

## EL VICO PERDIDO DE LEO STRAUSS

*Pablo Badillo O'Farrell*  
(Universidad de Sevilla)

*Para Fulvio Tessitore, en su octogésimo cumpleaños*

RESUMEN: En el presente artículo se estudia el acercamiento de Leo Strauss a la obra de Vico. Resultaba extraño que un historiador de las ideas políticas, tan destacado como Strauss, no hubiera prestado atención a la obra del napolitano. Por ello, en este trabajo se analiza con la mayor precisión posible los restos de notas y apuntes de un seminario impartido por él sobre Vico en la Universidad de Chicago, y que parece pudiera haber sido un proyecto a desarrollar con posterioridad.

PALABRAS CLAVE: Vico, Leo Strauss, filosofía política.

ABSTRACT: The present paper studies Leo Strauss' approach to Vico's work. It was strange that such a prominent historian of political ideas as Strauss had paid no attention to the work of the Neapolitan. For that reason, this work analyses, with the highest precision possible, the remaining notes and sketches from a seminar taught by Strauss about Vico in the University of Chicago, which might have been a project to be eventually developed.

KEYWORDS: Vico, Leo Strauss, political philosophy.

La figura de Leo Strauss ocupa un lugar de privilegio en la filosofía política del siglo pasado, como uno de los más destacados representantes de la rehabilitación de la filosofía política, en el sentido fuerte del término, y como uno de los más conspicuos cultivadores de una disciplina nueva, cual era la historia de las ideas políticas.

Para los intereses que me guían en este artículo voy a fijar mi atención fundamentalmente en el segundo plano en el que hay que incardinar su posible "atención" a la figura de Vico.

Si se hace un recorrido por las publicaciones straussianas podemos marcar tres períodos claramente diferenciados en las temáticas y autores que centran su

---

Este artículo responde a una invitación expresa por parte de la Dirección de la Revista para este volumen especial de aniversario, habiendo superado los criterios de valoración y del proceso de aceptación.

atención. Sus primeras publicaciones, todavía realizadas en Alemania antes de su marcha al exilio, están dedicadas a tres autores judíos que resultan muy importantes para él, cuales son Maimónides, Spinoza y Moses Mendelssohn.<sup>1</sup>

Posteriormente, tras su forzoso exilio, recalca durante un breve lapso de tiempo en Inglaterra, donde publica un libro sobre Thomas Hobbes, que iba a tener una importante repercusión y que asimismo fue acogido como un hito que suponía un claro cambio de ruta en la interpretación de este autor.<sup>2</sup>

Tras esta breve estancia en Oxford, se trasladó a Estados Unidos, donde primero en Nueva York, en el *Institute of Social Research*, y posteriormente en la Universidad de Chicago desarrolló su labor docente e investigadora. Me refiero a su labor docente, ya que sus seminarios, desarrollados durante sus años en la segunda institución mencionada, tuvieron una enorme trascendencia en la formación de sus discípulos, que iban a conformar una importante escuela, y además es en este ámbito donde vamos a poder encontrar a su Vico *perdido*. Una vez asentado en Estados Unidos sus intereses investigadores se diversifican, aunque estos se proyectan esencialmente en dos ámbitos: los grandes fundamentos de la filosofía política y la historia de las ideas políticas.

En el primer plano va conformando poco a poco sus grandes ideas sobre ella, ya que sus planteamientos girarán esencialmente en sentar las bases para la recuperación de una *filosofía política clásica*, por utilizar su terminología, que busca acercarse a ella con unos parámetros que la diferencien claramente de la filosofía política que surge de la modernidad –esencialmente a partir de las obras de Maquiavelo y Hobbes–, la cual tuvo a lo largo del tiempo otros momentos, u *olas* como las define Strauss, que tuvieron como fin desmontar los andamios y estructuras en las que se apoyó la *filosofía política clásica*.

1. Para nuestro autor la filosofía política clásica, que surge de la filosofía griega, permaneció vigente hasta los albores de la modernidad, sobre la base de una estrecha relación entre *physis* y *nómos*, entre naturaleza y ley, ya que los principios de este enfoque de la filosofía política pasa por considerar la existencia de unas normas que rigen el orden cósmico, la naturaleza, y que de la misma el hombre forma parte, por lo que su inclusión y participación en ella es esencial para una comprensión adecuada de una filosofía política que trasciende del momento histórico concreto y particular.

La filosofía política moderna se queda en el análisis del momento concreto que merece la atención y el estudio del filósofo correspondiente, por lo que, por una parte, se produce una carencia del trascender el momento concreto, ya que lo que se busca, como diría Maquiavelo, es ver lo que la política *es* en ese momento y no entrar en lo que la política *debe ser*.<sup>3</sup>

Cuando Strauss se dedica a la historia de las ideas políticas, como afirmé anteriormente su otro gran campo de trabajo, se centra especialmente en la obra de

Sócrates, en las distintas relaciones con algunos de sus coetáneos que nos han transmitido los rasgos de su figura y pensamiento, cuales fueron Aristófanes<sup>4</sup> y Jenofonte,<sup>5</sup> con diferentes visiones y perspectivas, y en un grado menor en la de Platón.<sup>6</sup> Asimismo, se centró en una obra de Jenofonte, *Hierón*, con un estudio sobre la tiranía y con el trasfondo de la relación entre filosofía y política, que trajo además una larga e interesante polémica intelectual entre nuestro autor y Alexandre Kojève.<sup>7</sup> En este ámbito de la historia de las ideas o de la filosofía política, también coordinó junto con su discípulo Joseph Cropsey una *Historia de la Filosofía Política*, que ha tenido numerosas reediciones y traducciones hasta nuestros días, y donde Strauss sólo escribió el estudio introductorio y los capítulos dedicados a Platón y Marsilio de Padua.<sup>8</sup>

A la vista de lo referido hasta el momento parece que sus intereses investigadores no incluían en absoluto ni la figura ni el pensamiento de Vico. Pero es justamente a partir de ello que comenzaremos a seguir el hilo que nos conduzca al intento de hallar si el napolitano juega algún papel en la obra straussiana.

