza una condición en la cual se habrían perdido las descendencias que había dispersado la palabra divina, tanto de los hijos de Adán como de los hijos de Noé³⁹.

En el discurso de tenor sistemático, de todos modos, la “industria” es una de las penas esenciales impuestas al hombre, convertida en necesaria “*Adae peccato*”, “por el pecado de Adán”, a los orígenes de la larga, laboriosa trayectoria humana –cebada por el pudor–reconstruída por Vico con atención además a la sucesión de las distintas formas de subsistencia y a la constitución de las figuras jurídicas caracterizantes poco a poco de las relaciones entre los hombres⁴⁰.

Y así, los “*primi homines*” se plegaron a la “*prima species occupationis in terris nata*”, es decir –en ausencia tanto del pastoreo como del cultivo de los campos– la “*fructum perceptio*”, la recogida de los frutos, con el consecuente primer darse de la “*propietas*” a través del único trabajo de división de los productos del suelo; mientras que sólo con posterioridad se da la nueva figura de la “*propietas*” a través de la división del suelo (la “*divisio soli*”), la distinción de los dominios (“*distinctio dominiorum*”), seguidas de la aparición de las palabras de discordia “*meum*” e “*tuum*”, derivadas de la creciente “*cupiditas*” fruto del pecado de Adán que hizo imposible la “*communio rerum*” que habría sido también “*hominum maxime propria*”. Pero se trata de divisiones –añade Vico– que de pábulos de discordia fueron convertidas providencialmente, por la fuerza de los comercios, productoras de sociedad (“*vi commerciorum, societatis parientes*”)⁴¹.

Y esto en confirmación también aquí de la convencida indisponibilidad del pensador napolitano para anhelar inocentes y ociosas condiciones de “edad de oro” (porque el único “oro” es el de las mieses que provienen de las duras fatigas de los campos). Y viceversa, no sólo de su firme opción por todas las figuras y formas de la condición de constante laboriosidad, de duro trabajo solamente gracias al cual la humanidad puede conquistar, actuar ella

misma; sino también de la sustancialmente constante adhesión, y en el tradicional elogio de la frugalidad de las costumbres antiguas, a los valores y a las formas de las conquistas de las merecidas comodidades, además de la satisfacción de las necesidades, disponibles por el avance de las ciencias (siempre ligadas, sin embargo, cuanto más desinteresadas, en algún modo a la pena originaria de la “curiosidad” ...) y sobre todo de todas las artes útiles al hombre.

Pero aquí parece oportuno, pensando en particular en temas cruciales de la *Sinopsi* ya citados, derivar la atención sobre algunas páginas que testimonian el esfuerzo del pensador napolitano –nunca negado luego por él. Aunque sí atenuado respecto a tareas devenidas más importantes– de reconstruir las distintas trayectorias, incluso en el plano de la “cultura material”, relativas a pueblos “píos” o viceversa “impíos”, a Oriente y Occidente, etc., según ese complejo y mutable diseño, que se ha definido más arriba, de una geografía, más que de una topografía, de la civilización.

Ya se ha apuntado cómo Vico en el *Diritto universale*, y especialmente en el *De constantia*, aisló –con un discurso que inviste una problemática bastante interesante sobre el “precurso” no afrontable aquí– análogas sucesiones retornantes de formas de subsistencia (primero pastoreo y después agricultura, o viceversa primero agricultura y después pastoreo), diversamente conectadas más tarde a la fundación y experiencia de las ciudades, relativas a la historia de los descendientes “píos” o “impíos” de Caín y Set, como luego de Sem, Cam y Jafet.

Una de las sucesiones de las formas de subsistencia, y en verdad la sucesión natural, producida entre los pueblos píos, es aquella por la cual se presentó primero el pastoreo (“pecuaria”), después la agricultura (“rústica”, en otros autores de su tiempo, como Pufendorf, expresada también con el término “agricultura”) Al menos algunos lugares se señalan aquí para sugerir la complejidad de las cuestiones implicadas por una simple problemática: por ejemplo, desde aquellas relativas a la resistemización de la periodización de la historia sagrada hasta aquellas otras de los principios y de los procedimientos de orden epistémico adoptados, en gran medida de naturaleza “demostrativa”, y a aquellas de las figuras del heroísmo en conexión con la producción o la custodia de las artes y de las ciencias.

“Demostrando” las cuatro primeras épocas de la historia sagrada –“per quas tempus historiae profanae ex parte obscurum excurrit”, como reza el título del capítulo X del libro II– Vico enunciaba con seguridad el hecho de que el ejercicio del pastoreo había precedido al de la agricultura, entre los hombres que habían custodiado la verdadera religión, es decir, el pueblo de “pastores”, el “pastoritium genus” de los Hebreos transmitido por una robusta tradición erudita (en la cual el Cuneus representó un papel importante). Y esto había sucedido –afirmaba en el *De constantia* – tanto en la “primera época”, con los descendientes de Set, como en la segunda, con los descendientes de Sem: épocas que, en la periodización propuesta, van respectivamente desde la creación del mundo al diluvio universal, y desde la experiencia del diluvio hasta la llamada de Abraham por parte de Dios. En ambas, los casos, tanto el “Sethidae” como el “Semitidae”, por un lado hicieron las tareas de “custodia” de las “artes” laborales necesarias para la supervivencia humana, porque las mantenían juntas con la “veri Dei religio”, y por tales funciones de transmisión y defensa de la civilización los píos descendientes de Noé fueron los “primeros héroes en la tierra tras el diluvio” (como Abraham y su progenie fueron los “segundos Héroes”); por otro lado, iniciaron costumbres,

artes, etc., en cuanto sometidos a determinados factores naturales: tanto que, recorriendo las mismas causas (como la “rareza de los hombres”), ellos cultivaban las mismas artes sólo idóneas para asegurar lo meramente necesario para vivir⁴².

Después de haber insistido en que a partir de la “demostración” de las cuatro épocas conseguía también la clarificación de las razones por las cuales “pecuaria et rustica hebraeis cum honore” eran cultivadas, Vico intentaba luego mostrar cómo también sobre este punto el procedimiento riguroso de su discurso en forma de ciencia conjugaba juntos el criterio del concurso de los testimonios históricos (uno de los criterios sobre los que se había apoyado mayormente el debate de la segunda mitad del seiscientos y primera del setecientos sobre la “certeza” histórica) y aquel otro, lógicamente en verdad prioritario, de la “postulación de la razón”. La prioridad del pastoreo con respecto a la agricultura estaba atestiguada unánimemente por los historiadores, “confirmada”, por la “historia sagrada”, y “postulada” por la razón⁴³.

Tras el diluvio, ese pase del pastoreo a la agricultura, se habría reproducido –“iisdem recurrentibus caussis”, como se ha visto– en Oriente entre la posteridad pía de Sem y no, por en contrario, en Occidente, entre las naciones formadas por la descendencia de las estirpes de Jafet y de Cam, una vez salida de la dispersión y del vagabundeo en la gran selva de la tierra.

En efecto, intentando sistematizar el diseño de una historia de la humanidad gentil, que se estaba perfilando; como bien sabemos, Vico en el *Diritto universale* partía de los diversos destinos de las estirpes de Sem, por una parte, y de Cam, y sobre todo de Jafet, por otra⁴⁴. De todos modos, por sus estirpes en Occidente, al contrario que en Oriente, se habría producido una sucesión diferente de las primeras formas de subsistencia, con la prioridad de la agricultura sobre el pastoreo: “Rustica pecuaria prior (apud occidentales)”⁴⁵.

La explicación no parece difícil, y atiende en primer lugar claramente a puntos cruciales de la reconstrucción de la génesis de la humanidad gentil, que Vico ha individuado ya con seguridad, además naturalmente de las prioritarias razones que debían inducirle a instituir también sobre ello elementos de disimetría entre las secuencias de la historia sagrada y las de la historia profana: razones que –como bien sabemos ya– subrayan cómo la historia de la humanidad que el filósofo napolitano comenzaba a delinear, mientras se perfilaba ya como extraordinariamente innovadora e igualmente rica de intereses hacia los perfiles también materiales de la civilización, permanecía anclada a la exigencia de mantener unidas coherentemente la historia sagrada y la historia profana, en el más grande respeto por la autoridad de la primera.

Dicha explicación debe conducir a la personalísima narración viquiana de la reconquista por parte de la humanidad gentil de la propia humanidad en las oscuridades de la gran selva. Y, por consiguiente, de la necesidad, para los primeros hombres contenidos, finalmente, por el pudor-temor del ilimitado vagabundeo salvaje, de detenerse, escondiéndose y agazapándose.

El errar, al menos el errar originario que deriva de la pérdida de la religión, resulta en Vico constitutivamente ligado al errar alejado de la verdad, al error: los hombres “vagabundos” –como fue el errabundo Caín, fundador de la ciudad– son naturalmente “errones impii”, alejados de la humanidad⁴⁶.

Y además reconquistar ésta significa ante todo responder a la llamada del pudor (sentido por Vico hasta la obsesión) hacia la oscuridad, esconderse. “Humanitas latendo in lucis ocepta”⁴⁷.

Los bosques sagrados (la misma selva en el fundo sagrada), “luci”, se convierten por tanto en el primer refugio de los “óptimos”, antes de que sean costreñidos a dedicarse al cultivo de los campos. Y éste (una vez más necesario por el crecimiento de la población) corresponde pues plenamente –sin ni siquiera las formas de nomadismo conectadas al pastoreo (¿tenía Vico quizá presente la transhumancia?)– a esa exigencia de detenerse, para tener, sin la asistencia de la verdadera religión, la certeza de “arae”, “nuptiae” y “sepulturae”⁴⁸.

De este detenerse desde el principio nace para la perdida humanidad gentil la instauración del cultivo de los campos mediante los incendios prendidos con el fuego, “invención heroica”, a las selvas, así transformadas en campo para el arado. Y de ahí –como sabemos– de la “*urbum* o *urvum*”, la curvatura del arado, nace la “*urbs*”, la ciudad, como de “*arx*”, el terreno delimitado por el arado, la roca, así también el ara, término que –se ha visto– significará entre tantas gentes la ciudad⁴⁹.

Por eso, antes que “*heroes bellorum*”, los héroes fueron sembradores de mieses y con ello fundadores de ciudades, fueron –con un lenguaje extraordinario de tenor oximórico en una civilización del *ancien régime* – “*heroes agricolae, messorum frugum, qui primi urbe, ab aratorum urbis dictas fundarunt*”⁵⁰.

Pero entonces, sobre el fundamento de ese heroísmo originario, y también de las fatigas de los campos que los sostienen, precisamente a las ciudades pertenecerá el reconocimiento de ser el máximo lugar de actuación de lo humano: justamente porque, nacidas como los campos, con los campos, no por el extravío de la humanidad asistida por Dios, como pretendía el relato bíblico también hecho propio por Vico, sino al contrario, por un proceso de reconquista progresiva de lo humano.

El pensador napolitano procurará así positivamente resolver el plexo contradictorio de las inspiraciones de las tradiciones que contribuían a alimentar su “imaginario” de la ciudad (aunque no dejarán de presentarse algunas residuales, y complejas, ambigüedades, preferentemente ligadas sin embargo a razones autobiográficas): la inspiración, en él absolutamente minoritaria, de la tradición “judeo-cristiana” y aquellas “humanístico-civil” y también “pre-ilustrada”. No es casual que tanto la Jerusalén histórica como la celeste estuviesen sustancialmente ausentes de la meditación viquiana, que permanece, por el contrario constantemente ligada a Roma. Ni es probablemente casual que en los ulteriores desarrollos de la reflexión viquiana, con el eclipse posterior de la historia prediluviana resultase incluso dejada de lado la continuación, ya en efecto sólo marginal en el *Dirito universale*, de la tradición de la connotación negativa de la ciudad como lugar de la producción artificial de algún modo señalada por su génesis e historia de relación con el abandono de Dios, con la idolatría, con la naturaleza deformada de Nemrod, y así sucesivamente⁵¹.

