

GIAMBATTISTA VICO: MIMBRES PARA UNA CIUDADANÍA RETÓRICA Y DEMOCRÁTICA

Víctor Alonso Rocafort



Vico ofrece en la *Scienza nuova* los mimbres para que el gobierno del individuo sea respetuoso con todas sus voces, llevando la *isegoría* a lo que para Maimónides, como para el propio Vico, era el primer estadio de la ciencia política. El napolitano argumentaba que estudiando el gobierno de uno mismo podremos conocer mejor la ciudad. Él era consciente de que procediendo democráticamente en nuestro foro interno evitaremos luego la exclusión de quienes por distintas razones no son aceptados como ciudadanos por la comunidad política en la que viven. Cuando Vico recoge parte del legado de la retórica democrática en un contexto hostil, donde la retórica había sido arrinconada, amplía la idea de ciudadano retórico y democrático, justo en el momento en que triunfaba la identidad cartesiana que habría de vertebrar la ciudadanía moderna. Desde su admiración por el pensamiento judío y por la retórica clásica, Vico llevará a cabo su denuncia ante la presunta secularización racional de la ciudadanía ilustrada.

PALABRAS CLAVE: Vico, *Scienza nuova*, ciudadanía, retórica, democracia, política, secularización, pensamiento judío.

In Vico's *Scienza Nuova* can be found the elements required to govern the individual respecting all its inner voices, turning the *isegoría* into what Maimonides –and Vico himself– considered the first phase of political science. According to the Neapolitan writer, we can know the city better by studying how to govern ourselves. He was aware of the fact that acting democratically in our inner space may help to avoid the exclusion of those that, for different reasons, are not accepted as full citizens by the political community in which they live. He extends the conception of a rhetoric and democratic citizen by recovering part of the democratic rhetoric legacy; and he does so in a hostile context where rhetoric had been cornered, and the Cartesian model of identity was triumphing in a way that would mark modern citizenship. From his admiration for Jewish thought and classical rhetoric, Vico will denounce the alleged rational secularization of illustrated citizenship.

KEYWORDS: Vico, *New Science*, citizenship, rhetoric, democracy, politics, secularization, Jewish thought.

Más que como un capítulo destacable dentro del relato de la historia de la retórica¹, trataremos a Giambattista Vico desde la perspectiva de su tiempo clásico, es decir, de su validez actual². Es por ello por lo que este trabajo se enmarca en lo que pretende ser una teoría política de ánimo democrático y cívico³, y no en una historia de las ideas donde la figura de Vico, por otra parte, goza ya de un lugar destacado.

Desde este posicionamiento, el autor napolitano se nos presenta de gran relevancia a la hora de repensar hoy día la ciudadanía contemporánea.

Son conocidas las críticas de Vico al sistema de estudios que se ponía de moda en su época y cuyos resultados llegan hasta hoy. Más que un simple programa de estudios, el nuevo método significaba, como nos muestra el napolitano, un acercamiento al conocimiento de la naturaleza, la política y la propia vida que encerraba serias y graves consecuencias. Los límites que trata de establecer Vico al cartesianismo, sus frenos a la comprensión del conocimiento como poder o su énfasis en la defensa de lo que en nuestros días llamamos multidisciplinariedad, resultan en la actualidad plenamente recuperables frente a las exigencias metodológicas y de especialización que triunfan en las ciencias sociales.

Lo que nos va a interesar en este trabajo va a ser que, a la hora de criticar el nuevo método en sus *Oraciones inaugurales*, Vico destaca el papel fundamental que en el ciudadano tiene el propio gobierno de sí. Esto nos sirve como piedra de toque para desarrollar nuestra principal afirmación, esto es, que el napolitano nos ofrece unos valiosos mimbres para afrontar hoy día la ciudadanía de un modo más democrático. La amplia e indeterminada comprensión de la naturaleza humana recogida en la obra de Vico, y muy propia también de la tradición retórica, no sabe de mutilaciones ni de escrúpulos higiénicos a la hora de pensar un ciudadano más completo, y es esta característica no exclusiva la que lo liga en un primer momento a la democracia.

Esta visión del ciudadano en Vico tendrá amplias consecuencias también más allá del foro interno, es decir, a la hora de pensar la ciudad. Tal y como nuestro autor no margina al ingenio ni somete la fantasía a las cárceles de la represión, tampoco es partidario de silenciar otras voces no ilustradas, no cristianas o no nacionales de la ciudad. Vico se rebelará así contra la barbarie exclusiva que estaba emergiendo en la ciudadanía del estado nación westfaliano, en lo que para el napolitano sería de nuevo un lamentable *ricorso* de la historia.

El gobierno *in foro interno* y la felicidad como metas del estudio

Giambattista Vico era un maestro que se preocupaba de las derivas de la educación universitaria de su época. Ello toma su importancia porque su tiempo se reveló finalmente clave, como decíamos, para el futuro del modo de acceder al conocimiento en Europa. Tras la devaluación de la retórica llevada a cabo por humanistas del norte de Europa como Rudolph Agrícola o Petrus Ramus⁴, el nuevo método de estudios cartesiano se encontró con el camino libre para cuajar sus sueños de omnipotencia, es decir, para tratar de rebasar las fronteras de lo posible sin una seria oposición académica⁵.