En 1953 publica Strauss una de las obras más importantes a mi entender dentro de su amplia producción, *Derecho Natural e Historia*,<sup>9</sup> que va a suponer un hito importante en el conjunto de su obra, y además acontecerá lo mismo con la polémica que se libraba entre defensores y detractores del Derecho Natural, así como en la confrontación derecho natural-derecho positivo. La configuración de esta obra de Strauss parece acomodarse a la inclusión de ella en la visión esotérica de la filosofía política del autor. Es bien conocida su teoría de que, debido al papel crítico que el filósofo desempeña en relación con la política, y que lo convierte en alguien nada considerado ni estimado dentro de la ciudad, se ha de mover forzosamente en dos niveles diferentes de comunicación con el lector: un primer nivel, en el que el ámbito de intercomunicación es el que corresponde a la generalidad de los individuos y que se hará de forma exotérica, es decir asequible a cualquier interlocutor; pero habrá otro nivel, que es el que corresponde sólo a aquellos iniciados que son capaces de poder entender el mensaje, y esto se hará de manera esotérica.

La filosofía política normalmente se mueve en el segundo ámbito, ya que, según Strauss, aquellos que han cultivado esta disciplina siempre han tenido en mayor o menor manera el peligro de ser perseguidos y algo más. Es por ello por lo que siempre se han movido en ámbitos esotéricos y han escrito sus obras de tal manera que siempre lo han hecho buscando esquivar los posibles castigos, incluso la muerte, que pudieran caer sobre ellos. La forma de redactar y elaborar sus obras ha sido la manifestación más clara de esta preocupación, lo que ha hecho que en muchas ocasiones haya que recurrir a la lectura entre líneas para poder seguir adecuadamente el proceso creativo y mental de cada uno de estos autores. Esta preocupación fundamentó el desarrollo de una manera muy peculiar de escribir, como nuestro autor se ha encargado de estudiar y analizar en una serie de autores y circunstancias.<sup>10</sup>

Estas consideraciones vienen al caso porque, cuando uno se acerca a leer *Derecho Natural e Historia*, se encuentra con que la misma configuración y esquema de la obra rompe los moldes y configuración “normales” de una obra de ese tipo. El primer bloque, es decir los dos primeros capítulos, está orientado a mostrar la difícil relación que en muchos casos ha tenido el derecho natural con la historia, ya que, como es bien sabido, una peculiaridad de él es estar configurado por normas que trascienden los límites espacio-temporales. Esta búsqueda de la inmutabilidad del derecho natural, por encima de los componentes tópico-crónicos, es lo que lo conduce a llevar a cabo en el primer capítulo una especie de ajuste de cuentas con las tesis historicistas, que culminan para él en la figura de Hegel, pero que lo lleva a sostener que

“si la existencia e incluso la posibilidad del derecho natural debe considerarse una cuestión abierta mientras no se resuelva el problema entre el historicismo y la filosofía no historicista, nuestra necesidad más urgente debe centrarse en entender dicho problema. Ello no es entendido si el problema se contempla de la forma en que se presenta meramente desde el punto de vista del historicismo; debe ser visto también desde la perspectiva que se nos presenta desde el punto de vista de una filosofía no-historicista”.<sup>11</sup>

El capítulo dos considera al derecho natural como pretexto para llevar a cabo un diálogo con Weber en relación a los actos y valores. La consideración de Weber, que se tenía como heredero de la escuela histórica, y por ello próximo a las tesis historicistas, hizo que, evidentemente, tuviera que ser crítico con la forma clásica de comprensión del derecho natural. Ello es así, ya que la Escuela Histórica había otorgado al derecho natural un carácter histórico, al insistir en el carácter étnico y cultural de todo derecho auténtico, o al relacionar todo derecho auténtico con mentalidades populares únicas, al tiempo que daba por sentado que la historia de la humanidad era un proceso válido o era un proceso dirigido por la necesidad inteligible. Weber tachó ambos supuestos de metafísicos, por estar basados –a su entender– en la premisa dogmática según la cual la realidad es racional.<sup>12</sup> El desarrollo de este capítulo anda por los caminos trazados por Weber en referencia a la forma de diferenciar hechos y valores, y cómo su pretensión de llevar adelante un adecuado estudio de las ciencias culturales pasa por, en primer lugar, desarrollar una investigación diferente a la que es propia de las ciencias de la naturaleza, pero, en segundo lugar, el científico ha de tener una ética propia y característica, cual es la ética de la convicción. Asimismo, es perfectamente detectable la crítica que Strauss dirige a Weber cuando éste defiende el avalorismo o la pluralidad de valores, que evidentemente van en contra del planteamiento característico straussiano que persigue la existencia de un Valor o Principio que pueda servir de fundamento a la elaboración de un sistema determinado de pensamiento. En Weber resulta evidente la separación de hechos y valores, mientras que en la mente de Strauss, y más en su

defensa del derecho natural, resulta imprescindible que ambos niveles puedan solaparse, ya que resultaría imposible hablar de un derecho que desea sobrepasar los estrictos límites de la positividad al carecer de unos valores en los que poder sustentarse.

Tras estos dos capítulos nos encontramos con la esencia del libro o, al menos, aquello que puede considerarse como el núcleo básico de lo que Strauss considera como la forma acertada de entender el derecho natural. Nos situamos, pues, ante los orígenes del derecho natural y las peculiaridades que configuran al que él denomina derecho natural clásico.