Vico, en el proceso y en la maduración de su meditación, reforzó y afinó admirablemente, entre muchos repensamientos y profundizaciones, la perspectiva de una humanidad que se debía a sí misma junto al humilde trabajo en los campos (en razón del cual el pensador napolitano había mostrado en efecto la ilegitimidad jurídica e histórica de condiciones de dominio servil que fueron perpetuando en sus tiempos ...) y a las fulgurantes conquistas de las ciencias y de las artes de la civilización urbana, naturalmente sobre la base de una providencia que garantizaba al menos por la dispersión definitiva en la “selva” siempre dominante.

Y supo unir en una relación personalísima el elogio de la “ciudad”, y de la “modernidad”, y también de la “razón”, a veces celebradas con acentos de tenor preilustrado, a la

admonición nunca calmada y a veces angustiada a cuidarse de las insidias de “delicadeza” y “soledad” que procedían de la pérdida de la memoria y el contacto con el frugal heroísmo y la ingeniosa poesía de los “héroes campesinos”. Porque el valor, pero también el drama constitutivo de la ciudad, ya no se ligaba a su originaria naturaleza corrupta, siendo ésta al contrario el lugar donde se había producido la más elevada respuesta del hombre a su propia deficiencia. Estaba por el contrario en el ser propio el lugar de intersección de diversas trayectorias de lo humano: la tendencialmente “ascendente” de las instituciones jurídicas y políticas como de las ciencias y artes (y de las relativas formas de “verdad”), la tendencialmente “descendente” de las facultades del “ingenio” y de la “fantasía”, y en fin, la tendencialmente “parabólica” de las costumbres, de la moral.

Pero comenzar apenas a adentrarse en ello nos llevaría lejos y significaría continuar un discurso que conviene dejar aquí.

[Trad. del italiano por Miguel A. Pastor Pérez]

NOTAS

* [Traducción de J.M. Sevilla, para *Cuadernos sobre Vico*, n° 9-10, 1998, p. 450. N.T.]

1. Secciones del presente texto –en particular por cuanto se refiere a su primera parte, de tenor introductorio– fueron ya presentadas, en una intervención mucho más breve, en el Congreso Internacional celebrado en Sevilla, en octubre de 1999 *Pensar para el nuevo siglo: Giambattista Vico y la cultura europea*. La ponencia versó sobre “I luoghi dell’umanità in Vico” y ha sido publicada en las Actas correspondientes [E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J.M. Sevilla y J. Villalobos (eds.), *Pensar para el nuevo siglo: Giambattista Vico y la cultura europea*, La Città del Sole, Napoli, 2001, 3 vols.; vol. II, pp. 471-495]. Me ha parecido oportuno volver a presentar algunas de esas páginas también en esta sede porque si no, a la autónoma e inédita investigación puesta en marcha sobre el *Diritto universale*, que aquí comienzo a exponer, le habría faltado la apoyatura sobre una mínima y suficiente clarificación de los intereses y de las premisas metodológicas y hermenéuticas que la orientan. Agradezco a los editores de las actas de aquel congreso la oportunidad que me conceden de volver a presentar aquí, con algunas modificaciones, dichas páginas; y también a los organizadores del congreso de Bari de 1997 sobre “La idea de trabajo en Vico” que, como dije, contribuyó a estimular específicos intereses de investigación dentro de la línea iniciada.

2. La inserción de Vico en una historia de la “filosofía del trabajo” reclamaría, en verdad, antes que nada una discusión preliminar de carácter metodológico relativa a la noción de tal filosofía. Remito a una versión más amplia de este ensayo para la aclaración de la perspectiva en razón de la cual es posible considerar objeto de una historia de la “filosofía del trabajo” modalidades de reflexión y representaciones referidas a diversas formas del actuar humano (“poéticas”, “factibles”, etc.) reconducibles a la dimensión que luego –con la consciente y necesaria curvatura a posteriori del lenguaje conceptual– puede ser definitiva por último incluso en términos de “productividad”. La historia de la “filosofía del trabajo”, al menos hasta el pleno Setecientos, no puede, efectivamente, ser costreñida, reducida, a la búsqueda y al análisis –que resultarían bastante más a posteriori en sentido negativo– de los “antecedentes” o peor aún “anticipaciones”, de las nociones de “trabajo” elaboradas en el sucesivo proceso de constitución epistémica de la disciplina de la economía política. Proceso simbolizado por una “intención separadora” tal como para sostener las operaciones y procedimientos de definición-constitución del propio objeto como puramente “económico”, separado precisamente de otras esferas y materias de la experiencia humana. Un examen cuidadoso del pensamiento de Vico sobre el tema indicado debe pasar también por un puntual reconocimiento sistemático del léxico empleado por él (“industria”, “Fatiga”, trabajo”, “económica”, etc.) para una materia evidentemente aún no sometida a las torsiones y laceraciones producidas por ese discurso “separador”. Tal materia no se prestaba menos por esto a ser indagada por Vico, con profundidad de tensión problemática y agudeza teórica, tanto en sus perfiles más fuertemente “materiales” como en los decisivos perfiles referidos a problemas cruciales, y actualísimos en tiempos de Vico, de definición de los títulos de legitimidad de las diversas figuras de la “propiedad”, y más en general de los títulos de legitimidad de todas las distintas figuras del “poder”: perfiles, estos últimos, que en su pensamiento transcurrían desde los “ético-jurídicos” hasta aquellos, por así decir, “metafísicos”, porque eran reconducidos a la fundamental instancia del razonamiento de una “teología civil” de la historia.

Sobre la “filosofía del trabajo en Vico, no deja de detenerse A. NEGRI en su original, sistemática y voluminosa obra *Filosofía del lavoro. Storia antologica*. Véase el vol. II, Marzorati, Milano, 1980 (que conviene tener

presente sobre todo por la sección dedicada a “El problema del trabajo del Renacimiento a la Ilustración”), pp. 512-514 y 676 (que anticipa algunas páginas antológicas: pp. 676-686) Sin embargo, A. Negri no se detiene a subrayar y analizar precisamente la función crucial absuelta en la meditación viquiana por el trabajar más práctico en la historia de la humanidad: función que precede y consiente –en un espectro de modalidades que se irradian a partir de las más materiales y de tenor ‘económico’– el “trabajo cognoscitivo” sobre el cual el autor, concentra por el contrario su atención con referencia naturalmente al nexa *verum-factum*. “El hombre es *faber* precisamente porque *hace* este mundo civil; es *cognocens* precisamente porque encuentra en él los *principios* en las *manifestaciones* de su mente, los encuentra porque *debe*, pero sobre todo porque *puede*; y *puede* porque es él mismo quien hace el *mundo civil*. La filosofía de la historia coincide con una personalísima filosofía del trabajo, en la cual el trabajo está, a la vez, hecho de *res gestae*, de *historia rerum gestarum* y también de una filosofía de éstas”. El “trabajo cognoscitivo del hombre” es “teorizado por Vico en páginas situables entre las más teóricamente revolucionarios del pensamiento moderno” (p. 514).

La literatura crítica que podría ser citada y discutida en el tema de la historia del concepto de trabajo y de filosofía del trabajo es naturalmente bastante amplia. Pero en la medida presente de este trabajo, por evidentes razones de brevedad, me limitaré sólo a citarla, a sí como a resaltar y discutir –salvo casos aislados– la bibliografía que ha investigado los diversos temas y problemas que serán considerados aquí. Quizá sólo convenga añadir que en la vastísima literatura crítica que podría ser citada a propósito de los argumentos aquí tratados serían mencionadas líneas divergentes de investigación: desde la más estrechamente pertinente a la historia del concepto de trabajo (con obras, por recabar sólo un ejemplo entre tantos, como la de V. TRANQUILLI, *Il concetto di lavoro da Aristotele a Calvino*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1979) hasta la referida al tratamiento de las ciencias y artes, y de la historia relativa, entre el siglo diecisiete y el dieciocho (como en el volumen, también a título de ejemplo, *Arti, scienze e lavoro nell'età dell'Illuminismo. La filosofia dell'Encyclopédie*, editado por V. QUINTILI, Pellicani, Roma, 1995).

3. P. PIOVANI, “Pensiero e società in Vico”, en *Critica sociale*, LX (1968), y después también en el volumen colectivo *G. Vico nel terzo centenario della nascita*, E.S.I., Napoli (1971), y ahora en el libro de Piovani a partir del cual cito: *La filosofia nuova di Vico*, editado por F. TESSITORE, Morano, Napoli, 1990, pp. 166-167.

4. También en el plano de una investigación en torno a los léxicos contextuales sería oportuno un examen analítico sobre los empleos, por parte de Vico y de los autores de la cultura napolitana de su tiempo (Doria, etc.), de términos y nociones como “civil”, “civilización”, “civitas”, “civilitas”, etc., también dentro del panorama de la constitución de la reflexión en torno a la “historia de la civilización”. También aquí es totalmente inoportuno aventurarse en el engrosamiento de los “aparatos de citación”, quizá sea oportuno recordar simplemente –también aquí sólo a título de ejemplo de la amplitud de las líneas de investigación disponibles (pensando igualmente en las “fuentes” de Vico)– una sólida contribución como la de A. Tenenti, “Civiltà e civiltà in Machiavelli”, en *Il pensiero politico*, VII (1974), pp. 321-333, y luego en el volumen del mismo autor: *Credenze, ideologie, libertinismi tra Medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna, 1978, pp. 155-173.

5. En otras palabras, conviene ya desde ahora señalar el necesario sentido de las fuertes diferencias que es indispensable mantener entre el diseño viquiano de una historia integral de la civilización y diseños dieciochescos más “maduros”, especialmente de las avanzadas estaciones ilustradas, y en particular en orden a la consideración de los factores materiales, económicos, de la civilización humana y a su determinación en términos de verdaderos y propios modos y estadios de las formas de subsistencia.

6. Cfr. G. Vico: *Scienza nuova terza*, 239 (adoptando la siempre útil distribución en párrafos debida a Fausto Nicolini), en la bella edición de las *Opere* (que de ahora en adelante se adoptará para los textos contenidos en ella, salvo, naturalmente, aquellos ya publicados en el cuadro de las ediciones críticas de las *Opere di Giambattista Vico*), editada por A. BATTISTINI, Mondadori, Milano, 1990, t. I, p. 519. De aquí en adelante las versiones de la *Scienza Nuova* serán reseñadas con las siglas *SN25*, *SN30*, *SN44*, seguidas de la indicación de los párrafos y, entre paréntesis, de las páginas de la susodicha edición. Para los textos del *Diritto universale* se recurrirá a la meritoria edición de G. VICO: *Opere giuridiche*, cuidada por P. CRISTOFOLINI, Sansoni, Firenze, 1974.

7. Para los lugares viquianos arriba citados, cfr. *SN44*, 552, 563, 543 (pp. 677, 686, 670). Sobre dichos lugares podrían ser indicados elementos de continuidad o de cambio en relación con los precedentes textos viquianos. A la “lógica de la contracción” o del “al menos” en Vico, me he dedicado en diversos escritos míos, entre éstos, por ejemplo, me permito remitir a E. NUZZO, “Il congedo dalla *saggezza moderna* nella cultura napoletana tra ‘600 e ‘700: Vico e la tradizione dei *moralisti*”, *Bollettino del Centro di studi vichiani*, XVII-XVIII, (1987-1988), pp. 25-114 (especialmente las pp. 93 y ss.)

8. Y es así, entre otras cosas, como nacen las primeras ciudades. “Pero finalmente, los padres de las familias, gracias a la religión y a la virtud de sus mayores, se engrandecieron cada vez más con los esfuerzos de sus clientes, abusando de las leyes de la protección [...] entonces los clientes se amotinaron contra ellos. Pero [...] la

providencia llevó de modo natural a los padres de familia a unirse con sus parentelas en órdenes contra aquéllos; y, para pacificarlos, les permitieron, con la primera ley agraria que hubo en el mundo, el dominio bonitario de los campos, conservando ellos el dominio óptimo, o sea, familiar soberano: de donde nacieron las primeras ciudades a partir de órdenes reinantes de nobles” (SN44, §1100, pp. 963-964; trad. p. 523).