La Universidad de Nápoles no era ajena a las reformas cartesianas del saber⁶. Desde que Vico obtuviera su cátedra en 1699 hasta 1708 —con la salvedad de 1701,

1703 y 1704⁷—, cada 18 de octubre el napolitano fue el encargado de pronunciar la oración que inauguraba el curso académico ante alumnos, profesores y notables de la ciudad. Como es sabido, en Nápoles esta costumbre se perdería a partir de 1719 y no sería hasta 1732 cuando se retomara, escogiéndose precisamente a Vico para la oración de aquel año, la célebre *Sobre la mente heroica*⁸. Nuestro autor era el profesor de retórica de la Universidad, por lo que se le consideraba como el más indicado para exhortar a los alumnos hacia un saber completo y lo más armónico posible. En este contexto, nos interesa destacar los argumentos de las dos primeras oraciones inaugurales de Vico: i) “Que el propio conocimiento de sí le sirve a cada cual de máximo incentivo para completar, en breve, todo el orbe de doctrinas”; ii) “Que nadie es un enemigo más hostil y devastador para con su enemigo que el necio para consigo mismo”⁹.

La retórica clásica se ha preocupado siempre de lo que sucede en el foro interno del ciudadano: de sus pasiones, fantasías, memorias o razones. En cierto modo, los géneros judicial, deliberativo y demostrativo de la retórica emergen de las capacidades humanas para el juicio, el parlamento y la argumentación, no sólo con los demás, sino para con uno mismo. El maestro sefardita Moisés Maimónides (1138-1204), quien sostendría preocupaciones muy cercanas a la retórica clásica¹⁰, desarrolló la postura según la cual el gobierno de uno mismo debe resultar preferencial para la ciencia política:

“En su *Tratado sobre el arte de la lógica*, escrito en su juventud, Moisés Maimónides mantenía que la ciencia política se dividía en cuatro partes. La primera era la del gobierno propio del individuo; la segunda, la del gobierno de la casa; la tercera, la del gobierno de la ciudad; y la cuarta era la del gobierno de la nación o de las naciones”¹¹.

Toda la preocupación de la retórica clásica por el *foro interno*, que a su vez coincide con la concepción de la ciencia política para Maimónides, se va a conservar así en Giambattista Vico. En la Oración VI (*Or. VI*) comprobamos que el napolitano era sensible a su importancia cuando aconseja a sus estudiantes: “que cada uno de vosotros penetre en su fuero interno y contemple al hombre”¹². Esto le había conducido, ya en la primera de sus oraciones, a defender un saber adecuado a la naturaleza humana y sus potencias:

“Con vosotros están, con vosotros, ¡oh afortunadísimos adolescentes!, todas las ciencias, si correctamente os conocéis a vosotros mismos”¹³.

Lo que no resulta aceptable para Vico es invocar nuevas artes y ciencias que no se corresponden con las capacidades que albergamos. Es esto lo que Vico reprochará a René Descartes¹⁴ y a su admirado Francis Bacon¹⁵. Estas capacidades humanas

a las que apela Vico, limitadas y por supuesto imperfectas, no pueden acumularse e inventariarse; el asunto resulta más complejo. El maestro napolitano nos advierte de la infinita diversidad y las contradicciones que anidan en los hombres. Si tras indagar en el carácter inalterable de las cosas del cielo y de la tierra el estudiante se acerca a los seres humanos, se llevará la sorpresa de que las diferencias hacen imposible hablar con certeza sobre el mundo humano que, además, resulta “zarandeado de aquí para allá por los avatares de la Fortuna”¹⁶. En los asuntos prácticos protagonizados por los hombres no hay nada fijo, ni tampoco naturalezas inalterables, sustancias o esencias que nos definan.

En la *Or. II* Vico llama la atención acerca de la posibilidad de que, en el fragor de esta rica incertidumbre, el gobierno del individuo sea vencido y derrocado por las pasiones, por las guerras que se suceden en el interior de cada cual y que no dejan descanso para el estudio ni para disfrutar de la vida. El napolitano emplea para explicarse un lenguaje militar y político, tal y como hará Sigmund Freud siglos más tarde para abordar cuestiones semejantes:

“Sin duda parecen los mayores y los más acerbos los daños, males y destrucción que las guerras suelen proporcionar y acarrear [...]. Pero si [...] [se] compara éstas con aquellas otras calamidades que se inflige el necio, beligerante consigo él mismo, no podrá por menos que reconocer que éstas son mayores por diferencia [...]. El tonto se hace a sí mismo la guerra, no con las armas con las que se hiere de punta o a tajos, sino con las que se despedaza pasando por enormes tormentos [...]. Las armas de los necios son las más desenfundadas pasiones de su alma; la fuerza, por la que es vencido, la conciencia. La ciudad, de la que son despojados, el mundo; las fortunas, de las que son privados, la felicidad humana; la cárcel, en la que son arrojados, su propio cuerpo; el ama, a cuyo poder se ven sometidos, la Fortuna”¹⁷.

El trasfondo moralista que se esconde tras una conciencia que, finalmente, te derrota como castigo por el desenfreno pasional, no oscurece la sabiduría con que Vico observa la ruina interna de quien asiste a una guerra cuyo campo de batalla es uno mismo. Es el abismo de la depresión, que te priva de la felicidad y te sume en la desesperanza, lo que nuestro autor otea en su discurso. Son la falta de libertad y el desprecio de la sabiduría los que te dejan al dictado cruel del azar¹⁸. Y todo en un cuerpo que deviene claustrofóbico, sin posibilidad de escape. Los horrores de cualquier guerra, dice Vico, no se aproximan a los del desgobierno del individuo¹⁹. Pero, más que una víctima, quien se combate a sí mismo suele ser un “necio” guiado por ansias y hambres ancestrales, por ambiciones inconfesables y deseos de expansión a costa de los demás:

“Conducen la columna el apetito y la huida, ocupa el gozo el centro de la línea y entre las tropas auxiliares se encuentra el dolor; atacado por estos enemigos, el ánimo del tonto desea, siente temor, goza y se duele”²⁰.