No existe la menor duda de que cuando hablamos del surgimiento del derecho natural hemos de volver nuestra mirada de forma indefectible hacia Grecia, donde se ponen los cimientos del mismo como un conjunto de normas dictadas por los dioses para mantener el orden en el cosmos, del que forma parte el hombre, y que aquellas normas que configuran el derecho natural son asimismo válidas y esenciales para la vida del hombre y para la inclusión de éste en la vida política. Una vez que el derecho natural se ha ido conformando, desde los primeros autores griegos hasta los autores cenitales de la filosofía en dicha cultura, continuando con aquellos que tienen voz destacada en el pensamiento de Roma, puede decirse que conforman todos ellos el núcleo esencial de la filosofía política clásica. El análisis que lleva adelante en el capítulo IV del libro, dentro de los perfiles de la filosofía política clásica, puede sintetizarse en un estudio del pensamiento sobre derecho natural desde los presocráticos hasta Tomás de Aquino, pasando por las obras esenciales para la cuestión, cuales son las de Platón, Aristóteles o Cicerón. Como puede comprobarse por esta relación de autores, cuando Strauss se refiere a la filosofía política clásica lo hace a una serie de autores que abarcan un ciclo temporal extraordinariamente extenso, ya que puede estimarse desde los orígenes del pensamiento en Grecia hasta los finales de la Edad Media. En esta filosofía política clásica se pueden apreciar unas líneas comunes a todos ellos, de entre las cuales quizás la más destacable resulte ser la que considera la plena integración de las normas de este derecho natural, que encierran en sí una clara idea del deber ser, en el ámbito de la naturaleza, lo que supone, como dijimos con anterioridad, una clara unión de *phýsis* y *nómos*, o la de ser y deber ser.

Tras estos dos capítulos Strauss desarrollará otros dos, dedicados al derecho natural moderno y a la crisis del mismo. El primero de ellos se ocupa de dos nombres esenciales para la comprensión del cambio del derecho natural clásico al moderno, cuales son Thomas Hobbes y John Locke.

Sobre el primer autor hemos referido cómo en el año 1936 Strauss publicó un libro que se ha convertido en referencia ineludible cuando nos referimos al filósofo de Malmesbury. Desde aquella lejana obra, y vista sus claras inclinaciones teóricas, no podrá pensarse que Strauss iba a comulgar con ideas desarrolladas por el autor del *Leviathan*, pero ello no quiere decir que no considere la grandeza, alcance y novedad de sus tesis filosóficas y filosófico-políticas, que vuelve a plasmar en

las páginas de este libro, considerándolo como el primer autor que buscó desarrollar éstas al compás de un racionalismo de carácter casi geométrico. Asimismo, según Strauss, Hobbes introduce una cuestión que para él resulta esencial, mientras que para el derecho natural clásico había carecido de gran relevancia: me refiero al poder. Para Hobbes éste junto con otros grandes conceptos –cuales el estado de naturaleza, el contrato social y la soberanía– son los que hacen comprensible su teoría del derecho natural de una forma coherente dentro de su pensamiento.

La doctrina política de John Locke está fundamentada en la asunción de la idea del estado de naturaleza, lo que es analizado con diferentes perspectivas básicas para llegar a su idea de la sociedad política en sus *Dos Tratados sobre el gobierno civil*, y ahí ya se demuestra, según Strauss, cómo se fue alejando de la concepción clásica del derecho natural, para irse acercando a la tesis hobbesiana del estado de naturaleza como básico para comprender cómo, por medio del contrato social, se podrá alcanzar la forma de vida política en la que sean posibles las sanciones, elemento básico y primordial para comprender adecuadamente la vida política en sociedad. Es cierto que la ley natural emana de Dios, pero para ser una ley no es necesario que se conozca su procedencia divina, porque su inmediato cumplimiento no recae en manos de Dios ni de la conciencia, sino de los seres humanos. Para Locke, como para Hobbes, el elemento necesario, más allá del derecho natural, para hacer viable una ordenada convivencia política sigue siendo el poderoso Estado, aunque introduciendo correcciones para evitar posibles abusos de aquel que se encuentra al frente del mismo, y por ello es por lo que introduce elementos correctores, de entre los que el principal es la división de poderes. Asimismo, al hablar de los derechos naturales inalienables en el momento de la realización del contrato social otorga lugar muy destacado a la propiedad, hecho que va resultar de gran trascendencia en los desarrollos teórico-prácticos de muchos autores ulteriores, bien para apoyarlo, bien para contradecirlo.

Por último, dedica los dos últimos capítulos del libro a lo que denomina la crisis del derecho natural moderno, con un primero dedicado a Rousseau y otro a Burke. De ellos no me voy a ocupar, ya que trascienden con mucho del interés de este libro, y en concreto de algunos de sus apartados, para ir a la búsqueda del Vico *perdido* de Strauss.

Como se afirmó con anterioridad, y tal como hemos venido analizando, la estructura del libro es bastante peculiar, muy straussiana, ya que según hemos referido no se sigue un desarrollo histórico-cronológico, ni tampoco se sitúan las tesis defendidas por nuestro autor ni al principio ni como conclusión, sino como centro situado entre los dos grandes bloques teóricos de los que disiente.