9. Reserva para otra sede, por evidentes razones de espacio, la presentación de todas las copiosas referencias a la literatura crítica que el argumento reclamaría. Sin embargo, conviene aclarar al menos referencias estrechas dadas en el texto sobre algunos trabajos. En cuanto a lo que acabo de mencionar, tengo presente la investigación de R.P. HARRISON, *Foreste. L'ombra della civiltà*, Garzanti, Milano, 1992 (título original *Forests*). Aunque necesitado en algunos puntos de cierta puesta a punto, las páginas del exordio sobre Vico de este singular e intrigante trabajo resultan en más de un momento felices. Su punto de partida y fundamento es el reconocimiento (también deudor hacia los esbozos interpretativos de los trabajos viquianos de Verene) de Vico como el autor que por primera vez ha respondido con fuerza a la exigencia de afrontar, “en los términos de una psicogénesis de los primerísimos mitos y de las fábulas”, el fenómeno originario y capital de la institución “como trauma”, por parte de las concepciones religiosas más arcaicas de la relación entre humanidad y naturaleza: Vico “aplicó a los antiguos mitos una psicogénesis que lo condujo al corazón de los bosques de la prehistoria”, así que la *Scienza nuova* ofrece una suerte de intuición fantástica que convierte en irrevocable su teoría (pp. 16-17). La religión, y con ella, por consiguiente, el matrimonio y la sepultura de los cadáveres, se instituye, por tanto, contra las selvas (pero originariamente también entre las selvas ...): “encontramos en el texto de Vico una intuición extraordinaria, según la cual, el aborrecimiento de los bosques en la historia de Occidente deriva sobre todo del hecho de que, al menos hasta las épocas griega y romana, la nuestra ha sido una civilización de adoradores del cielo, de hijos de un padre celeste” (*ibid.*, p. 209). En efecto, la idea del origen de la civilización como abandono de una condición “silvestre”, más que ahondar en profundidad sus raíces en la cultura occidental, encuentra en ella ya lejanas y fuertes expresiones, sobre todo en la tradición epicurea expresada (no sin notables correcciones estoicizantes, etc.) en los célebres versos del *Ars poetica* de Horacio caros a Vico (y citados no por casualidad por él, parcialmente, en el *De uno*): “*Silvestres homines sacer interpretesque deorum / cordibus et victu foedo deterruit Orpheus, / [...] Fuit haec sapientia quodam / publica privatis secernere, sacra profanis, / concubitu prohibere vago, dare iura maritis, / oppida moliri, leges incidere ligno*” (la cursiva es mía). Incluso se podría escribir una investigación aparte sobre la compleja historia de ideas y nociones del “homo silvestris” en la cultura occidental (hasta sus adopciones y reelaboraciones entre los saberes de las disciplinas nacientes de la moderna zoología y antropología somática; para un indicio ejemplificativo véase a Linneo más adelante) Y sin embargo, Vico realmente repensó esta tradición a su modo, también en los modos extraordinariamente innovadores de una relectura “psicogenética” de las más remotas formas de creencia, mito, etc. (Una indicación se hará dentro de poco a la notable obra de Enzo Paci arriba citada).

10. Sobre este punto, esencial para la definición de la postura de Vico hacia la “ciudad”, remito a mi ensayo arriba citado, en la imposibilidad de presentar una bibliografía amplísima y en crecimiento ulterior (y como ejemplo bastante reciente, de 1996, el bello libro de Bernard Beugnot sobre el “retraite” en el siglo XVII).

11. *De mente heroica*, en G. VICO, *Varia. Il De mente heroica e gli scritti latini minori*, editado por G.G. VISCONTI, Alfredo Guida ed., Napoli, 1996, p. 144 (hay traducción española de F. NAVARRO: en *Cuadernos sobre Vico*, nº 7-8, 1997, pp. 461-470).

12. “Pero por mis penas yo juro a estas selvas / ásperas, solitarias, hórridas y tristes / que jamás disturbará, mientras respire / sus altos silencios un suspiro mío” (*Affetti di un disperato*, en la citada edición de las *Opere*, p. 223 [traducción castellana de D. OCAÑA y A. MANZI: en *Cuadernos sobre Vico*, nº 4, 1994, p. 212]). Para la imagen, por otro lado no poco difundida en la modernidad (por ejemplo en uno de los cuatro “autores” de Vico, Bacon), de la senectud de la máquina del mundo (cfr. *Ibidem*, versos 23 y ss., p. 219, trad., p. 209): “Porque cayendo ya está el férreo mundo / y son ya instruidos para darnos tormento los hados / a la par con las culpas nuestros males / crecieron sobre otros de remotas edades / demasiado alto” ... En un cuadro de convencionales acentos de tenor “arcádico” se inscriben en esta composición poética las primeras referencias de Vico a las “fatigas y penurias” del trabajo de los campos: “¡Oh, en verdad felices vosotros, ninfas y pastores / a los que la ignorancia sabe proporcionar gozos / y tras olvidar sudor, fatigas y penurias / sabéis conformaros con un simple regalo / o de manzana o de leche o de flores” ... (cfr. *ibidem*, versos 118-122, p. 222; trad. p. 212). Pero no faltan tampoco versos menos convencionales, de no despreciable factura, sobre la relación con la naturaleza vegetal: “a los pies de las hayas y después a la sombra de laureles / la bella luz que hace a las almas claras” ... (versos 108-109, p. 222; trad. p. 212).

Naturalmente podría ser amplísimo el espectro de las citas de referencias convencionalmente “arcádicas” a naturaleza y trabajo en la dimensión de la edad primigenia y áurea del mundo, redescubiertas precisamente en la producción poética de los ambientes intelectuales napolitanos entre fines del seicientos y principios del setecien-

tos. Bastarán aquí dos ejemplos. El primero relativo a un eco senequiano en la evocación, por parte de un protagonista del renacimiento intelectual napolitano de la segunda mitad del seiscientos como Di Capua, de los trazos de la primera edad del mundo, “cuando era comida la leche / del mundo niño, y cuna el bosque”: versos sobre los cuales no había dejado de fijarse N. BADALONI (*Introduzione a G.B. Vico*, Feltrinelli, Milano, 1961, pp. 138 y ss.), sin olvidarse de subrayar el nexa genético instituido entre necesidades-artes-ciencias, y la atención reservada a la agricultura dentro de la historia de los progresos de la historia humana en el *Parere del Signor Lionardo di Capoa divisato in otto ragionamenti ...* (ed. Napoli, Antonio Bulifon, 168V, p. 503). El segundo ejemplo puede ser extraído de la misma producción poética subsiguiente de Vico, de una composición perteneciente a un momento bastante avanzado ya de su reflexión, 1723, en el cual era evocada con imágenes la edad de oro. “En la primera / dulce Edad de Oro / Era fácil naturaleza el bello traje / Y pura de beldad la dulce luz, / y desnuda gracia de arte, y trabajo” (cfr. el soneto compuesto por el conde abad Francesco Saverio Riva, como aclaró una preciosa nota de M. SANNA: “Un sonetto vichiano”, en *Bollettino del Centro di studi vichiani*, XXIV-XXV, 1994-1995, pp. 249-250, que también publica la composición en cuestión).

Contraviniendo de nuevo, sólo aquí, el propósito de no disentir en esta sede de un discurso de orden solamente introductorio, y volviendo brevemente sobre la estancia de Vico entre las selvas de Vatolla y sobre el débito de Vico hacia Lucrecio (sobre la “gran selva de la tierra” y sobre los primeros pasos de civilización de los “hombres originarios”), conviene naturalmente retornar ante todo a la estupenda investigación de F. NICOLINI, *La giovinezza di Giambattista Vico. Saggio biografico*, Laterza, Bari, 1932, reeditada (con otra extensión) por Il Mulino, Bologna, 1992. Sobre la transfiguración de las pequeñas “selvas” en torno a Vatolla en esas “ásperas”, “solitarias, hórridas y tristes” de los *Affetti di un disperato* cfr. –en esta publicación– p. 31. Para un examen del comportamiento poético véanse las pp. 69 y ss.

No deja de tener en consideración y someter a examen dicha composición, en cuanto a las complejas connotaciones del tema de la gran “selva” viquiana, E. PACI, *Ingens sylva*, Bompiani, Milano, 1994. A este propósito, Paci somete a agudas y estimulantes solicitudes las páginas, insistiendo justamente también sobre un fuerte elemento de “dualismo” revisable en el pensamiento viquiano (que luego cada forma de dualismo –se dijo– buscó reconstruir en un complejo “orden” metafísico e histórico ...); quizá con algún riesgo de reconstruirlo en clave *a posteriori* y sobre todo de transcribirlo en un lenguaje a menudo distante, como el de la oposición entre “naturaleza” y “espíritu”: estando la primera representada precisamente por la lucreciana “selva” en cuanto oscura naturaleza. En Vico, en Vatolla, en su “oscura memoria se estaba formando el mito de la tierra madre de los gigantes [...] La selva, la húmeda selva de la tierra, la invencible naturaleza de Lucrecio, que, venga concedido, son la misma cosa” (E. PACI, *op. cit.*, p. 21).

Pero, sobre el conjunto de temas y problemas interpretativos al que remite ya un vistazo al “joven Vico”, sería consistente la literatura crítica a tener presente: desde aquella sobre el joven Vico (M. Donzelli, etc.), a aquella sobre Vico y Lucrecio (no muy útiles las pocas páginas expresamente dedicadas al tema por G. PUCCIONI, “Vico e Lucrezio”, en “Attualità del pensiero di Vico”, fascículo X, 1988, de *I Quaderni di Traditio*, pp. 38-43), a aquella que retoma de nuevo la perspectiva de Paci de releer con Vico el pasado en el sentido de una “arqueología del tiempo”, en la cual la “dimensión del pasado” se daría como “dimensión de lo profundo” y, por consiguiente, “las selvas no retornan: son el fondo “hórrido”, “oscuro”, de la misma ciudad de los hombres”. “Las selvas representan el momento oscuro de la ciudad, salida de ella y en ellas” (cfr. A. NEGRI, “Introduzione al convegno Neoidealismo italiano. Recupero di Vico. Ermeneutica”, en *Vico e Gentile*, editado por J. KELENEN y K. ZABOKLICKI, Rubettino, Soveria Mannelli, 1995, p. 20).

13. Cfr. los pasajes –relacionados tras los *exerga*– de su *Vita*, aunque sabemos que están cargados, en este caso, de intenciones prudencialmente “defensivas”: “con esta doctrina y con esta erudición, Vico fue recibido en Nápoles como forastero en su patria [...], y dió las gracias a aquellas selvas, entre las cuales, guiado por su buen genio, había hecho la mayor parte de sus estudios sin ninguna afectación de secta, y no en la ciudad, en la cual como de moda de vestidos, se cambiaba cada dos o tres años el gusto de las letras” (*Vita scritta da se medesimo*, pp. 23 y 25).

14. *SN44*, 1106 (p. 967) Pero dentro de poco habrá forma de apuntar al menos los elementos de afinidad que un tipo similar de preocupada reflexión mantenía con otras expresiones de la contemporánea cultura europea y también napolitana.

15. Para algunos elementos de reflexión teórica y metodológica (por ejemplo en torno a la oportunidad de individualizar usos “intencionales”, etc.), y de investigación historiográfica, en una perspectiva de investigación de tenor “metaforológico” sobre Vico me permito remitir a un trabajo mío: “Tra metafore ‘naturali’ e metafore ‘civili’: gli itinerari della conoscenza in Giambattista Vico”, en *Aria, terra, acqua, fuoco: i quattro elementi e le loro metafore. Luft, Erde, Wasser, Feuer: die vier Elemente und ihre Metaphern*, editado por F. RIGOTTI-P. SCHIERA,

Il Mulino-Duncker & Humboldt, Bologna-Berlin, 1996, pp. 167-211, especialmente, pp. 171 y ss.