De este modo el necio, de insaciable apetito pero siempre presto a la huida,

“[...] a lo largo de toda su vida, o arde por las pasiones, o tiembla de miedo, o enloquece de placer o se consume por las cargas y preocupaciones [...] siempre padece por el hastío de sí mismo [...] siempre se enjuicia a sí mismo y se condena, siempre está afuera, nunca convive consigo”²¹.

Es un retrato descarnado el de Vico. Dirigiéndose a los alumnos de la Universidad, este discurso trata sin piedad a aquellos que han perdido el gobierno de sus vidas por despreciar la sabiduría, por hacer ascos de la virtud²². Pero obviando en este caso el ánimo exhortativo del profesor, resulta revelador cómo el napolitano comprende hasta tal punto a quien no puede ni sabe convivir consigo mismo, a quien se muestra incapaz de parlamentar o establecer el buen juicio en el gobierno de su ciudad interna. Para salir de esta situación, para evitarla y prevenirla, Vico aconseja a sus alumnos que se dediquen al estudio, que “entren en contacto con el conocimiento teórico y práctico de las cosas”²³. Con ello conseguirán cierta paz interna, fundamental a su vez para la concentración que requiere leer, estudiar y pensar, pero sobre todo para la alegría y la ilusión que finalmente es lo que sustenta y marca la tonalidad del objetivo último de toda vida: ser feliz²⁴.

“Tan pronto como el sabio se desenvuelve entre estos estudios, su vida se inunda por entero de esta alegría cuyos inseparables compañeros son la tranquilidad de conciencia y la seguridad de la inocencia”²⁵.

Para no estar en guerra interna es indispensable no tenerse por culpable, no convertirse en el enemigo íntimo. De ahí la tranquilidad que ofrece el saberse inocente. Y el estudio, el ahondar en la sabiduría y en la virtud, puede ayudar a ello. Vico mantendrá esta visión humilde del conocimiento al final de su vida, cuando en la *Ciencia nueva* (1744) apueste, no por la grandeza que éste pueda ofrecer, sino por la delicadeza de las modestas aportaciones que el estudio nos proporciona:

“Las artes poéticas y las artes críticas sirven para hacer cultos los ingenios, pero no grandes. Porque la delicadeza es una virtud pequeña, y la grandeza desprecia naturalmente todas las cosas pequeñas”²⁶.

Es la naturaleza benéfica y pacífica del estudio lo que Vico defiende ya desde sus primeras oraciones inaugurales, situándose en las antípodas del utilitarismo o el poder que otros buscan en el conocimiento. Así por ejemplo, en la *Or. III* el napolitano se manifiesta claramente al respecto: “deben ser deportados, digo, a los últimos confines de la tierra esos hombres que sudan y se hielan en los estudios de las letras para poder provocar miedo a otros, y no para poder servirles de ayuda”²⁷. En realidad los estudios no van a proporcionarnos beneficios mundanos, ni tampoco los vamos a amontonar como lingotes. Nuestro autor realiza una confesión final: “Confesemos, en fin, de una vez nuestra natural flaqueza: para esto valen los estudios, para saber lo siguiente: o que no sabemos nada, o que sabemos muy poco”²⁸.

Giambattista Vico observaba por tanto el estudio como una empresa sin grandes utilidades materiales, que no va a hacernos acumular conocimientos o poderes, antes al contrario, nos dará la justa medida de nuestras capacidades e ignorancias. Sin embargo, en su ánimo pacífico, el estudio sí que puede obtener dos logros importantes: por un lado, desde el cultivo de la sabiduría y el pensamiento — concebidos como terapéuticos, capaces de sanar “al hombre interior”²⁹— nos ayudará, sin invasiones, a mantener el gobierno de nuestras vidas para no caer en la necesidad, la depresión o la locura, contribuyendo de esta manera a hacernos más felices. Por otro lado, también aportará su pequeña contribución para lograr la felicidad de quienes nos rodean, “servirles de ayuda” en la medida de nuestras capacidades³⁰.

Esta idea es algo que mantendrá treinta años más tarde, cuando pronuncie la última de sus oraciones inaugurales, *Sobre la mente heroica*³¹:

“Lo que se espera de vosotros es que despleguéis a través de los estudios literarios lo que hay en vuestra mente de heroico, con el fin de orientar la ciencia hacia la felicidad del género humano”³².

Vico reserva la tarea *heroica* a los estudios literarios, en lo que posiblemente sea una apelación a la dignidad de la retórica; ésta, orgullosa de no ser geométrica ni matemática, tampoco mero *belle-lettrismo*, ligada como en la época clásica a la filosofía y a la ética, plena de sabiduría poética, deberá servir de orientación a la ciencia para que no pierda el rumbo, para que no se ciegue por los beneficios, el progreso infinito o el ataque a la naturaleza. Los estudiantes napolitanos que escuchaban a Vico, la mayoría de los cuales entonces estaban llamados a la función pública, no están conminados a ser héroes a la manera de los gobernantes romanos, que sembraban avaricia, desigualdades y fiereza desde la soberbia³³.

Se trata en cambio de una heroicidad pacífica, paciente, también creativa, limpia de vastos deseos o apetitos insaciables, y que busca algo tan sencillo como la felicidad del género humano y la amistad en la ciudad.