2. Ante todo ello, surge la pregunta de dónde encontramos a Vico, y la primera respuesta la hallamos en palabras del propio Strauss en el prefacio a la segunda edición, donde afirma que

“desde la época en que escribí el libro, he profundizado, creo, mi comprensión del ‘derecho natural y la historia’. Esto se aplica en primer lugar al ‘derecho natural moderno’. Mi perspectiva fue confirmada por el estudio de la *Scienza Nuova seconda* de Vico la cual está dedicada a una reconsideración del derecho natural y el cual no es abordado ni entendido por aquellos que dan por sentada la ‘conciencia histórica’. Desde el momento en que yo no he escrito nada sobre Vico, puedo referir al lector interesado lo que escribí mientras tanto sobre Hobbes y Locke”.<sup>13</sup>

Esta afirmación de 1971, de no haber escrito nada sobre Vico, que puede seguirse en el mismo sentido hasta el fin de sus días, tiene no obstante una importante excepción cual es el curso por él dictado en la Universidad de Chicago en el semestre de otoño de 1963, y del que hemos tenido noticia gracias a Wayne Ambler, de la Universidad de Colorado en Boulder, que en la revista *Interpretation*, en el fascículo correspondiente a Invierno de 2009, nos proporciona una síntesis de dicho curso.<sup>14</sup>

El material de este curso que nos ha llegado es cierto que no se encuentra en óptimas condiciones, ya que las transcripciones de las diferentes sesiones tienen abundantes lagunas, algunas de ellas en momentos culminantes del seminario, además hay deficiencias y errores notables en relación con algunos datos y circunstancias, amén de que los seminarios 8, 10 y 16 se han perdido en su totalidad.

Como punto de arranque Strauss afirma que es la primera vez que dicta un curso o seminario sobre Vico, y que tampoco lo había estudiado anteriormente, por lo que éste debe entenderse como unos preliminares sobre el pensamiento del napolitano. Por otra parte, es bastante franco cuando sostiene que su visión sobre Vico cambiará a lo largo del curso, y a veces también cándidamente afirma que la *Scienza Nuova* le parece un libro extraño y parecido a un puzle. Es cierto que especialistas muy devotos, como sus traductores al inglés de esta última obra, cuales son Bergin y Fisch, cuya traducción, amén de la edición de Nicolini, son las que siguió Strauss, no dudan en afirmar que Vico “olvida, cita mal, distorsiona o falsifica” sus fuentes y ellos añaden exclamaciones entre corchetes en su edición de la *Ciencia Nueva* para llamar la atención sobre dichos lapsus. Strauss se detiene en seguir esta acusación contra Vico, pero, en cambio, registra una sorpresa ocasional en relación a algunas peculiaridades sobre la forma de escribir de Vico, como su tendencia a buscar etimologías nada plausibles.<sup>15</sup>

De otro lado, hay que subrayar que en este breve curso, que duró sólo ocho semanas, se dedicó a analizar sólo la *Autobiografía* —en las sesiones 2 a la 4— y la *Scienza Nuova* —a la que dedicó las sesiones 4 a la 15—.

El primer punto por el que Strauss muestra interés por la obra de Vico es por la importancia que éste le concede a la historia, que, como hemos destacado anteriormente, ocupa la primera parte de su libro *Derecho Natural e Historia* y sirvió para fundamentar su confrontación con las posiciones historicistas.



Sobre la consideración histórica de las culturas, basándose principalmente en las posiciones de Troeltsch, Spengler y Mannheim, llega a afirmar que la temprana perspectiva moderna, en el sentido de que la ciencia y el progreso establecen la desigualdad de las culturas, es negada por Spengler, a quien Strauss considera que es el que popularizó la perspectiva historicista. De hecho, la moderna ciencia descansa sobre hipótesis que no pueden ser probadas con el mismo rigor que las pruebas que sirvieron de base a las hipótesis, de manera que no puede ser simplemente científica en su fundamentación. En pocas palabras, un análisis de la ciencia demuestra que al final tiene que sustentarse en que todo pensamiento es histórico. No obstante, el éxito de la ciencia natural moderna mantiene viva la pretensión opuesta, de que hay al menos algún conocimiento que trasciende la cultura o la historia, y esto nos recuerda la distinción griega entre naturaleza y *nómos* (derecho, convención, costumbre). La ciencia busca entender la naturaleza, mientras el historicismo pretende interpretar los cambios en el *nómos* por encima del tiempo. No obstante, la relación naturaleza/*nómos* se entiende de manera diferente. Los cambios en el *nómos* se habían comprendido como causados por la acción humana, y el historicismo como consecuencia de un proceso de crecimiento y, por lo tanto, como natural. Lo que se había identificado como *nómos* viene a ser visto como natural; el historicismo expande el ámbito de la naturaleza.<sup>16</sup>

Strauss subraya los desafíos planteados al derecho natural tomista en el siglo XVII y posteriormente. Las leyes necesitan ser promulgadas, y santo Tomás mantuvo que el derecho natural lo era suficientemente a través de la conciencia, lo cual no empece, aunque Strauss no se refiere a ello, la existencia en la clasificación de las diferentes leyes por parte del Aquinate de un derecho positivo, última instancia de un derecho promulgado y vigente en las diferentes naciones por sus gobernantes. Lo que sí subraya es la subordinación y dependencia de éste respecto del derecho natural.

Según Strauss, Hobbes, Locke y especialmente Rousseau desafiaron esta noción (y al derecho natural tradicional), pues los primeros hombres eran demasiado simples o salvajes para entender sus deberes. Strauss considera el pensamiento de Vico relacionado con el de Rousseau por su énfasis en la bestialidad y pre-racionalidad del primer hombre, pero observa que Vico no escribió un libro como *El Contrato Social*, que esbozaría una solución al problema.

Si volvemos al curso sobre Vico, hay que decir que, aunque Strauss subrayó que este seminario tomaría a Vico en sus propias palabras, a pesar de las razones iniciales de Strauss para enseñarlo, así en la novena sesión del seminario parece que no ha cambiado su visión de que Vico fue un adelantado e instrumento en el reemplazo del derecho natural por la historia. Los traductores americanos de la *Scienza Nuova*, Bergin y Fisch, intentan trazar un mapa de la influencia de Vico, y encuentran que era profunda. Lo ven como especialmente importante para las transformaciones en las “ciencias del cambio social” y el estudio científico de la histo-



ria, pero proporcionan una amplia explicación de que estos cambios no habían sido presentados como deudores de sus escritos. Citan el capítulo sobre la historia en el libro de Strauss sobre Hobbes como un modelo para tales estudios.<sup>17</sup>

Tras esta idea, Strauss plantea un programa para poder estudiar adecuadamente la sustitución del derecho natural por la historia, que reproduciré, a pesar de la extensión, ya que en buena manera resulta ser el núcleo central del curso así como del artículo de Ambler.