16. Para los datos de citación al menos del último de los lugares relacionados, cfr. *SN44*, 342, p. 549.

17. Por cuanto se refiere a la presencia ya sólo en la cultura napolitana coetánea a Vico de alguna de tales problemáticas, bastará remitirse al ejemplo de la meditación de Doria en la *Vita civile* en torno a las formas del “vivir civil” y, por consiguiente, a las “artes y ciencias”, al lujo (la “pompa”), en un mundo, el moderno, docto, pero no virtuoso, y en grave peligro por tanto de caer en la “barbarie”.

Las “distintas formas de vivir” son la “pura militar” (“bárbara”), la “civil económica” (“bajo leyes civiles, pero con vida frugal y moderada”), la “civil pomposa” (“más culta, y pomposa manera”). cfr. P.M. DORIA, *La vita civile distinta in tre parti, aggiuntovi un trattato della educazione del principe*. Segunda edición corregida por el autor y aumentada, en Augusta, Daniello Höpper, 1710, especialmente pp. 117 y ss. Y recuérdese que en este Doria se lee un singular anuncio de la imagen viquiana de la preferencia de los “bosques” a las “desordenadas ciudades”. “La fuerza de este orden de la mente humana, válida para tanto obrar, se manifiesta más abiertamente en el cuerpo político: porque así, no de súbito, vemos las ciudades y los reinos, por ese declinar, llenarse también de muertos, de estragos y de ruinas, de modo que la soledad de los horribos bosques es menor que la de las desordenadas ciudades, miserables e infelices”.

Pero la cultura meridional (pensando naturalmente en particular en autores como Genovesi) puede ser ampliamente leída en el seno de una búsqueda sistemática que investigue los nexos entre las construcciones y representaciones de la historia de la civilización humana y las tomas de posición de tenor “ideológico”, “político”, sobre las relaciones entre ciudad y campo, capital y pueblo, etc. Naturalmente, no nos faltan en este terreno contribuciones numerosas y en muchos casos muy exquisitas (basta, por ejemplo, sacar a la luz páginas de Giuseppe Giarrizzo sobre los caracteres y significados de la polémica contra la monstruosa capital en la cultura meridional de los años ‘70).

18. Como prometí, he evitado al máximo hasta ahora remitirme a la literatura crítica disponible sobre los problemas tratados. Sería tanto más arduo citarla y discutirla completamente sobre historia sagrada e historia profana, problemática sobre la cual –se sabe– ésta es bastante extensa y no poco divergente. Sin embargo, conviene al menos recordar aquí algunas contribuciones esenciales de la bibliografía sobre Vico y la historia sagrada, la historia hebrea, al menos a partir de los últimos decenios. Las referencias a algunas de ellas, en cuanto voy sumariamente enunciando en estas páginas, serán bastante claras para los estudiosos. Pero cuento con hacerlas explícitas analíticamente en otra ocasión, y sobre todo con acompañarlas de un discurso historiográfico satisfactoriamente analítico.

Al final de nuestro discurso resulta conveniente comenzar citando al menos algunas páginas (387 y ss.) del fundamental y tan influyente trabajo de N. BADALONI, *Introduzione a Vico*, Feltrinelli, Milano, 1961, en las cuales, dentro de un contexto interpretativo que continuó manteniendo que es poco persuasivo, se indica el problema, efectivo, del método que coliga historia sagrada y profana. De las diversas contribuciones de A. MOMIGLIANO que tratan el tema, con la maestría acostumbrada, se puede recordar al menos el ensayo sobre “La nuova storia romana di Vico”, aparecido por primera vez en *Rivista storica italiana*, LXXVII (1965), pp. 773-790, que reafirma con fuerza la primaria voluntad de Vico de defender la verdad y prioridad de la historia sagrada. Imprescindibles para los estudiosos naturalmente son las importantes investigaciones de P. ROSSI, consignadas en especial en los ensayos recogidos en *Le sterminate antichità. Studi vichiani*, Nistri-Lischi, Pisa, 1969; y en el volumen *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Feltrinelli, Milano, 1979, en los cuales a una óptima y a menudo iluminada reconstrucción contextualizante de las controversias en las cuales estaba inmersa la reflexión de Vico a compañía la tesis de que éste, defendiendo la verdad del texto sagrado y la unicidad del pueblo elegido, rechazaba con fuerza cualquier forma de paralelismo y confusión entre historia sagrada y profana (tesis que, óptimamente argumentada e inimpugnable en múltiples puntos, parece digna de profundizarse y discutirse en algunos de sus resultados demasiado rígidos, y se someterse indispensablemente a la prueba sobre la trayectoria total de la meditación viquiana). En el libro de 1979, Paolo Rossi polemizaba duramente (cfr. en especial las pp. 208 y ss.) con las presentaciones críticas que habían sido avanzadas por M. REALE, “Vico e il problema delle storia ebraica in una recente interpretazione”, en *La cultura*, VIII (1970), pp. 81-107 (una larga recensión-discusión de *Le sterminate antichità* que tomaba posición crítica, en las confrontaciones de la línea metódica e interpretativa allí expresada, con argumentos casi siempre “exteriores”, pero no sin algunos puntos discutibles) y M. SINA, *Vico e Le Clerc tra filosofia e filologia*, Guida, Napoli, 1978 (que subrayaba los elementos de innovación y, más discutiblemente, también “de inspiración laica” (p. 100), en el tratamiento de historia sagrada y profana, de cronología de la historia humana, etc.). Entre los trabajos más recientes conviene citar el buen ensayo de A. CAPRISTO, “Ricerche su Vico e la storia ebraica”, en *Annali dell’Istituto Italiano per gli Studi Storici*, X (1987-1988), pp. 183-212, dedicado a una de las fuentes doctas de Vico, el *De Republica Hebraeorum* (Leiden, 1617), de

Peter van der Kuhn (a propósito del cual tuvo presente la edición reciente de PETRUS CUNEUS, *De Republica Hebraeorum*, editada y con introducción de L. CAMPOS BORALEVI, Centro Editoriale Toscano, Firenze, 1996). Señalo también el amplio escrito de P. PORRO, "Storia sacra e storia profana in Vico", en *Metafisica e teologia civile in Giambattista Vico*, editado por A. LAMACCHIA, Levante, Bari, 1992, pp. 1159-226 (que tiene al menos el mérito de comenzar, sobre la materia, a aproximarse por lo menos, como muchos no han hecho, al *Diritto universale*, no sin algunos momentos de atención al tema de la formación y de los grados de la civilización). Se pueden citar además las contribuciones (no siempre útiles) de: P. OLIVER, "La Judée avec Rome: la philosophie du droit de Vico", en *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, bajo la dirección de J. Doré y C. Théobald, Cerf, Paris, 1993, pp. 559-583 (que, en una primera presentación del *Diritto universale* bastante bien orientada, se remite también a tesis de Pinchard que podrían ser quizá tenidas en cuenta); G. BRESCIA, "L'avvertimento del cielo". Storia sacra e storia profana in Vico alla luce dell'epistemologia del tempo", en el volumen del mismo autor *Esercizi di estetica da Orazio a Vico. Con iconografia del tempo*, Laterza, Bari, 1993, pp. 67-88; R.F. MARCUS, "Vico and the Hebrews", *New Vico Studies*, XIII (1995), pp. 14-32; C. CASTELLANI, *Dalla cronologia alla metafisica della mente. Saggio su Vico*, Il Mulino, Bologna, 1995 (el capítulo III sobre "Historia de los hebreos e historia de los gentiles", pp. 58-92, en el cual se retoman problemáticamente las tesis de la incidencia reducida de la historia sagrada sobre el conjunto del discurso viquiano, o de los trazos de analogía o confusión entre historia sagrada y profana, etc., pero en efecto, limitándose ya a tomar en consideración la única *Scienza nuova*, es decir, la tercera ...). Deteniéndome aquí no tomo, sin embargo, en consideración los últimos resultados (expresados por ejemplo en recientes trabajos en lengua inglesa) de la línea, a mi parecer del todo infundada, que sostiene la intencional heterodoxia de la meditación viquiana. Como es ampliamente notorio, y más adelante se verá, la "historia de los gigantes" hace referencia a puntos bastante delicados del tratamiento de la historia sagrada y de sus relaciones con la historia profana (en cuyos contrastes constituye el "trámite" esencial). Para la más reciente bibliografía sobre el argumento específico –naturalmente examinado también por las contribuciones que afrontan el problema más general de la historia sagrada y profana en Vico– me limito a señalar las informadas páginas (que pueden resultar útiles para diversas ideas, pero que no poseen la riqueza de implicaciones que, como se verá, interesan a nuestro discurso aquí) de R. MAZZOLA, "I giganti in Vico", en *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XXIV-XXV (1994-1995), pp. 49-78; y L. BOSCHETTO, "Vico e i 'figliuoli di Dio'. Ricerche sui giganti del *Diritto universale* e nella *Scienza nuova Prima*", *ibidem*, pp. 79-95. Sobre el tema de los "gigantes" en la cultura europea y napolitana moderna volveré próximamente publicando una contribución mía ya preparada.

19. Para las palabras arriba citadas, cfr. *De constantia iurisprudentis* (que de ahora en adelante se citará abreviadamente como *De constantia*), II, VIII, 4, y el título del capítulo (pp. 425-427). Puede notarse cómo ya en estas páginas del *De constantia* Vico instituyó una comparación entre los testimonios de la historia sagrada y los ofrecidos por los textos de Homero precisamente a propósito del elemento 'económico' de las "pastoricii mores" (II, VIII 8, p. 427).

En otro lugar me detendré en el significado del expresado "establecimiento" viquiano de los caracteres, de los trazos, etc., de las cosas de la historia sagrada (más allá del fundamento de ésta en la fe, la cual evidentemente "omni demonstratione maior est"), de su mayor reconducción posible al modelo cognoscitivo del "verum geometricum", de su tratamiento en términos de "argumentos humanos" ("humanis argumentis"). El problema esencial hace referencia a las modalidades del "círculo" a través del cual la "historia sacra", que sola puede ofrecer "certa initia certamque successionem historiae profanae" (*ibidem*, II, VIII, 3, p. 427) debe a su vez ser objeto de demostración. La tarea de Vico deberá ser la de fundar racionalmente, demostrar, la absoluta verdad del fundamento revelado y a la vez metafísico de la realidad humana. A tal fin resultará esencial, desde mi punto de vista, en el discurso viquiano, la central configuración de la categoría de lo "necesario" sobre un plano epistémico y "hermenéutico": naturalmente sabiendo bien que la adopción de métodos "demostrativos", incluso en las intenciones de tenor rígorosamente matemático, estaba bastante difundida entre fines del siglo XVII y principios del XVIII, connotando quizá las impostaciones de autores de obras bastante improbables en el plano de los procedimientos y de los resultados críticos (pienso, por ejemplo, en las indicaciones de Dino Pastine sobre Kircher).

Cómo el recurso a la lógica de lo "necesario" (a lo que como "universal" es objeto de la "ciencia" y en la historia se configura como aquello que "debía" suceder, en sentido no meramente hipotético) se explica con fuerza ya en el *Diritto universale* y cómo luego se disponga en la meditación viquiana subsiguiente es una tema que precisa, a mi juicio, de una "encarnizada" reflexión historiográfica. La cual podría partir fructíferamente de la aceptación polémica por parte de Vico –en un lugar comunmente hasta ahora, en efecto, olvidado (*De constantia*, II, I, 24, p. 399)– del peligrosísimo desafío puesto por "Renatus Carthesius" y por "Malebrancius" a los saberes de la historia como saberes de la improductiva memoria; unido, sin embargo, al pleno reconocimiento de la justicia de su crítica ("non temere" imprimida) a una "memoria" y a una "filología" que habían resultado verdaderamente esté-

riles; y además con la defensiva reivindicación preliminar del pensador napolitano de haber procedido, en toda su vida intelectual, prefiriendo y valiéndose a menudo más de la razón que de la memoria (“in omni vita magis ratione uti quam recordari sum delectatus”), y, precisamente por esto, de haber extraído a partir de sus conocimientos en el campo filológico una percepción de ignorancia.