El fin de la fe en el sujeto cartesiano

Las últimas décadas han evidenciado que el sujeto moderno que se venía cimentando a partir de René Descartes y la Ilustración tenía los pies de barro³⁴. Diversas líneas y cuestiones en la teoría política contemporánea tratan de abandonar las lógicas y los marcos que aún se basan en aquellos principios. Pero mucho antes de que estos debates afloraran en la escena académica y política de nuestros días, la retórica democrática, y sobre todo la obra de Giambattista Vico, ya abordaba alternativas y salidas a ese sujeto cartesiano que latía bajo la ciudadanía que modelaba al Estado europeo westfaliano, un estándar que pronto se extendería por el globo³⁵.

Numerosa bibliografía ha ido mostrando en diversos campos académicos, desde fines del siglo veinte, cómo la fe en este sujeto, germen de las robustas identidades políticas modernas, ha ocasionado múltiples problemas en los terrenos de la política. En cuanto el ideal cartesiano se reveló como una quimera, a menudo dañina, emergió un intenso debate teórico y práctico que ha recorrido transversalmente planos como el nacional, el sexual, el de género o el racial. A la hora de recapitular lo que ha supuesto esto para la teoría política, James Tully destacaba que la llamada *identity politics* en realidad no ha hecho más que girar en torno a una política de reconocimientos: identidades que habían sido tenidas por irracionales o inferiores exigían dignidad³⁶.

Será desde las voces académicas y literarias de quienes han sido apartados a la marginalidad por los sujetos fuertes de la modernidad, principalmente a partir de autoras y autores englobados en las teorías del género y postcoloniales, desde donde se ejerza gran parte de las críticas contemporáneas a este constructo identitario cartesiano. Como decíamos, había sido este sujeto, y es importante decirlo, la base de los modelos de ciudadanía de los nuevos Estados nacionales y capitalistas. El modelo cartesiano nos mostraba un sujeto fuerte cuyo acceso a la verdad resultaba privilegiado, un ser limpio de pasiones, coherente y racional³⁷. Éste gozaba además de una soberanía y autonomía plenas, era capaz de controlar y dirigir su destino, sus búsquedas y conquistas³⁸. Las identidades que, por tanto, a partir de este modelo surgirían desde la política serían estáticas, fijas y universales, ajenas y despreciativas con la diversidad propia del mundo humano³⁹. Surgieron así sujetos conocidos por todos como el *hombre*, el *blanco*, el *occidental*, el *civilizado* o el *desarrollado*, entre otros. Esta creación de identidades-fortaleza descansaba en una relación dicotómica, asimétrica y dominadora, jerárquica. Se buscaba construir la propia identidad a costa de modelar una diferencia siempre inferior, desviada o en los márgenes⁴⁰. Esta última se veía clasificada y definida, excluida, como si se tratara de un objeto inerte⁴¹.

Sin desmerecer el interés de las teorías postcoloniales y del género, así como su importancia en el derribo del sujeto fuerte del cartesianismo, encontramos que las críticas más hondas al mismo van a venir a la hora de profundizar en aquello que la retórica comprendía como el primer estadio de la ciencia política: el gobierno del ciudadano.

La introducción de lo que Sigmund Freud —posiblemente por desconocer aquello a lo que se enfrentaba— denominó *in*-consciente, abrió una nueva concepción del ciudadano. Entre otros aspectos, el dominio de lo racional se redujo, así como la presunta soberanía del individuo se reveló como una ficción. Es más, el inconsciente nos demuestra que el conocimiento racional se tambalea en el mundo interno. La clasificación, el orden y el mando, la “luz y el conocimiento” no son ya suficientes en un terreno que deviene incontrolable; incluso, todos esos aparatos de medición y conquista a menudo resultan contraproducentes. Cuando la ciencia positiva entra en el alma “lo desmitifica”, descubre un aparato psíquico, un “complejo mundo de relaciones mentales que rigen el gobierno del individuo” cuyo origen y tecnologías parece que pueden encontrarse al detalle, así como sus causas históricas y materiales; se busca una *arquitectura del yo*⁴². En realidad, se trata de una comprensión topográfica del mundo interno que, “sedienta de consciencia”, busca lograr su control y su dominio⁴³.

Estas incursiones *científicas* —que fueron también las que llevaría a cabo el *primer* Freud⁴⁴— van a tropezar una y otra vez con las escurridizas capas no conscientes del ser humano, estadios que no reconocen principios como el de la identidad o el de la no contradicción⁴⁵. Estamos por tanto en un terreno que, al resultar a veces incoherente, impide avanzar al silogismo. Tampoco en el inconsciente se reconocen un espacio y un tiempo sucesivos, ordenados y no simultáneos⁴⁶. Tal y como escribe Javier Roiz:

“Cuando penetramos en otras capas de actividad cerebral, tales como los sueños, los mitos, los fantasmas, las proyecciones, los delirios, no podemos hacer uso de este esquema lineal por más tiempo [...]. En sueños se puede ser un animal y una persona al mismo tiempo o simultáneamente estar en Madrid y en Beijing [...]. En estos ámbitos de la actividad mental, el hombre piensa no sólo con palabras sino con poderosas imágenes y desde luego la ilación del discurso está fuera de orden debido a sus limitados recursos de expresión”⁴⁷.

Como al dormir y al soñar, con el reconocimiento de lo no consciente nos revelamos como seres vulnerables y dependientes⁴⁸. La incapacidad de control absoluto y de soberanía que nos muestra la riqueza del mundo interno nos obliga a descender del pedestal para pequeños dioses donde nos habíamos encaramado, para así aprender a aceptar la incertidumbre⁴⁹. Esto nos obliga, como ya Vico advertía, a considerar el estudio y el conocimiento de un modo más humilde; también a contar con un individuo de más hondura. En esta profundización el legado de la tradición de la retórica democrática, gran concedora de la riqueza del foro interno del ciudadano, le resultará de gran ayuda al autor napolitano.