El programa sugerido es el siguiente:

1) Se necesitaría hacer explícita la crítica de Vico al derecho natural. Su crítica toma expresamente la forma del criticismo respecto de Grocio, Selden y Pufendorf, a los que Vico llama “los tres príncipes de la doctrina del derecho natural *de gentes*” (*Sn44*, § 328), pero Strauss sospecha que el criticismo del napolitano es diferente en las distintas partes de la *Scienza Nuova*, y considera esto digno de un estudio posterior.

2) Además, Strauss se pregunta si este criticismo se extiende también a Tomás de Aquino, a Cicerón y a otras importantes enseñanzas del derecho natural, y su comentario nos conduce a considerar cómo escribe Vico. Vico concentra su crítica en “los tres príncipes”, pero Strauss sospecha que ello tiene un alcance más amplio y otros importantes objetivos. ¿Puede Vico proponerse una crítica tácita de la tradición sagrada, aun cuando la exima formalmente de su análisis?

3) Se tendría que estudiar cuidadosamente la variedad dentro del derecho natural tal como es entendido por Vico. Vico elabora tres estadios del derecho natural –divino, heroico y humano–, y continúa identificando estos tres estadios con total precisión, tanto lo que son y cómo cada uno de ellos se desarrolla al margen de su predecesor. Se debe atender especialmente a las distinciones entre mecanismos racionales y no-racionales y entre seres humanos pre-políticos y políticos.

4) Strauss demanda una focalización especial sobre la tercera edad, aquella en la que los seres humanos viven políticamente; en particular, ¿qué significa que la equidad civil sea idéntica a la razón de estado (*Sn44*, § 320)? ¿Es entonces la equidad civil idéntica a la utilidad política? Y ¿cómo valora Vico la democracia y la monarquía por la capacidad que tienen para promover esta utilidad?

5) Lo siguiente que Strauss se pregunta es por qué a la Ciencia Nueva de Vico se le da una forma teológica. En particular, Vico reclama ver a la divina providencia en funciones para el desdoblamiento de la historia, al menos en el camino en el que las acciones egoístas o asociales de los hombres bestiales gradualmente conducen a la vida en sociedad y al bien común. Esto significa un desarrollo tanto o más notable que las promesas implícitas en la metáfora de la “mano invisible” de Adam Smith.

6-7) Strauss añade dos puntos más. Se pregunta acerca del *locus* de la originalidad de Vico, e invita a una crítica de él. ¿Alcanza Vico su meta de establecer un física social?<sup>18</sup>

Hago una cita textual tan larga, ya que en este programa, por mantener el término utilizado por Strauss, se puede observar el hilo conductor de aquellos puntos que para él resultaban más dignos de seguir investigando para desbrozar y situar realmente el pensamiento del napolitano en relación a sus coetáneos. También es cierto que, al realizar un plan de estudio futuro, Strauss está reconociendo que el seminario no añadirá mucho al estudio de Vico. Esto no quita para reconocer que, al menos, ha llevado a cabo un punto de acercamiento de partida con respecto a alguno de los aspectos enumerados. Asimismo, desde que hace esta enumeración marca los elementos que cree que merecen volver a ellos y organizar una revisión del curso impartido. Hay, por último, un intento por parte de Strauss de llevar a cabo una síntesis del pensamiento viquiano.

Parte de la idea de que en la obra de Vico, al igual que hay tres edades distintas de la historia humana, se puede apreciar cómo cada una de ellas coincide con un derecho natural propio. Y así enumera tres variantes históricas de derecho natural, cuales son el divino, el heroico y el humano. También existen estas tres edades en el derecho natural, y diferentes cada una de ellas; es un punto que, según Strauss, no puede ser exagerado: afirma Vico que “la *providencia* cambió el derecho natural de los patricios en el derecho natural de los plebeyos” (*Sn44*, § 631). Además, las tres edades son radicalmente diferentes, pero cada una de ellas es natural. Es importante subrayar que Strauss destaca en el seminario que el derecho natural no tiene carácter de ley, escrita o no escrita, sino de costumbre. Esto es, el derecho natural –al menos o especialmente en la primera edad– carece del sentido de deber: es lo que se hace como si fuera por costumbre. Ciertamente no es una deducción de la razón; es inmanente en los hombres de ese tiempo.

Esto último ayuda a recordar que Strauss presentó a Vico aplicando la nueva ciencia de Galileo, Bacon y Newton a las cosas humanas, en un esfuerzo para entender, en principio, toda la historia de la humanidad. Como tal, la ciencia de Vico debe ser comprendida como explicatoria, y no para ofrecer consejo a los estadistas. Su historia es una historia crítica, en la cual no hay nada milagroso, sino que todo es natural. Esta visión, que Strauss vincula a Tucídides, también sirve para subrayar que los orígenes de ella son imperfectos.

Además, Vico observa cómo la gente constituyó el gobierno en las diferentes edades, pero, en cambio no les aconseja cómo se deben gobernar. De igual manera, contempla a la naturaleza operando a través o más allá de la elección humana, por lo que lo que había sido visto por Platón y Aristóteles como estrictamente *nómos*, lo ve Vico como causado por la naturaleza: el postular a Zeus por los griegos, a Júpiter por los romanos o a los dioses teutónicos por los germanos está enraizado en la naturaleza. Vico incluso asevera que las palabras dadas a las cosas lo son por naturaleza, y no por convención. Para Vico la variedad natural entre las naciones puede ayudar a hacer la anterior idea plausible o habitual (*Sn44*, § 445); tam-

bién parece que los nombres de las cosas no nos dan pistas respecto a las cosas nombradas en sí, sino con respecto a la mentalidad de las naciones que acuñaron estos nombres. Strauss confiesa buena voluntad para enfatizar este punto, con la siguiente exageración: para Vico la convención también es natural.<sup>19</sup>

De todas maneras, para Strauss siguen existiendo una serie de puntos nada claros en la teoría viquiana de las distintas edades, ya que se producen a su entender distintos solapamientos de personajes para él difíciles de sostener. Pero, quizás la más aguda distinción entre la edad heroica y la humana radica en la desigualdad, desde el punto y hora en que en la primera se mantiene que patricios y plebeyos son totalmente diferentes en sus orígenes. Hay otra peculiaridad trazada por el napolitano que llama la atención de Strauss, y es que la filosofía es el rasgo peculiar de la tercera edad.