Sobre la significativa configuración en Vico de eso que en otro lugar he definido como la “lógica de lo debido”, una lógica no meramente conjetural, sino “demostrativa” de lo “necesario” (donde, repito, hay que tener naturalmente presente también el conjunto de los usos acostumbrados, por ejemplo en el lenguaje de tanta tratadística erudita, de “demonstraciones” tan ambiciosas como vagas en el plano epistemológico y metodológico) me permito remitir a otros escritos míos. Entre los más recientes, véanse al menos: E. NUZZO, “Vico e Bayle. Ancora una messa a punto”, en *Pierre Bayle e l’Italia*, editado por L. BIANCHI, Liguori, Napoli, 1996, pp. 123-202 (especialmente por las secciones finales) y también, para una mirada sintética, “Vico, la storia, lo storicismo”, en *Lo storicismo e la sua storia. Temi, problemi, prospettive*, editado por G. CACCIATORE, G. CANTILLO, G. LISSA, Guerini, Milano, 1997, pp. 50-68. Estrictamente dedicado al tema está la ponencia presentada a un congreso habido en la Haya en 1996: “Die Logiken der Unmöglichen und des Notwendigen. Vico und die Entzifferung der sagenhaften Zeiten zu Beginn des 18. Jahrhunderts”, en *Die Hermeneutik im Zeitalter der Aufklärung*, editado por MANFRED BEETZ Y GIUSEPPE CACCIATORE, Böhlau Verlag, Köln-Weimar-Wien, 2000, pp. 287-309. Fue presentado también en italiano: “Le logiche dell’impossibile e del necessario. Vico e la decifrazione dei tempi favolosi attorno al primo ‘700”, en *Bollettino filosofico*, 15 (número dedicado a “Filosofía e historia de las ideas. Estudios en honor de Franco Crispini”), tomo II, 1999, pp. 205-253.

Dentro de poco se verá cómo el tema de lo “necesario” aparece pronto en la *Sinopsi* no sólo por cuanto se refiere al plano de las urgencias vitales a las que está sometido el hombre, sino también por cuanto se refiere a las formas racionales de reconstrucción de lo que “los hombres en el tiempo oscuro debieron hacer” y, más en general, a la convicción de “demostrar” en forma de ciencia toda una serie de materias, a partir de la demostración de los mismos “principios de la historia sagrada” y “principios de la teología cristiana” (*Sinopsi*, p. 9, 5).

20. Al aproximarme a cuestiones concernientes al tratamiento por parte de Vico de la historia hebrea, también en términos de respuestas a líneas del pensamiento europeo moderno que implicaban procesos de “desjudeización” de la filosofía y de la política, tengo presente problemas y debates historiográficos a propósito de los cuales se puede comenzar remitiendo a páginas expertas y a distintas y agudas incitaciones críticas, que se leen en diversas contribuciones recientes de V. Marchetti. Entre los últimos cfr. V. MARCHETTI, “An Pythagoras proselytus factus sit”, en *Dimensioni e problemi della ricerca teorica*, 2, 1996, pp. 111-131, con referencias bibliográficas a otros trabajos suyos.

21. “Con estos principios narra que, tras el Diluvio, Noé y Sem, su hijo, conservando la verdadera religión de Dios creador, conservaron en el estado de naturaleza la memoria de las ciencias y de las artes que existieron antes del Diluvio, y que después de la confusión babilónica de las lenguas, quedándose allí todas las artes de la civilización, no se perdieron, sino que por el contrario se perpetuaron en las memorias” (*Sinopsi del Diritto universale*, p. 9; este uso de la cursiva es mío). Para el otro, más notorio, lugar citado, cfr. *ibidem*, p. 6. Para el recurso a la crucial noción de lo “necesario” en sentido material, véase, al menos, la primera de las tres ‘secuencias’ que luego, de diversas formas, ‘retornarán’ en las versiones de la *Scienza nuova*, por la cual “la naturaleza de los hombres está hecha de tal manera que primero atiende a lo necesario, después a lo cómodo, finalmente al placer” (p. 7, pero véase luego la fundamental ‘secuencia’ relativa al “progreso ininterrumpido de toda la historia profana”: p. 16, con particular atención a lo que pongo en cursiva).

Se ha atendido poco más arriba al hecho de que el tema de lo “necesario” aparece en el *Diritto universale*, avanzándose ya en la *Sinopsi*, también en un crucial plano epistemológico. Ya la misma definición de una secuencia general, inscrita en el seno del discurso de una antropología sistemático-genética, que inviste a lo “necesario” como lugar de las urgencias vitales de los hombres, responde al empleo de un principio metodológico, epistémico, por el cual los fenómenos, al examinarlos con una “razón” capaz de “demostrar”, por necesidad “deberían” disponerse según determinadas secuencias: “la propia naturaleza de los hombres está hecha de tal manera que primero atienden a las cosas tocantes a los sentidos, después a las costumbres, finalmente a las cosas abstractas” (*Sinopsi*, p. 7).

A continuación, no por casualidad, la *Sinopsi* conecta la declaración de la exigencia y de la consecución paralela de “ciertas reglas de interpretación”, de “axiomas” y “postulados”, con la afirmación del principio según el cual es preciso necesariamente aceptar los resultados de un discurso que con rigor “razona” cómo “los hombres en el tiempo oscuro debieron obrar”, “si no se obstaculiza así la historia sagrada, sino más aún, se la asiste” (lo que serán las “pruebas teológicas”).

22. Es interesante estudiar cómo ya en aquella aproximación sistemática, característica especialmente del

De uno universi iuris principio et fine uno (de ahora en adelante citado como *De uno*) –participa de la corriente traditadística de matriz iusnaturalista– se adelantaran series de secuencias fundamentales que, a partir de la “*iuris naturalis historia*” se irradiaban hasta abrazar todas las formas de la civilización humana, desde las justamente materiales a las de la sabiduría filosófica y a las de una legislación inspirada en la más alta racionalidad y verdad: según un providencial “orden” dinámico pensado y representado de conformidad con un principio de correspondencia entre ontogénesis y filogénesis, vida del hombre en general y vida del “género humano” (principio o tópic retórico de analogía fisiológica naturalmente bastante difundido en el siglo XVII e incluso a principios del XVIII, pero que en Vico es objeto de una reformulación extraordinariamente fructífera).

Véase a propósito, por ejemplo, *De uno*, CCXIX, p. 339. Después de haberse hecho la pregunta acerca del por qué se dan, sucesivamente, según una primera secuencia, en primer lugar “*effrenis libido*”, después “*violentia*”, y por consiguiente “*phantasiae et ingenii vis*”, y por fin “*ratio*”, Vico responde ante todo con el fundamental paralelismo con el cual se rige y se lee, según otras dos secuencias (la una cuaternaria, la otra ternaria), el “*divinae providentiae ordo*”, con la intrínseca correspondencia entre las dos series. La una se da según la sucesión de “*pueri*” (connotados por “*libido*” y “*violentia*”); “*adolescentes*” (“*phantasia*”); “*viri*” (“*ratio*”); “*senes*” (“*prudentia*”). La otra se da según la sucesión de: tiempo inicial de la soledad y de la necesidad de todas las cosas y a la vez de la “*effrenis libertas*” (que cubre los primeros dos elementos de la primera secuencia); después “*siglo de los poetas*”, de la adquisición, gracias a la “*phantasia*” y al “*ingenium*”, de las “*necessaria, utilia, iucunda vitae*” y de las “*inventiones*”, producidas “*terrarum orbi*”, que resultan felizmente propias “*ad civilem beatam agendam*”; y por último “*siglo*” en el cual solamente, cultivada con la razón la sabiduría, “*philosophi humanae vitae officia edoucere*”. A estas secuencias corresponde finalmente la de las tres fases del “*ius naturale*”, por las cuales éste pasa de la consagración originaria de “*libido*” y “*violentia*” hasta un derecho “*ratione aperta et generosa veritate perfectum*”.

Dejando aparte posibles análisis, extremadamente interesantes, pertinentes a la formulación de tales secuencias, a su capacidad de superposición, etc., a los fines de nuestro discurso es oportuno señalar cómo ya la aproximación sistemática del *De uno* se abrió a configuraciones de una “historia” del género humano connotada decididamente en términos de progresividad, de aprecio por todas las conquistas (originariamente posibilitadas por la fuerza de la fantasía y del ingenio) dirigidas, respecto a una condición originaria de soledad y total indigencia, a conseguir bienes idóneos para satisfacer no solamente necesidades primarias o también exigencias útiles de todos modos para la “*vida civil*”, pero incluso esas para hacer ésta más “alegre”, placentera, feliz. Más cercana aún al discurso ahora sostenido es la observación de que una aproximación sistemático-histórica similar debía aplicarse tanto a la “*historia prediluviana*” del “*genus humanum, originis vicio infirmum*” (*ibid.*), a la cual era posible acceder con la tradicional instrumentación “*filológica*” sólo a través de las escrituras, como a la “*historia postdiluviana*” pertinente a los descendientes de los hombres que no habían sabido conservar la “*verdadera religión*” (historia en cuyo “*tempus obscurum*” –según la partición varroniana asumida por Vico– era preciso adentrarse). De ahí los elementos de estructural afinidad o correspondencia, en particular en los acontecimientos de las más “*materiales*” “*ciencias y artes*”, entre aquellas distintas historias.

Sobre la “*varroniana temporum divisio*” en “*obscuum, fabulosum, historicum*”, cfr. *De constantia*, II, I, 6 y ss. (pp. 391 y ss.).

23. Sobre las cuatro “*epochae*”, cfr. *De constantia*, II, X, p. 445; para la individuación, por el contrario, de cinco “*temporis obscuri epochae*”, es decir, del tiempo obscuro de los gentiles, no de la “*historia sagrada*”, cfr. *Ibidem*, II, IXI, 1 y ss., p. 513. Se puede observar que la primera de las cuatro épocas, o sea, aquella inmediatamente posterior a la creación divina del mundo, viene caracterizada por condiciones, al menos en parte, análogas a las que luego se verifican en la historia de la humanidad gentil postdiluviana. Pero véase sobre esto más adelante.

24. *Sinopsi*, p. 9. Pero –se puede ya anticipar aquí– deber verse también el *De constantia*, II, X, 3, p. 445.

25. Si más adelante se ofrece algún signo reconstructivo sobre estos argumentos, no será posible, por el contrario, acompañarlo aquí de un estudio sobre las fuentes (desde Giuseppe Flavio hasta autores modernos, desde van der Kuhn, a Voss, Bochart, al mismo Pufendorf, etc.) que, sin embargo, resulta indispensable.