La ciudadanía retórica y democrática de Giambattista Vico

Animus democrático y ciencia política en Vico

En línea con lo anterior, Giambattista Vico nos proporciona una inmejorable plataforma para plantear una alternativa al fin del sujeto cartesiano que, al menos teóricamente, parece haberse certificado hoy día. La obra de Vico se muestra capaz de re-conocer la alteridad de las voces que nos habitan, el *mutos* que nos recorre silencioso, a menudo reprimido; también prestigia la razón, la prudencia y el sentido común que respetan y celebran la fantasía. En él encontramos así los mimbres, no los mandatos, con los que proponer una ciudadanía que se reconozca más completa y que a la vez es consciente de su incapacidad para conocerse del todo. Se trata de una apuesta, la de Vico, por una ciudadanía que trata de ser democrática consigo misma y con los demás, que busca la paz con todos sus barrios, y que no obvia sus silencios y sus conflictos.

A la hora de enfrentarse a comprender la naturaleza humana, Giambattista Vico va a basarse en la concepción clásica de la retórica por la que el ser humano es cuerpo, mente y ánimo (*animus*); por este último “pensamos, queremos y deseamos” para, más allá de ser sólo pura *intelligentia*, ser también “pasión e imaginación, es decir, fantasía y sensibilidad”⁵⁰. Para Vico “los movimientos del ánimo son libres”, no están sujetos a reglas o cadenas consecutivas obligatorias, algo que impide a la lógica tanto su conducción como su estudio⁵¹. Por tanto, para el napolitano la propuesta cartesiana no es adecuada; el método quizá es capaz de enredar a la mente con sus silogismos, pero para llegar al ánimo, es decir, al individuo completo y libre, necesitaría de la retórica⁵².

En *Del método de estudios de nuestro tiempo* (1708), quizá su oración más conocida, Vico se lamenta de que se esté abandonando el cultivo del *humani animi ingenium*. Esto deriva hacia una despreocupación por el estudio de cómo desenvolverse en la vida civil, y por tanto en una devaluación de la prudencia y de la elocuencia. Nuestro autor contempla que a consecuencia de todo ello se deja de lado el estudio de las virtudes y los vicios, de las diversas costumbres de los hombres, llegando “hasta el extremo de que la amplísima y prestigiosísima doctrina acerca del Estado nos queda marginada y casi sin cultivar”⁵³. Para Vico, la razón de tanto abandono resulta clara:

“Porque hoy el único fin de los estudios es la verdad, seguimos la pista de la naturaleza de las cosas porque nos parece que no da lugar a dudas; no investigamos la naturaleza humana por ser de lo más indeterminado”⁵⁴.

Vico sigue así a los clásicos, y en concreto a Aristóteles, cuando en su *Política* nos decía que las ciudades surgen de un primer elemento básico: los ciudadanos⁵⁵. El mundo político es indeterminado porque el ciudadano lo es⁵⁶. ¿Quiere esto decir

que debemos abandonar su estudio y dirigimos hacia lo que nos parece que podemos conocer del todo? No parece que sea ésta la apuesta de Vico.

Cuando el napolitano afirma la posibilidad de *conocer* el mundo humano, no se refiere a un conocimiento a la manera de su admirado Bacon, pleno de ideales más propios de otros mundos perfectos que del nuestro. Vico teoriza pegado a las incertidumbres de una ciudad de ciudadanos. El conocimiento que obtengamos de su estudio no nos dará poder ni certezas; a lo sumo la sabiduría, la felicidad y la prudencia necesarias para gobernarnos mejor y resultar de ayuda a los demás. Para Vico no se puede separar el estudio del mundo interno de lo que es el mundo político; no concibe por tanto la tajante separación que entre ambos establecen los nuevos estudios modernos.

“El mundo de las almas humanas [...] es el mundo civil, o sea, el mundo de las naciones”⁵⁷.

El napolitano ha comenzado así quejándose del abandono del estudio del *animus* para terminar lamentándose de que ello conduce a dejar de lado “la doctrina del Estado”. Es decir, el descuido habido hacia el gobierno del individuo ha desembocado en el abandono del estudio de la vida civil. La ciencia política, que en Vico goza de los mismos estadios que en Maimónides, se devalúa una vez se obvia la cuestión del ciudadano. En su lugar aparece una ciencia política moderna que se conforma con una visión sesgada y parcial del individuo, lo que repercutirá en una visión estrecha y mutilada de la ciudadanía. De este modo, resulta inevitable, se perderán *partes* fundamentales de la ciudad.

Razón y prudencia frente al desafío cartesiano

Giambattista Vico nos advertía de que con el nuevo método cartesiano las cifras y la metodología aparecían suplantando a la realidad y a los hombres⁵⁸. La complejidad del paisaje humano se veía reducida a los pasos de la lógica deductiva para exigir coherencia y racionalidad completa a quien nunca lo podrá del todo encarnar. Es normal que el napolitano entonces considere que con el triunfo del método el Estado —que necesita de la fantasía de los ciudadanos para existir, que tantas emociones guarda, proyecta y acoge, y que desde sus mitos, memorias y metas de futuro cohesionan tantos intereses y vidas dispares— finalmente se quede “casi sin cultivar”.