Otro asunto de las distinciones trazadas por Vico que llaman la atención a Strauss se sitúa en las diferencias entre dos estados de barbarie cuales son el original y el barbarismo que regresa, propio de la Edad Media. Strauss sostiene que el último, que en cierta forma es un regreso al primero, es diferente en cuanto tiene tradiciones que han continuado de una civilización precedente, como son los casos del cristianismo, la lengua latina y la escolástica. Diferencias que precisan ser conocidas y valoradas. Strauss refiere que resulta interesante ver el parágrafo 1106 de la *Scienza Nuova*, ya que ahí se diferencia entre un “barbarismo de sentido” y un “barbarismo de reflexión”.

Como subraya Ambler, hay que mirar y revisar el seminario con atención a la presentación de Vico de las tres edades de la historia humana y del derecho natural. Así, afirma el estudioso norteamericano, es preciso volver la mirada a la llamada de Strauss sobre la necesidad de estudiar el criticismo de Vico sobre “los tres príncipes de la doctrina del derecho natural”. Esta consideración se desarrolla fundamentalmente en las sesiones 3ª y 9ª del seminario, y es donde Vico discute expresamente el entendimiento del hombre primitivo.

Es claro y conocido que “los tres príncipes” mantienen que la ley natural significa principalmente la ley de la razón, pero Vico sostiene, en cambio, que tal ley no tendría efecto sobre los hombres pre-rationales de los primeros tiempos. El error de los “tres príncipes” radica en tomar el derecho natural del filósofo como el derecho natural de la razón. El derecho natural para Vico era idéntico a las costumbres de las tribus más primitivas; por ello no era una ley de la razón, y no se aplica a todos los hombres en todas las épocas. Hay que referir que el partenopeo utiliza frecuentemente la fórmula *diritto naturale*, y Strauss y sus lectores lo convierten en derecho natural, y no en ley natural, como, en cambio, hacen Bergin y Fisch. Hay que dejar constancia de que *legge naturale* también es utilizado por Vico (*Sn44*, § 292), pero en muy pocas ocasiones.

Strauss subraya que el derecho natural como es entendido por Vico no requería de la revelación divina para su promulgación; era por lo tanto inteligible

tanto para los gentiles, como también para judíos y cristianos. Pero lo que era promulgado a los hombres bestiales (*bestioni*) en ese tiempo era muy limitado, limitado tal vez a un tipo de moralidad intra-tribal seguida por el grupo que dicta las normas (patricios).

A su vez el énfasis habitual del cambio del derecho natural a la ley natural, se desarrolla en el seminario 7º, basándose en la *Sn44*, § 292, en la que se habla de “ley natural real”. Después de preguntarse qué se quiere decir con leyes de la naturaleza, Strauss contrasta una noción más antigua que fue desarrollada por Richard Hooker (Strauss o Ambler hablan, quizás por error, de Joseph Hooker) con nociones más modernas expresadas por Spinoza y Hobbes. La importancia de un *télos* o fin es rechazada en la visión moderna, pero así es la perspectiva imperante en ella. Al observar que Hobbes sustituyó la palabra “efectos” por la palabra “propiedades”, usada en la más temprana edición latina del *Leviathan*, Strauss sugiere que la perspectiva moderna reemplaza el enfoque tradicional sobre las propiedades fijadas por un énfasis sobre las causas eficientes.<sup>20</sup> A la luz de estas complejas cuestiones y de las contradicciones entre distintos autores modernos sobre las leyes naturales, Strauss comenta que éstas se encuentran entre las más difíciles.

Strauss llama la atención sobre un pasaje de Vico en el que éste presenta sus críticas a los tres príncipes como un acto de piedad católica, pero, como Strauss subraya, el napolitano es un abierto partidario de las tesis de Bacon, un proponente de una ciencia del derecho natural, cuyas tesis el napolitano busca aplicar a la sociedad, pero da la casualidad de que Bacon también era protestante. La pregunta que se hace Strauss es si el proyecto viquiano puede realmente entenderse como una defensa del catolicismo contra los protestantes. Strauss duda de que Vico realmente proyecte sus enseñanzas como una defensa de la Iglesia. Pero la aguda visión de Strauss está más enfocada sobre la división entre creyente y no creyente que entre católico y protestante, y por ello en el seminario hay varios pasajes que se centran con frecuencia en considerar las relaciones entre la ortodoxia cristiana y pasajes concretos y particulares de Vico. Al hablar de ello, y con general precaución, Strauss advierte de que, al considerar esta cuestión, los estándares de la ortodoxia cristiana no deben en modo alguno, como parece obvio, definirse con las perspectivas de los teólogos actuales. Una cuestión paralela que se trató en el seminario, aunque bastante menos desarrollada, fue si Vico era ortodoxo políticamente: ¿implica criticismo a la monarquía, y cómo podía actuar así en una época de monarcas fuertes?