26. Sobre la fundación por parte de Abraham –en la “*tertia epocha*” de la historia sagrada, posterior al diluvio– junto con el “*populum hebraeum*”, de un “*paternum imperium*”, y de un “*ius nexi*” distintos de los de las gentes, y también de una vida de trabajo (“*in palibus agrisque*”) para mantener “*innocentem sua familiam*” (lo que atestigua que también para la humanidad que no ha perdido el auxilio divino el humilde trabajo es requisito para permanecer en la inocencia, en la piedad), cfr. *De constantia*, II, X, 4, p. 445. Para la custodia, en la “*quarta epocha*”, por parte de Moisés –el cual a través del Decálogo habría dictado un “*ius naturae perfectissimae*”– de estas instituciones, y en particular del “*derecho de unión*” mediante una sola “*lege agraria iuri naturali conformi et civili aequitati commodissima*”, y, por consiguiente, idónea para evitar las “*turbae et seditiones*” que habrían afligido a egipcios, griegos y romanos, cfr. *ibidem*, II, X, 5, p. 447. En ello, naturalmente, Moisés, gracias a la posesión de la

“vera religio”, podía hacerse “praestantissimus philosophus” e “sapientissimus legislator”, atestiguando sin embargo, de todos modos, que entre todas las naciones, bastante viquianamente, “ex legislatione et philosophia et philologia geminae ortae” (*ibidem*, II, XI, 18, 19, pp. 449, 451; y, más aún, sin desmentir la fortísima poeticidad de la lengua hebrea, siendo él además de “primus historicus, philosophus et legislator”, “primus quoque poeta” (*Ibidem*, II, XIII, 10 y 14). Sobre la posesión exclusiva por parte de los “sacerdotes” hebreos –como sucedía “apud omnes ferme antiquas gentes”– de un saber arcano, de una “literatura arcana”, y sobre las complejas vicisitudes de sus caracteres y de su ejercicio, hasta la extrema corrupción en la “monstrousam Cabalam”, cfr. *De uno*, CLXVIII, p. 235.

Pero, trayectorias de desarrollo y de corrupción, de decadencia, señalan también la trayectoria experiencial de la “republica optimatium” entre los Hebreos, análogamente a la experiencia de los “optimates” profanos, como ha tenido presente Capristo en el ensayo arriba citado (p. 203). Pero todo el argumento debe retomarse en otra sede (como el conjunto de las modificaciones o de los eclipses en la subsiguiente producción viquiana de tantos argumentos tratados en el *Diritto universale* aquí mencionados, como en el caso, subrayado por otro lado por Giarrizzo, de la peculiar ley agraria de Moisés). Bastará traer aquí un solo ejemplo como testimonio del hecho de que Vico, en efecto, transportaba ampliamente a la historia sagrada –interpretándola e integrándola así– un “método” y una “materia” elaborados sobre el conjunto de sus materiales. Al probar la difusión general de la institución de las “clientelae” y, por tanto, también de los “Hebraeorum famuli”, afirmando que los “iusta bella” emprendidos por Abraham se conducían utilizando el “ius clientelaram”, Vico no tiene dificultad para admitir lo que no se evidencia en la narración explícita de los textos sagrados, pero sí con un recto razonamiento (“recte conficitur”...): cfr. *De constantia*, II, XXI, 37, p. 585.

No me detengo aquí en particular en los problemas que suponía a Vico el intento de contemporizar por un lado la exigencia de preservar la unicidad de las trayectorias del pueblo pío –admitiendo que éste pudiese conocer (con Moisés) junto a las experiencias de la “filosofía”, de la “legislación”, etc.– con, por otro lado, la exigencia de aplicar lo más posible su hábito genético y comparativo-sistemático también a ello. Como, por ejemplo, confirma ya el sustancial abandono de la tradición de la transmisión de la sabiduría desde Dios al pueblo elegido gracias a Adán, el cual nunca aparece con los caracteres del “divinitus edoctus, scientiarum et literarum inventor” (sobre el cual véase también F. NICOLINI, *Commento storico alla Seconda Scienza Nuova*. Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1978, vol. I, p. 162); pero confirma aún más la originaria vía de la lengua de los hebreos, que sigue en eso sustancialmente el mismo curso de las lenguas de los gentiles.

27. También en este caso me guardo bien de delinear un cuadro sumario de la literatura crítica que podría referirse sobre el argumento, ya sea por cuanto atiene a los nudos problemáticos e historiográficos relativos a Vico y al iusnaturalismo moderno, ya sea por cuanto respecta a recientes lecturas y tendencias interpretativas que han investido el papel de algunos protagonistas del período *sei-settecentesco* del derecho natural en la elaboración en particular de las teorías de los “modos de subsistencia” (y por consiguiente de los “estadios”, de las “edades”, de la “civilización”). Bastará aquí recordar, en primer lugar, cómo tales lecturas e interpretaciones han subrayado el puesto que esperaría precisamente a Puffendorf en especial en la historia de las ideas y doctrinas –desarrolladas sobre todo entre los teóricos ingleses y escoceses del siglo XVIII (desde Mandeville a Smith)– referidos a la “teoría estadal de la sociedad”, más o menos conectada con la de un providencial y autoregulator “orden espontáneo” (desde los trabajos de J. Viner, R.L. Meek, K. Haakonssen, R. Hamowy, hasta los de J.G.A. Pocock, en particular I. Hont, etc.); en segundo lugar, hacer presente cómo recientes e interesantes estudios sobre Puffendorf han indicado con claridad la importancia asumida en el pensamiento del filósofo alemán por las relaciones entre elementos materiales, de carácter económico y social, e instituciones jurídicas y políticas (para la vivaz aportación crítica proporcionada a este propósito por la literatura italiana, se puede en particular mencionar el trabajo de Fiorillo); finalmente, llamar la atención sobre el hecho de que Vico ha sido bastante olvidado en la reconstrucción del espectro de las innovadoras historias del “orden social”, de la “civilización” y, también, sobre el hecho de que se advierte la carencia de un indispensable estudio sistemático en torno a Vico y Puffendorf.

Una línea similar de trabajo no debe perder, evidentemente, el debido sentido de las diferencias, también bastante marcadas, entre las intenciones, las formas y los resultados de discursos como los de Vico, todavía ampliamente implicados en los problemas y en los lenguajes de las discusiones eruditas y de las controversias filosófico-teológicas del s. XVII y, los discursos que consiguieron en el siglo XVIII una historia filosófica de la civilización cada vez más emancipada en cuanto total, bastante atenta a sus bases materiales y, por tanto, a los “estadios” de las “formas de subsistencia” en sentido propio. En ese módulo, para la más “hipotética”, historia de la civilización se han venido proponiendo –especialmente en la cultura francesa e inglesa– configuraciones de una historia del trabajo que partía de las formas de producción ligadas a la tierra (en un ambiente fisiocrático naturalmenete esencial para las teorías de la producción y del valor, etc.) para llegar a aquellas más modernas, se extendía a nuevas definiciones de los “órdenes”, de los “rangos”, etc., incluso en términos (piénsese en Turgot) de “clases” (sobre el argu-

mento existe una útil contribución reciente, de 1992, de S. Wallech) Un mundo de problemas y discursos bien lejano del de Vico: el cual, por el contrario, se queda anclado en la idea de trabajo sustancialmente en términos de “fatiga” en los campos (del resto, sólo con Smith se concentró la atención en el trabajo como medida del trabajo), se abrió otra consideración de las actividades mercantiles, típicamente urbanas.

28. *Sinopsi*, pp. 9-10. Más adelante Vico radicalizará la condición de “brutos” en la cual habían caído los hombres *ex lege*.

29. Para un análisis de la tentativa de Vico de fundamentar en el nexos pudor-temor, son la preeminencia asignada al primer término, la primera figura, el acto de re-producción de la humanidad perdida y, por tanto, el verdadero fundamento de todo vínculo social, se me permita remitir a un trabajo mío: “Per una storia del fondamento metapolítico del potere. Sacro e potere, e giuramento in Vico”, en *Il vincolo del giuramento e il tribunale della coscienza*, editado por N. PIRILLO, Il Mulino, Bologna, 1997, especialmente, pp. 327 y ss.

30. *Sinopsi*, p. 10.

31. Es interesante observar el peculiar nexos instituido por Vico entre “civilización” y “oscuridad” y/o “luminosidad”. Por un lado, la civilización, en su génesis, se liga al pudor y a la oscuridad que éste reclama (y la oscuridad de cualquier modo se liga a las tres instituciones fundamentales, fundamentantes, gracias a las cuales a ningún coste puede extraerse la humanidad): así que en los mismos bosques (“luci”, los bosques sagrados) y en las “cavernas” ella se reinicia. Por otro lado, en su progresar, la civilización se hace luminosamente urbana, a medida que ésta “resplandece” de ciencias y artes –según un término bastante caro a Vico– en las grandes ciudades del mundo antiguo (Atenas en particular) y moderno. [*N.T.: Para Vico, “luci” significa bosque sagrado (en lat. “lucus, -i”; en castellano: “lucos”), pero él parece utilizar el término para designar más expresamente las “lucos” (en it. “luci”) o los “claros” dentro del bosque; cfr. SN44, § 16: “... si dissero dalle genti latine *luci*, ch'erano terre bruciate dentro il chiuso de' boschi,...”].

32. *Sinopsi*, pp. 10-11.

33. *Ibidem*, pp. 13, 11.

34. Cfr. *De uno*, CIV, especialmente, 8 y ss., pp. 121-125. En efecto, “Prima religio lucis arisque habita”: “Eaque ratione necesse est ut, in illa insigni ruditate, per auspicia deos se consulere crediderint; auspicato, certas sibi sedes agrosque occuparint; et per lucos, in ara quisque sua, deos coluerint” (8, p. 121). De donde, a la vez: “Origo connubii, patriae potestatis, divisionis agrorum, humanitatis”... Para las primeras formas del habitar: “tigna iuncta”, “casae”, “pagi”, cfr. 10, p. 121. Sobre Orfeo y Anfión figuras de los primeros fundadores de las ciudades, cfr. CXXIV, 3, p. 147: “primos urbium fundatores et heroes et poetas Orpheum et Amphionem ipsi poetae tradiderint”.

Sobre cada uno de estos elementos temáticos podría seguirse la precisa trayectoria de reproposiciones, cambios, etc., individuales en la producción viquiana subsiguiente. Por ejemplo, podría comenzarse yendo a las bellas páginas de la SN25, 344, pp. 1142-1143, sobre el nexos aras-ciudades (y sobre Ares-Marte, *urbs*-curvatura del arado, etc.), en conexión con la “fatiga de varios Hércules griegos, es decir, la selva de la tierra reducida con el fuego a cultivo”; pero también sobre el tema –bastante sugestivo y particularmente adecuado a nuestro discurso– de los “colores” de la civilización adoptados (especialmente en las “empresas” de “tantas casas nobles de Europa”) por aquella dura fatiga, así que los colores del “cultivo” pasan a la cultura y “significan las tierras tomadas o con los auspicios del cielo o reducidas al cultivo, de las que los tres colores son: negro en la siembra, verde en la germinación, de oro en la recolección de las mieses”. Y véase, por ejemplo, también las *Dissertationes*, X, 2, p. 891, sobre las mieses de “oro” de esta edad: “huius aetatis aurum messes fuere”. Totalmente humana parece esa púdica “rojez” de la razón que alimenta la civilización humana con el pudor, antes aún que con el temor. Pero la tarea de un estudio a propósito deberá ser asumida en otro lugar.