Vico reconocerá la imposibilidad de determinar las naturalezas de los seres humanos, de encarcelarlas o encorsetarlas para hacerlas desfilar tras búsquedas y conquistas imposibles⁵⁹. Es por ello por lo que casi el primer elogio que dedica a los latinos en *La antiquísima sabiduría de los italianos* (1710) descansa en que éstos “describían al hombre como animal partícipe de la razón, en modo alguno su dueño”⁶⁰. Se trata por un lado de una actitud prudente a la hora de abordar el

asunto de la razón, a la que, a su vez, tratará de ligar a los asuntos prácticos y humanos⁶¹.

El rechazo prudente de Vico a la soberanía racional del individuo, antitética de la propuesta cartesiana, descansa en su respeto por la trascendencia divina, dimensión a la que el hombre no puede acceder:

“La mente humana, por ser finita [...] puede pensar en las cosas, mas no entenderlas; y es por ello partícipe, mas no dueña, de la razón [...] [mientras] en Él es lo mismo lo verdadero que la comprensión de todos los elementos, comprensión que compone este universo de cosas y que podría, si quisiese, fundar innumerables mundos [...] en su divina omnipotencia”⁶².

Vico nos revela aquí la misma prudencia en las capacidades de la razón que había mostrado a la hora de trazar las metas para el conocimiento⁶³. El mundo político y humano queda limpio de omnipotencias. Sólo Dios es capaz de comprender lo verdadero⁶⁴; los hombres debemos conformarnos con aquello que nos resulta verosímil. Pero este convencimiento no lanza a nuestro autor a denigrar o despreciar lo que el nuevo método y la actitud omnipotente que critica han podido traer a los estudios. Desde un tono siempre alejado de disputas sectarias, escribe:

“La curiosidad humana, mientras investiga lo verdadero —lo que, por naturaleza, le ha sido negado—, generó dos ciencias utilísimas a la comunidad humana: la aritmética y la geometría, y de ellas engendró la mecánica”⁶⁵.

Por tanto Vico ensalza estas ciencias, pues son utilísimas, pero eso no le impide limitar su alcance y ambiciones; algo que ya había dejado claro en su disertación universitaria dos años antes:

“Quien no se forma para la física ni para la mecánica, sino para la política [...], [que] no se detenga en estos estudios con el método [cartesiano]”⁶⁶.

No sólo para la política, sino también para la propia vida cotidiana, el método resulta además de inútil, contraproducente. Te puede volver loco de tanta razón:

“Y, en verdad, si importas el método geométrico a la vida cotidiana, no haces más que empeñarte en volverte loco con toda la razón: y proseguir en línea recta por los recodos de la vida, como si en los asuntos humanos no reinasen el capricho, la temeridad, la ocasión y la fortuna”⁶⁷.

Por todo ello, Vico no recomienda estudiar a partir del método más allá de la física y la mecánica; ni siquiera lo recomienda para la formación de los niños en la escuela, algo que se había popularizado desde el éxito de la lógica de Port-Royal: “pues el método supone un obstáculo para los ingenios, al mirar por la facilidad, y anula la curiosidad, al velar por la verdad”⁶⁸. La fantasía, rica en la edad infantil, no debe de ninguna manera secarse desde la metodología y sus estrictas reglas⁶⁹. La razón debe pues hacer un hueco a la imaginación, saber convivir (democráticamente) con ella como con el resto de facultades del alma, para así no desligarse de los asuntos humanos y evitar la consabida barbarie de la reflexión⁷⁰.

Narración retórica en la teoría política de Vico

A la asepsia y la objetividad cartesiana Vico va a contraponer el reconocimiento de que todo lo que nos habita en el ánimo nos condiciona de alguna manera; es más, a éste no es posible eliminarlo sin deshacerse de la propia condición humana. Y un componente esencial del ánimo son los propios sentimientos, como nos recuerda Vico haciéndose eco de sus admirados latinos: “los romanos [...] pensaban que nadie podía garantizar de sí mismo un ánimo libre de afectos”⁷¹. Nuestro autor aquí de nuevo recoge y desborda aspectos esenciales de la tradición de la retórica democrática para apostar por un ciudadano más completo y democrático, y en este proceso revaloriza un modo retórico de narrar que hallará su lugar en la teoría política contemporánea.

En *La antiquísima sabiduría de los italianos* Vico se introducía de lleno a hablar de las facultades del alma, esto es, la memoria, el sentido, la fantasía:

“Los griegos nos han transmitido en sus mitos que las Musas –que son las potencias de la fantasía– son hijas de la Memoria”⁷².

Esta conexión resultaba habitual en el pensamiento clásico —especialmente en un autor fundamental para Vico, Marco Fabio Quintiliano⁷³. Donald Phillip Verene aclara que “*Mnemosyne* es la madre de las Musas porque representa el arte de preservar y dar forma a lo que de otra manera es amorfo y pasajero”⁷⁴. En la *Ciencia nueva* (1744) Vico sigue manteniendo que “la memoria es lo mismo que la fantasía”⁷⁵; o al menos, casi lo mismo, pues va a establecer una serie de diferencias entre ambas:

“Es memoria cuando recuerda las cosas; fantasía cuando las altera y transforma; ingenio, cuando las da forma y pone en sazón y en orden. Por estas razones, los poetas teólogos llamaron a la Memoria ‘madre de las musas’”⁷⁶.

La memoria así impide que la contingencia sea puro devenir sin significado. La fantasía nos va a ayudar a la hora de recibir a la memoria, de transformar y recons-

truir de una manera nueva aquello que nos llega en imágenes, músicas o sensaciones borrosas, anhelantes a menudo por llegar a ser lo que una vez fueron. También nos servirá la fantasía a la hora de expresar lo que nos recorre sin voz por esas zonas mudas del ser, el *mutos*, regiones que también tienen su importancia y forman parte de nosotros:

“Cuando queremos sacar fuera del entendimiento cosas espirituales, debemos ayudarnos con la fantasía para poder explicarlas y, como pintores, fingirlas con imágenes humanas”⁷⁷.