Hay que destacar asimismo el interés que Strauss muestra en analizar el uso de diferentes términos y conceptos por el napolitano, y lo fundamental parece ser la posible aplicación de ellos a la separación entre judíos y gentiles; Strauss muestra así de manera destacada su condición judaica y la proyección de ésta al análisis de la obra viquiana. Por eso subraya el uso del término *nazioni* en lugar de *genti*, lo que muestra, por una parte, la separación de Vico de planteamientos teológicos –no

se le ocurre diferenciar judíos y gentiles—, y, por otra parte, se ocupa de grupos humanos diversos que tienen, cada uno de ellos, unas señas de unión y de aproximación entre los distintos componentes de aquella unión que da lugar a una nación. En su afán de buscar señales de una consideración del judaísmo, Strauss destaca, según su manera de ver, el posible paralelismo entre Homero y la Biblia, en el que Vico dedica una notable atención al primero. Asimismo, subraya que las menciones a Jesucristo y a Moisés son notablemente escasas, mientras que, en cambio, alaba a Tucídides como “el más agudo y sabio escritor” (*Sn44*, § 645). Mientras que a Moisés no lo considera en el mismo nivel para dedicarle alabanzas, no obstante otorgarle a sus citas el calificativo de “doradas”. Strauss se pregunta si estos paralelismos entre autores clásicos y la Biblia en Vico no serán parecidos a los trazados por Maquiavelo, cuando destacó la figura de Tito Livio, para después hacerlo descender al compararlo con los textos bíblicos.<sup>21</sup>

Asimismo, en el seminario se habla de que el criticismo utilizado por Vico, al tratar de los “príncipes del derecho natural”, está conectado con sus críticas a Hobbes, Locke y Aristóteles, si bien con estos autores el napolitano es más abiertamente crítico. Al discutir el surgimiento de la autoridad civil fuera de la familia o de la autoridad paterna, Strauss subraya el desacuerdo de Vico con Hobbes y Locke. Igualmente, al hablar de la bestialidad de los primeros individuos desafía a los tres príncipes al igual que a Hobbes y a Locke. Y, a su vez, con un ojo en Aristóteles, Strauss enfatiza que la perspectiva viquiana sobre la naturaleza social no supone afirmar que el hombre fuera originalmente social, sino que un cierto mecanismo lo hizo llegar a ser social.

Una vez analizadas estas situaciones pre-políticas, Strauss se detiene en estudiar, dentro ya de la situación de los hombres viviendo políticamente, lo que más le llama la atención, cual es saber si la equidad civil es idéntica a la razón de estado. Y la cuestión siguiente es preguntarse si la equidad civil se corresponde con la utilidad política. Y a la luz de estas dos cuestiones sigue el asunto con el que concluye: ¿cómo valora Vico a los dos regímenes que prevalecen en la tercera edad, democracia y monarquía, por su habilidad para promover esta utilidad? Strauss se encarga de subrayar que la primera equivalencia—equidad civil y razón de estado—no sólo acontece en la tercera edad, sino que también existe en la edad heroica, si bien no podía haber sido guiada por la misma noción consciente de utilidad o haber exigido los mismos requerimientos intelectuales para su ejercicio. Es también cierto que en la edad heroica, la utilidad de la sociedad se identifica con la utilidad de los patricios.

Otra cuestión que Strauss enfatiza en sus comentarios sobre la edad humana es si Vico entiende posible que la religión, que fue central para su análisis de las primeras edades, pueda llegar a ser dispensable en esta edad. Tal cuestión se plantea, pero, según nos refiere Ambler, no aparece en la transcripción con la suficiente extensión.

Asimismo, Strauss dirige a sus estudiantes la idea de que es necesaria una mayor dedicación a reflexionar sobre el tratamiento que Vico ofrece sobre democracia y monarquía, las principales formas de gobierno en la edad humana. La transcripción del curso resulta bastante silente respecto a la realización de dicha solicitud, si bien es muy claro el uso de la historia de Roma por parte del napolitano, al menos en sus principales ideas. Al margen de la evolución de las diferentes formas de gobierno, y de la posible sustitución de una por otra, hay un extremo que Strauss destaca, pero que ya en el *opus* viquiano era evidente, cual es el hecho de que la filosofía aparece sólo en la escena propia de la edad humana.

De las últimas líneas generales que aparecen en este curso, destaca que Strauss llame la atención para el desarrollo de un pensamiento básico sobre el que a la ciencia nueva Vico le ha otorgado una forma teológica. Al decir tal cosa, parece querer afirmar no meramente que el partenopeo presente su obra como la obra de un cristiano, sino que su pretensión es ofrecernos una ciencia nueva que está íntimamente unida al descubrimiento de que la divina providencia está actuando en el mundo. Por ello, Vico llama a su ciencia nueva “una teología civil racional de la divina providencia” (*Sn44*, §§ 342-343, 366, 385). Se descubre también que Vico a veces vincula el derecho natural a la providencia (*Sn44*, §§ 310, 342, 584, 979, 1105, 1109). Ambler piensa que resulta útil aplicar lo que Strauss dice acerca del uso que hace Vico de “derecho natural” respecto a su conexión con la “divina providencia”, a saber, que nosotros no entendemos en principio lo que Vico quiere decir con ello. El emperador Augusto otorgó a los nombres tradicionales de las instituciones republicanas un nuevo contenido y así ayudó a subvertir la república y establecer su monarquía más firmemente: Strauss se pregunta si Vico no hizo algo similar en relación al “derecho natural”. En cualquier caso, resulta prudente dudar antes de pensar si conocemos como inusual lo que Vico quiso decir por “divina providencia”.<sup>22</sup> El principal punto establecido por Vico y subrayado por Strauss es que la divina providencia se muestra por el modo en el que el bestial, pre-racional, asocial hombre es dirigido para ser civilizado, racional y social. Es como si a través de la “mano invisible” de Smith, que opera por encima del tiempo, el primer hombre fuera conducido a desarrollarse gradualmente, no a través de su propia virtud, sino de la que se fija por la sociedad. Esto sugiere un plan divino, aunque dicho plan opere a través de crueles y terribles acciones e instituciones. Se infiere que lo que Strauss se pregunta es si la idea de divina providencia mantenida por Vico fue adecuadamente demostrada. Las últimas cuestiones que Strauss desarrolla en el curso son sobre el preciso *locus* de Vico y el de la originalidad del napolitano. En relación a la primera cuestión, establece un “paralelismo” con Lucrecio, pero mientras que éste también presentó una descripción natural o racional de la historia de la humanidad, Vico se interesó en ofrecer una prueba extensiva empírico-histórica. Strauss se pregunta cuáles son las causas y consecuencias de esta diferencia. Por otra parte,