35. Vale la pena relacionar por extenso algunos otros pasajes del importante capítulo del *De uno*, CIV, dedicado a ese “rudimento” de gobierno civil que está representado por las “clientelas”. “Igitur cum inertibus copia non tanta esset de terrae sponte natis victitandis, necesse est ut ex ea ipsa multitudine impia et nefaria infirmos subierit industria, qui vitae necessaria aestate vix et aegre, per quae manserunt inculta, legerent et un hyemes asservarent: contra, robusti ac violenti, ut natura fert, feriati, vel optimorum culta furari auderent, vel lecta sive adeo asservata ab infirmioribus rapere”. “Sic optimi, qui venere propudiosa non resoluti, cultura agrorum exerciti, gentis factione feroces [...], facile violentos ac temerarios, ob suarum rerum tutelam, in furto intra ARAta deprehensos, occidebant”. “Ad eam virtutis famam exciti, infirmi, ubi iniuriis premebantur a violentis, ad lucos et aras optimorum confugisse haec natura rerum sic comparata suadet” [...] “et ita clientelae ortae, quarum propria assignatio, qua clientes colendis agris erant addicti” (15-18, pp. 123-125). En la traducción decimonónica, la más válida, de Carlo Sarchi (pp. 122-124): “No encontrando, pues, los ociosos los frutos espontáneos de la tierra en cantidad suficiente para nutrirlos, fue cosa necesaria que la industria de la recolección proporcionara a los débiles a duras penas durante el verano, en los espacios sin cultivar, las cosas necesarias para vivir y las que había que tener en reserva para la

invernada. Y, por el contrario, los más gallardos y, como quiere la naturaleza, los más violentos, desdiciendo una fatiga similar, debían portarse audazmente y depredar los cultivos de los óptimos, o robarle a los más débiles las cosas recogidas y conservadas por ellos”. “Pero los óptimos, no violentados por la deshonesto sensualidad, sino por el contrario convertidos en más gallardos al trabajar los campos, para defender y tutelar sus riquezas, cada vez más enardecidos con la ayuda conjunta de su gente, fácilmente mataban a los violentos y temerarios, cuando los cogían en el acto de robar, en medio de los lugares ARAdos”. “Conmovidos por la fama de tanta virtud, los débiles que se veían dominados por los violentos, la intensa fuerza de las cosas los empujó a refugiarse en los sagrados bosques y junto a las aras de los óptimos [...] Tal fue el origen de las clientelas; en el cual era un carácter distintivo la asignación por la cual los clientes se adherían a los campos que debían cultivar” (inútil añadir aquí la literatura crítica citable sobre el tema).

Cfr. pues, por ejemplo, *De uno*, CXL, p. 169, sobre el “dominio de los campos” y la sumisión de los “exleges”, “lex fundamentalis” de las formas políticas puras (es decir, el nexo entre lo “económico”, lo “social” y lo “político”) y CXXVII, 2, sobre el nacimiento paralelo de la primera “lex agraria”, tras las “secesiones” de las “plebaes”, “prima legum quae in republica natae sunt” (p. 149).

Sería interesante estudiar también en profundidad el tema de la diversa “natura” de los pueblos (“molles”, “rudes”, etc.), y por consiguiente, de la disposición de su distinto “ingenium” para diversas formas políticas, pero también disposición diversa para la “industria”, a la laboriosidad, tanto como para las “ciencias y las artes”: lo que explica asimismo cómo pueblos no píos, como los Caldeos por ejemplo, llegaron más fácilmente y más profundamente a algunos saberes. Véase, por ejemplo, *De uno*, CXLV, p. 179.

36. Cfr. por ejemplo, *De uno*, CXLIX, 3, pp. 187 y ss., sobre los primeros nombres instituidos para definir las primeras cosas necesarias, útiles: por ejemplo, *pegé* que significa *fons*, de donde viene *pagus*, etc. Sobre la “cadmi mythologia”, cfr. *De uno*, CLXIX, 8, p. 241: tanto la “serpiente de Cadmo” como la “hidra de Hércules” no son otra cosa que la “tierra” que entonces era una “ingens sylva”, siempre desbordante de vegetación por la gran humedad, *idor*, “terrae humor”. Los dientes de la serpiente –como menciona después la *Sinopsis*– son las curvaturas del arado, “urvae” y de ese, “urbes”, las ciudades: de donde proviene el ya subrayado nexo entre cultivo de los campos, fatiga campesina, ciudad, vida civil. Pero la página, de gran significado había sido totalmente olvidada. Para otro pasaje del *De uno* sobre la hidra, la tierra empapada de humedad, cfr. CLXXXIII, p. 271. Sobre la “Orphei et Amphionis mythologia”, en relación con los tiempos y con los significados de la aparición del pastoreo (“pecuaria”), agricultura (“rustica”) y poesía, cfr. también CLXXXIII, 1 y ss., pp. 265 y ss.

37. Sobre el modelo ontogenético de la historia humana en el *De uno*, Cfr. en particular la página supraindicada de CXXIX, p. 339: con la institución de una serie de secuencias (que Vico luego en parte abandonará, en parte desarrollará, modificará, intentando hacerlas más congruentes con los cuadros de sus sistematizaciones sucesivas, más maduras) que encuentran –se ha visto– su soporte en la imagen “naturalista” del desarrollo humano a través de las edades de la “libido” de los “pueri”, de la “phantasia” de los “adolescentes”, de la “ratio purior” de los “viri”, y finalmente de la “solida prudentia” de los “senes”.

Sobre la adopción y el empleo por parte de Vico, en especial en el *Diritto universale*, de materiales relativos a “modelos” urbanos (y de civilización) objeto de difundidos mitos histórico-políticos, habría mucho que decir. Bastará observar aquí que Vico ponía con seguridad, y pondrá a continuación más firmemente, el centro de sus investigaciones a las “naciones” (y con la “historia sagrada” en particular también a los Hebreos), pero luego tendía también o a concentrar a tales “naciones”, “pueblos”, en una ciudad (y Roma es en este sentido la ciudad por excelencia) o, entre las naciones como la griega a individual “modelos” (y “mitos”) institucionales y culturales principales según las perspectivas usuales en la literatura europea moderna (Atenas y/o Esparta, Venecia, etc.). Sobre el argumento –remitiendo a otra sede un más amplio discurso sobre las “naciones” y “ciudades”– me permito remitir a un ensayo mío: “Vico e il mito veneziano”, en *Vico e Venezia*, editado por C. DE MICHELIS Y G. PIZZAMIGLIO, Olschki, Firenze, 1982, pp. 199-222.

38. Sobre los “heroes agricolae” y los “heroes bellorum”, la “Cadmi mythologia”, etc., cfr. por ejemplo, *De constantia*, II, XXXI, pp. 679-681. Sólo para algunas manifestaciones ulteriores véase más adelante. Pero también sería interesante trabajar en torno a la relevancia que tuvo en Vico la reflexión sobre los saberes y lenguajes “campesinos”, alimentada con toda probabilidad por sus largas estancias juveniles entre los campos y las selvas de Vatola. Sobre las “metaphorae rusticorum” en el *Diritto universale* cfr., por ejemplo, *De constantia*, II, XII, 14, p. 455.

Vico instituyó una verdadera y propia historia suya del habitar, desde las grutas hasta las grandes ciudades. Abriendo aquí y allá en el *De constantia*, cfr., por ejemplo, sobre “arces” (desde el campo delimitado por el surco del arado hasta la roca) y “arae”, o sobre las experiencias que conducen a través de la búsqueda de las fuentes, a los montes, a las escarpadas rocas, a los “oppida”, las primeras aglomeraciones de las casas, *De constantia*, II, XXI,

58, p. 595; XXII, 18, p. 609; XXX, 1, p. 659. Pero la historia de los lugares del habitar, del vivir material, se apresura cada vez más a representar una historia de los lugares profundos de la civilización, de la humanidad, como concluyentemente dirá la célebre “dignidad” de la última versión de la *Scienza nuova*: “el orden de las cosas humanas procede de tal manera que primero fueron las selvas, después los tugurios, luego las villas, más tarde las ciudades, finalmente las academias”, cfr. *SN44*, § 239, p. 519.

Sobre la relación de inversa proporcionalidad entre poesía y ciencia, filosofía, ya se leen páginas bastante interesantes, por ejemplo, en el *De constantia*, II, XII. Pero este es un campo, tan fascinante como intrincado, y, por cuanto debatido, aún por profundizar, pero por supuesto en otra sede.

39. Si se quieren usar conceptos caros a Norberto Bobbio, podría decirse que el interés de la operación viquiana de torno a la génesis y a los desarrollos de las formas sociales, jurídicas, políticas, reside también en el hecho de que en ella resultaban asumidos y utilizados materiales y momentos reconducibles a un “modelo iusnaturalista” dentro de una impostación definible en los términos de un “modelo aristotélico”. Pero, ya sea como un punto sobre el cual reflejarse, o un punto entrevisto (y que puede parecer paradójico si se piensa en clásicas impostaciones de la cuestión de los “orígenes del historicismo”), o como configuraciones históricas concretas del así llamado “modelo iusnaturalista”, nos ha ofrecido materiales y estímulos y finalmente “esquemas narrativos”, para la reconstrucción genética de las formas de la civilización.

40. Sobre el “pecado de Adán”, cfr. *De constantia*, II, V, 9, p. 417. Cfr. también II, III, pp. 403 y ss., sobre el “pudor” “humanitatis principium”, “excitator virtutis”, incluso en la forma del “ignorante veri pudor”, que impulsa hacia una “curiositas” que, descontando el pecado de la curiosidad originaria, a partir de la “tertia divina poena” encuentra el contrapunto de su productividad en la búsqueda de lo verdadero. Análogamente, la “industria”, “quarta divinarum poenarum”, providencialmente “omnia humanae vitae commoda in terris orta, quae ipsa inventionibus in genus humanum impostavit”: II, III, 14, p. 409. Sobre la etimología de “industria”, cfr. II, V, 17, p. 419. La “industria” fue el primer “labor” de los hombres, consistente en la recolección (y en ello “industrii”) de frutos y leña durante el verano para conservarlos con vistas al invierno, amontonando (“struere”) la leña en forma de montón (“struix”).

No me entretengo en la configuración en el pensamiento viquiano del “labor” como sustancialmente “aspra”, “dura”, “lunga”, “fatiga” en los campos (como ilustran los usos del término en el léxico de su italiano), claramente más cerca de asunciones más modernas en su significado conceptual (Locke, naturalmente, etc.).

41. *De constantia*, II, V, 11, p. 417.

42. cfr. *ibidem*, II, X, 2-3, p. 445. Sobre la primera de las cuatro “epochae” ya se ha hecho alguna mención previamente, en particular a propósito de la analogía entre sus condiciones y las verificadas para la humanidad gentil tras el diluvio. Pero conviene referir por extenso el pasaje viquiano. En la primera época se dan “pecuariam et rusticam ante republicas in recenti orbe terrarum natas, inter sethidas veri dei religione custoditas. Cuius virtute per pabula et agros sine legibus innocentes agrebant, et se, suos et sua ab impiis, vel falsarum religionum violentis, tutabantur”: según esquema que anticipa claramente el del conflicto entre píos e impíos violentos de la historia profana postdiluviana (parece inexplicable por qué el traductor del *De constantia* de la edición indicada confunde aquí “sethidas” con “Semitas”, pero véase también la nota del editor en la p. 439 sobre los problemas de enmiendas del texto). Para los “Sethidas”, entonces, sólo podía valer, y ser en parte aceptada, la representación de aquel tiempo calificado por los poetas como “aureum saeculum”. Y los “Sethidas” fueron considerados los “veri heroes” de esta “aurea aetas”, por cuanto se defendían a sí mismos y a sus rebaños y mieses con la única virtud de su coraje (“i veri aurae aetatis heroes haberuntur, qui, non muro, sed virtute, et se et pecudes et sata a feris tueruntur”: II, IX, 30, p. 439); con una ulterior confirmación, entre otras cosas –con la introducción de las diversas figuras del “heroísmo” en la historia hebrea (y con una figura totalmente afín aquí a aquella canónica del heroísmo espartano que absuelve a las funciones de las murallas)– de la tendencia viquiana a tratar la historia sagrada y la historia profana con homologación de “método” y “materia” (y a menudo también de “caracteres”).

En la segunda época, Noé y su progenie pía de los Semitas (“primeros héroes” en cuanto custodios y transmisores de los principios y de las formas de la civilización) se dan “verae religionis custodia antediluvianas humanitatis artes, Diluvio omnes submersas, saltem memoria conservasse; quamquam ob hominum raritatem, ut aliquem necessarium vitae fructum caperent, solas pecuariam et rusticam ante republicas fundatas exercuissent et, veri Dei virtute, eas ab externis iniuriis defensarent: ut sic, iisdem recurrentibus caussis, eos primos post Diluvium in terris fuisse heroes”; con motivo del ejercicio de las únicas artes del pastoreo y de la agricultura en razón de la “hominum raritas” ya enunciado en II, IX, 16 (pero posteriormente, incluso en el intento de sistematizar más orgánicamente su discurso, Vico asociaba la actividad cazadora y la del pastoreo y de la agricultura excluyendo que la caza hubiese caracterizado una edad singular: cfr. II, XXXI, 4, p. 681, sobre la cual se volverá brevemente más adelante).