Vico así defenderá la verdad que habita en las fábulas, donde se halla esbozado “todo el saber profundo”⁷⁸. Se trata de un saber contar que ligado a la experiencia nos ayuda a comprender y saber movernos mejor por el mundo: “las primeras fábulas debieron contener verdades civiles, y por ello, debieron ser las historias de los primeros pueblos”⁷⁹. De este modo, plenas de experiencia y fantasía, estas narraciones aparecen “cuando la infancia del mundo intentaba expresarse”⁸⁰. También son un modo de expresión esotérico, donde se esconden verdades que no se pueden decir a plena luz, y así “los esclavos, ya que no osaban expresar sus deseos, transferían a las fábulas sus sentimientos”⁸¹.

Se trata de un reconocimiento a una forma de contar propia no sólo de los poetas o de los primeros pueblos, sino también del ciudadano de las plazas y los mercados de las ciudades. Éste no tiene por qué clausurar ciertas estancias internas para expresarse, o para comprender, sino que la memoria y la fantasía, que tan robustas fueron en la edad infantil, aún le pueden resultar valiosas. No es de extrañar que en la segunda mitad del siglo veinte se retomaran argumentos viquianos en la teoría política a la hora de criticar las derivas positivistas, el culto al método y el lenguaje elitista y abstruso de los expertos. Autores como Leo Strauss, Eric Voegelin, Hannah Arendt o Sheldon S. Wolin apostarían así por una forma de hacer teoría política donde cupieran la imaginación, el sentido común, los sentimientos, las pasiones o las memorias, y donde se reconoce la narración como un modo valioso de acercarse al conocimiento de lo político⁸².

Retórica y democracia en la ciudadanía viquiana

En Vico no se trazan mapas o modelos guía de cómo es o debe ser la naturaleza humana, sino que se comprenden los mimbres que nos hacen libres, indeterminados, pero que a la vez nos dejan expuestos a lo histórico, lo público y lo social. Esta riqueza y complejidad interna se traduce también en un reconocimiento de la pluralidad de las naciones y sus costumbres⁸³. De ahí que el napolitano nos describa en la *Ciencia nueva* cómo, a la hora de encontrarse en la realidad para interpretarla y desenvolverse en ella, el individuo se atiene a lo que es y a quienes le rodean, ni más ni menos.

En esta situación las pasiones y las costumbres sociales, así como lo material o lo histórico, tienen mucho que decir⁸⁴. Este ciudadano, que es quien conforma y construye las ciudades, debe para ello mimar todas sus facultades y así trazar finalmente otras sendas de pensamiento, quizá más libres y creativas, más democráticas.

En definitiva, se trata de un equilibrio interno para el que no hay fórmulas mágicas ni *mathesis universalis*; o, quizás, en lugar de *equilibrio* diríamos mucho mejor si utilizáramos la metáfora musical, tan querida por la tradición retórica, de la búsqueda de la armonía para el buen gobierno. La armonía se ve enriquecida por la suma de voces una vez, claro está, que se sepa cómo conjuntarlas, que se respeten entre ellas, que se escuchen. Para Walter Ong, “sin ella [sin la armonía], una condición interior, la psique puede enfermar”⁸⁵. Y al volver a Vico, éste nos recuerda que “el mundo de las almas humanas [...] es el mundo civil”⁸⁶. No hay por tanto para el napolitano una separación dentro/fuera⁸⁷; el ciudadano es parte fundamental de la ciudad. De esta manera el ciudadano retórico de Vico, profundamente democrático a la hora de escuchar y dar voz a todas las estancias de su propio gobierno, deja así abierto el camino a un despliegue de esta misma democracia en los barrios e instituciones del mundo civil⁸⁸.

Este último paso, una auténtica democracia para la ciudad, es algo que nuestro sabio napolitano, debemos reconocer, jamás promulgó explícitamente; si acaso, bajo el retrato de Masaniello en la librería napolitana de Giuseppe Valletta, podemos pensar que alguna vez suspirara por ello⁸⁹. Eso sí, siempre tuvo muy claro que aquellos que se decían héroes, que se constituían en casta a partir de privilegios hereditarios y juzgaban a los extranjeros como ladrones y enemigos, en realidad, no eran más que unos bárbaros.

Bárbaros y judíos en los albores de la ciudadanía moderna

Si antes vimos cómo el fin de la fe en el sujeto cartesiano llegó a la academia contemporánea desde las voces articuladas de las teorías postcoloniales y del género, debemos precisar que las primeras dudas sobre el nuevo sujeto tomaron forma en Europa bajo lo que se conoció como la cuestión judía:

“*La cuestión judía* no evoca un célebre artículo de Karl Marx, sino que es el tema subyacente, y casi siempre presente, en el discurso ilustrado [...] *La cuestión judía* como frontera. Eso es lo que queda allende la racionalidad occidental”⁹⁰.

Reyes Mate explica así cómo en el proyecto ilustrado europeo las primeras voces que disienten son las de los judíos; éstos, ante el auge de una razón limpia de *supersticiones*, se van a ver en la disyuntiva de olvidar su identidad si quieren incorporarse a la razón moderna⁹¹. Será tarea de algunos autores judíos demostrar que “la preten-

dida universalidad occidental es hartamente particular. No caben ellos porque aquella razón no soporta la diferencia [...]. La racionalidad occidental lleva el sello cristiano”⁹².