Lucrecio hace una descripción del proceso simple del hombre absolutamente bestial en el comienzo hasta el plenamente corrupto al final, mientras que Vico habla de una repetición del barbarismo inicial, en el barbarismo medieval, como antes se analizó. Y por último, la más importante diferencia radica en que mientras el autor latino estudia los diferentes estadios sin prestar atención a las causas que llevan de uno a otro, Vico, por su parte, está ilusionado en detectar las leyes que gobiernan la historia. La “historia ideal” de Vico no es una historia de perfección moral, sino una historia que toma sus comportamientos de objetos ideales, de leyes.

Respecto a la originalidad del pensamiento viquiano, Strauss se plantea hacer una valoración de éste. Y se pregunta ¿alcanzó su meta de establecer una física social? Desde el punto y hora en que el seminario está dedicado a entender a Vico como él se entendió a sí mismo, el criticismo es infrecuente y pasajero. Strauss se maravilla en este punto, sin embargo, de si una perspectiva como la de Jenofonte, que no pretende descubrir un orden racional trabajando más allá de la historia, puede ser más sensata; esto sugiere que Strauss no está plenamente persuadido de la pretensión de Vico.

El problema radica en que no hay, según nos informa Ambler, transcripción del último seminario, de manera que no podemos saber qué es lo que Strauss quiso enfatizar como conclusión.

Como hemos manifestado en varias ocasiones, puedo decir que este trabajo resulta bastante peculiar, en cuanto que, como punto de partida, sabemos que en todos los numerosos trabajos de historia de las ideas de Strauss no existe ninguno dedicado a Vico, sino que sólo hay una breve referencia en la introducción a la segunda edición de *Natural Right and History*, a la que siguió o, mejor dicho, precedió este seminario.

Los problemas con respecto a éste se encuentran en varios aspectos. En primer lugar, los que hemos seguido aquí no son los textos de las transcripciones del seminario straussiano, que no se han publicado, sino aquellos que nos han llegado a través de la lectura de Wayne Ambler, labor ciertamente benemérita, pero que siempre nos deja con la duda de si su lectura es absolutamente correcta o no. O, aunque fuera muy exacta, cabría otra posible exégesis en el caso de disponer de los materiales del seminario. Por este motivo hemos recurrido a citar muchos fragmentos del artículo *in extenso*, ya que creo que es la única forma adecuada de “conocer” los pensamientos de Strauss sobre el filósofo napolitano.

**3.** En el primer bloque del artículo he llevado adelante un análisis de los grandes asuntos teórico-temáticos que para Strauss se producen respecto al acercamiento al estudio del derecho natural. Y, por ello, se han estudiado en la segunda parte aquellos aspectos más detenidamente analizados por Vico respecto a dicha cuestión. Asimismo, en el desarrollo que brevemente he hecho en la primera parte



del trabajo, se ha podido ver nítidamente la confrontación de Strauss con el historicismo, lo cual hacía aún más interesante el traer a Vico a colación para ver la perspectiva straussiana sobre él.

En artículos previos he intentado dar a conocer la recepción de Vico por grandes filósofos políticos anglosajones del pasado siglo, cuales son los casos de Collingwood, Berlin o Voegelin, y es por ello por lo que, a pesar de las lagunas y problemas que presenta el único “texto” que nos ha llegado de Strauss dedicado al pensamiento del padre de la *Scienza Nuova*, no he querido dejar pasar la ocasión de incidir en él, aunque sea un Vico “perdido”, como reza el título de la presente contribución.

## Notas

1. Las obras referidas son *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat* (1930); su labor como editor y autor de presentaciones de diversas obras de Mendelssohn con motivo de la edición del jubileo de sus *Gesammelte Schriften* (1931-1932) y *Philosophie und Gesetz: Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer* (1935).
2. *The Political Philosophy of Thomas Hobbes: Its Basis and Its Genesis* (1936).
3. *What is Political Philosophy?* (1959).
4. *Socrates and Aristophanes* (1966).
5. *Xenophon's Socratic Discourse* (1970), *Xenophon's Socrates* (1972).
6. *The Argument and the Action of Plato's Laws* (1975).
7. *On Tyranny* (1963).
8. *History of Political Philosophy* (1963).
9. *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago & Londres, 1971 2ª [1953].
10. *Persecution and the Art of Writing* (1952).
11. *Natural Right and History* (1971), cit., p. 33.
12. *Ibid*, p. 37.
13. *Ibid*, p. VII.
14. W. AMBLER, “On Strauss on Vico: A Report on Leo Strauss's Course on Giambattista Vico”, *Interpretation. A Journal of Political Philosophy*, vol. 36 (2), Winter 2009, pp. 165-187. Haremos una lectura con muchas citas de este trabajo, ya que es el único instrumento disponible para acceder a los textos de la lectura straussiana de Vico; es decir, es una lectura con “intermediario”.
15. *Ibid*, p. 166.
16. *Ibid*, pp. 168-169.
17. *Ibid*, p. 171.
18. *Ibid*, pp. 171-172.
19. *Ibid*, pp. 173-174.
20. *Ibid*, p. 176.
21. *Ibid*, pp. 179-180.
22. *Ibid*, p. 183.

\* \* \*