Después, también en la tercera época, con Abraham, que el “populum hebraeum fundavit”, y su descendencia

cia, se reproduce la estrechísima relación –ya citada precedentemente– entre la conservación de la tradición de la “vera religio” y la “vita innocens” en cuanto ligada al trabajo “in pabulis agrisque”, de donde nace su carácter de “secundi in terris heroes”, con la fundación de un “paternum imperium” y de un “ius nexi” distinto del de los gentiles: cfr. II, X, 4, p. 445. Finalmente, en la cuarta época, que se abre con la consigna del decálogo a Moisés, se produce –como también se ha apuntado arriba– la institución de una única “lex agraria”, la cual, por su peculiar conformidad con el derecho natural, y a la vez por su máxima capacidad para corresponder a los principios de la equidad civil, logró custodiar la máxima pureza de la religión y asegurar la certeza de las formas jurídicas, preservando a los hebreos de las “turbae et seditiones” de la “plebe rustica” que habían o habrían afligido a los atenienses, a los romanos, e incluso a los egipcios (sobre estos últimos hablaba también Cuneus en su *Hebraorum republica*, subrayando cómo el elemento precioso de su estabilidad se obtuvo gracias a los instrumentos de las leyes, de la agricultura, de las costumbres mismas). Lo que comprueba, además, la importancia que tuvo, en el diseño de una elaboración sistemática de todo el material de su historia de la civilización, el esfuerzo de Vico por asegurar el máximo de simetría entre historia sagrada e historia profana en cuanto al orden genético de las mismas instituciones humanas (salvo naturalmente la marcada diferencia de sus caracteres y de su valor), asegurando pues el máximo de “retorno” de los mismos fenómenos, instituciones, etc., hasta en la historia sagrada, como se ha visto a propósito del retorno de las mismas artes en las mismas formas. De donde surge la génesis de las temáticas de la “trayectoria” y del “recurso” mismo, que, bien y pronto, acaban siendo confinadas (especialmente la última, muy, demasiado, enfatizada, también en la literatura crítica) dentro de sus efectivos límites.

Sobre los problemas de carácter epistemológico arriba señalados, relativos en particular al papel asignado por Vico a su tipo de saber de “demostrar” racionalmente fenómenos “oscuros”, pero también de confirmar o resitematizar datos de la historia sagrada, habrá que referirse a la “Gigantum demonstratio” del capítulo precedente al que acabo de examinar. En esas páginas de II, IX, pp. 429 y ss., se declaraba el propósito de instituir un discurso en forma de “scientia”, regido por tanto por pruebas racionales (“rationibus”), como las “rationes physicae”, etc., en ausencia de las cuales se cae en el absurdo (“absurda”), es decir, en conclusiones que no pueden ser aceptadas por el solo hecho de que les repugna la razón. Sobre la importancia y prioridad lógica de los procedimientos inherentes a la “postulación de la razón” se volverá brevemente dentro de un momento, sin olvidar naturalmente el aserto viquiano de que la “veritas rerum profanarum unice ab historia sacra petende sit” (II, VII, p. 425), pero tampoco el expreso intento de tratar las “res” de la “sacra historia” prescindiendo de la fe divina (la cual naturalmente “tamen omni demonstratione maior est”), sino, por el contrario, convirtiéndolas precisamente en “demonstratas” en la medida en que soportan el ser reconducidas “ad verum geometricum” (II, VIII, 4, p. 427).

43. *De constantia*, II, XI, 8, p. 449 y II, XX, 56, p. 535: “Inter omnes historicos constat primam artium pecuariam fuisse”; et sacra historia confirmat, quae primos fratres pastores tradit; et ratio postulat, qui lac cibus est a natura dictatus, far, seu frumentum, est cibus industria quaesitus”: según el procedimiento racional, que ya opera con vigor en el *Diritto universale*, de descomponer los fenómenos y de disponerlos en secuencia desde los elementos más simples a los complejos (primero la leche más natural, después el trigo fruto de la “industria” de las fatigas de domar los campos, creándolos, preparándolos, arándolos, sembrándolos, etc.).

El paso es luego enmendado por dos significativas notas de Vico, la segunda de las cuales, ateniéndose al relato bíblico (por otra parte objeto también en este punto de una larga tradición interpretativa en la cual destacan las *Antiquitates Judaicae* de Giuseppe Flavio), asume claramente la valencia de originaria negatividad de la ciudad, coligando a Abel con el pastoreo y, por el contrario, a Caín con la ciudad (con sus leyes necesarias para hacer seguro el pastado en los campos) y, de cualquier modo también la agricultura. “Et sacra historia antediluviana, quamquam narret Cainum Abelem natu, tamen Abelem prius memorat pastorem, deinde Cainum agricolam, et Cainum, impium in suos, ac proinde in Deum, fundasse civitatem, cui legibus opus erat, ut pastura tuta per agros fieret” (*Notae in lib. atl.*, 63, p. 783). La impiedad, o la atenuación de la herencia divina (ya en la experiencia “anticipada” de la descendencia de Caín), parece pasar ya por la experiencia del trabajo de los campos, pero sobre todo para la de la ciudad, constitutivamente ligada, ante todo con Enoch y con la torre de Babel, a la pérdida de lo divino, a la idolatría. Pero en la humanidad postdiluviana de las naciones gentiles precisamente las experiencias de los campos y de las ciudades serán, sin contradicción, las de la máxima reconquista de la humanidad, como se reafirmará al finalizar estas páginas.

44. “Etenim per hanc ingentem terrarum silvam tam chamitidas quam iaphetidas hac ratione in solitudinem distractos esse necesse est”, perdiendo finalmente “omne humanitatem”, consiguiendo, en esta condición salvaje que duró casi mil años, al buscar “pabula aut fontes”, alcanzar de este modo las más lejanas regiones, hasta en las Indias (*De constantia*, II, IX, 17, p. 435). Sin embargo, la “posteritas” de Cam cae en la impiedad solamente tras al menos doscientos años (II, IX, 32, p. 441). No me detengo en las razones e implicaciones, en cuanto a la pérdida o reconquista de artes y ciencias, de las relaciones de contigüidad entre distintos pueblos, ni mucho menos en

los desarrollos y cambios de tal temática en la trayectoria subsiguiente de la reflexión viquiana. Limitándonos a estos capítulos del *De constantia*, véase, acerca de la restauración más precoz de las “humanitatis artes” en Oriente (con el nacimiento de la magia entre los Caldeos doscientos años después del diluvio), II, IX, 5, p. 431.

Este capítulo está dedicado a la demostración de los “gigantes” y, por consiguiente, también a la explicación de su generación mediante causas “físicas”, pero referida asimismo a costumbres o prácticas de civilización como el lavar a los niños. Y aquí se observaría cómo el difícil esfuerzo del pensador napolitano por mantener unidos tanto el relato bíblico y sus reconstrucciones racionales, como los “valores” por ellos sugeridos y a ellos inherentes, lo condujo hacia algunas contradicciones o, al menos, dificultades, en su fatigoso discurso sobre las primeras formas de humanidad o civilización. En este capítulo, en efecto, Caín se introduce como el fundador de las ciudades, “como atestigua igualmente la historia sagrada” (“ut sacra quoque testatur historia”). Ahora bien, para explicar el origen de los gigantes antidiluvianos, con la unión entre los “héroes” Sethidas y las féminas de la raza de Caín, Vico atribuye a su pertenencia a las ciudades el haber sido éstas “mundiores” y “elegantiores”. Así él, por un lado, atribuía a la religiosa y simple civilización de los píos Sethidas y a las costumbres Semitas, prácticas (como el lavar a los hijos) que los eximieron de la caída en la innatural condición de los “gigantes” y, por otro lado, hacía de la “munditas” además de la “elegancia” naturales características de la vida de las “urbes”, las ciudades fundadas por Caín y habitadas por pueblos que habían abrazado “falsae religiones”: cfr. II, IX, 30, p. 439.

45. *De constantia*, II, XXI, 52, p. 591.

46. *Ibidem*, II, XXI, 1, p. 563. A propósito del errar salvaje, o cercano al salvajismo, podría decirse que Vico, en las formas de un imaginario cristiano, se representa de alguna manera la repugnancia por las figuras de los límites, de la lejanía de las ciudades y de los campos expresada en la mitología griega, tan amada por él, en figuras como la de Artemisa o del mismo Hermes. También sería interesante volver sobre ello. Otra cosa totalmente distinta es, por el contrario, el movimiento de los hombres en el universo civil, el movimiento de los viajeros suministradores de importantísimos descubrimientos geográficos o de los comerciantes suministradores de intercambios útiles a las sociedades desarrolladas, como atestigua una trayectoria de reflexión que va desde las *Orazioni inaugurali* a las obras de la madurez, con puntas de exaltación, como en el *De mente heroica*, por ejemplo, de tenor preilustrado de las audaces conquistas de los “modernos”, especialmente en su “felicísimo siglo”: “in hoc beatissimo seculo” (*De mente heroica*, en G. Vico: *Varia. Il De mente heroica e gli scritti latini minori*, editado por G.G. VISCONTI, Alfredo Guida, Napoli, 1996, p. 164 [hay trad. en castellano de F. NAVARRO: *Sobre la mente heroica*, en *Cuadernos sobre Vico*, 7-8, 1997).

47. *De constantia*, II, XX, 67, p. 541.

48. *Ibidem*: “Eosdem in ruris artibus instituere: namque inter occidentales, qui falsis religionibus fundati sunt, rustica prior pecuaria fuit, unde fortes gentes provenere. Nam diu optimos in lucis latitare oportuit, ut supra diximus; deinde, auctis familiis agros culturae subigere”.

49. *Ibidem*, II, XXI, 1-2, pp. 563-565, entre los muchos pasajes aducibles a propósito. A los “oppida”, las ciudades o lugares fortificados, y a las “arces”, las “rocas” por las funciones defensivas, se asocia naturalmente el descubrimiento, igualmente providencial en cuanto espontáneo (“rebus ipsis dictantibus”) de las “belli artes” tras las “pacies artes”: II, XXX, 1, p. 659.

50. *Ibidem*, II, XXXI, 2, p. 679-681. Y éste es el capítulo en el cual Vico refuta después la “falsa división” poética de la historia en “cuatro edades” (de “pastores”, “aratores”, “venatores”, “bellantes”) indicando, por otro lado, en la caza una actividad practicada junto con la del pastoreo y de la agricultura, y asumiendo la conocida “vera aegyptiorum divisio” de la historia en “tres mundi aetates” (“deorum, heroum, huminum”). Una división en la cual las tres edades están caracterizadas en términos de instituciones políticas (“regna divina” o “heroica optimatium, o “monarchia aut tandem libera”), pero reconstruidas luego una y otra vez –como sabemos– en la creciente complejidad de los más variados tipos de prácticas, costumbres, creencias, formas lingüísticas, etc. Para las palabras citadas, cfr. II, XXI, 4-5, p. 681.

51. El examen afinado de las articulaciones y de los desarrollos complejos del tratamiento viquiano del mundo de la ciudad, de sus caracteres y de sus valores, deberá ser, en particular, el centro de la ulterior elaboración y continuación de la investigación aquí presentada. Sobre el tema de la ciudad en Vico no faltan aquí y allá apuntes interesantes en la literatura crítica disponible, pero sí falta el tratamiento que merecería como posible espacio crucial de verificación de sustanciales significados de la completa meditación viquiana en torno a la historia de las naciones, de la civilización. Insuficientes parecen, en verdad, las pocas páginas destinadas al argumento en la contribución de M. MONTANARI, “L’immagine della città tra Vico e Hegel”, en *Le ideologie della città europea dall’umanesimo al romanticismo*, editado por V. CONTI, Olschki, Firenze, 1993, pp. 375-390.

* * *