Giambattista Vico vive en la Nápoles de la Ilustración cuando estos debates están cociéndose en sus primeros moldes. Como expone José Faur, los judíos vivían una situación especialmente “incómoda” con el secularismo racional ilustrado, y para ejemplificarlo este autor hace un repaso al antisemitismo de todo un Voltaire⁹³. Será precisamente Vico “el más serio oponente de esta cultura de secularismo racional”⁹⁴. Por lo tanto, no puede sorprendernos que el pensamiento sefardita posterior lo lea y lo siga.

En este punto, no resulta tampoco extraño que Faur mencione sólo al mundo sefardita a la hora de relacionarlo con la retórica clásica, el Renacimiento y especialmente con Vico, en lugar de hablar del pensamiento judío en general. Javier Roiz aborda la profunda escisión entre las opciones asquenazí y sefardí que se juega en la Europa de la Baja Edad Media, y que tendrá hondas consecuencias para la filosofía política europea. La primera se acercará a una visión gótica de la política, seducida por la mágica omnipotencia de la cábala y tentada por la visión de lo público que triunfaba en el cristianismo militar medieval que dominaba sus reinos de acogida. Por otro lado, gran parte del mundo sefardí antepone a Jerusalén a la patria, y proseguirá el cuidado con que Maimónides atendía el cultivo del buen juicio, el respeto por la contingencia y la humildad de un conocimiento que busca principalmente la paz⁹⁵. Desde aquí, podemos así comprender mejor la división que Faur establece entre los judíos desde el siglo dieciocho:

“Mientras que por razones de geografía e ideologías los judíos más importantes del centro y este de Europa se identificaron con la Ilustración, el movimiento sefardita encontró una genuina alternativa al secularismo racional en el humanismo religioso de Vico. De acuerdo con ello, antes que concebir el pasado judío de manera estática y uniforme —como lo hicieron los tradicionalistas estrictos— o rechazarlo como una masa de irrelevante sinsentido —como los racionalistas seculares—, los humanistas sefardíes se sirvieron de conceptos viquianos en la interpretación de los textos clásicos hebreos y de la historia”⁹⁶.

Para demostrar esto último, Faur nos va a detallar algunas de las recepciones más importantes de Vico por parte de rabinos que gozaron de “enorme influencia” en el mundo sefardita del siglo diecinueve⁹⁷. Y por supuesto, Faur también menciona la amistad que unía a Vico con un importante pensador sefardita de su tiempo, Giuseppe Attias, algo que el napolitano ya había destacado en su *Autobiografía*:

“Salida a la luz la *Ciencia Nueva*, entre otros tuvo cuidado el autor [Vico] de mandarla al señor Jean Leclerc y eligió como vía más segu-

ra Livorno, a donde, con una carta a él dirigida, la envió en un paquete al señor Giuseppe Attias, con quien había entablado amistad aquí en Nápoles y que es el más docto y reputado entre los hebreos de estos tiempos en la ciencia de la lengua santa”⁹⁸.

Attias era “un hebreo de origen español y uno de los hombres más cultos de la época”. Había conocido en 1725 a Vico en un viaje a Nápoles, y fue el encargado de enviar la *Ciencia nueva* no sólo a Leclerc, sino también a Isaac Newton⁹⁹. De esta manera el movimiento sefardita, a partir de una de sus figuras más relevantes entonces, conoció de primera mano a Vico, y supo valorarle, cuando éste aún no era más que un modesto profesor de retórica napolitano. Podemos decir así que la Nápoles española de Vico no sólo estaría más cerca de *El Quijote* que de la Inquisición¹⁰⁰, sino que también es una que acoge, respeta y reverencia a la tradición de los judíos españoles que tuvieron que huir de los Reyes Católicos. Es algo que sale así a relucir en el tratamiento respetuoso y hasta admirativo que hace Vico de los hebreos en su *Ciencia Nueva*¹⁰¹. Como aprecia Faur: “Vico always treated Jews and their spiritual heritage with deference and understanding”¹⁰².

El respeto por tanto era mutuo. Pero la alta valoración que tiene el mundo sefardita de la obra de Vico posee componentes más profundos que la simple amistad, afinidad o reconocimiento intelectual:

“Para el judío, la visión de Vico del humanismo religioso y cultural representaba la primera alternativa moderna al predicamento que le impuso la epistemología cartesiana y el racionalismo secular de la Ilustración”¹⁰³.

Ya hemos visto cómo Vico aceptaba la pluralidad indeterminada de la naturaleza del ser humano, y ello desembocaba también en su constatación de la diversidad de los pueblos, de sus costumbres, y en general de unas ciudades plurales habitadas por ciudadanos complejos. Es algo en lo que también va a reparar Faur:

“Vico ofreció al hombre occidental una alternativa al racionalismo idealista griego y preparó el camino para una visión plural del hombre y la sociedad”¹⁰⁴.

En este mismo sentido cerrábamos el epígrafe anterior constatando que en la obra viquiana se halla una de las condenas más contundentes de su tiempo a la barbarie de tratar al extranjero como un enemigo. En concreto, leemos en la *Ciencia nueva*:

“El principio de tan antiquísimo derecho de guerra [el latrocinio] fue la inhospitalidad de los pueblos heroicos [...], los cuales miraban a los extranjeros bajo el aspecto de perpetuos enemigos y basaban la reputación de su poder en tenerlos lo más alejados posible de sus fronteras [...]; y así vieron a los extranjeros como ladrones [...]. Sin embargo, avanzando Grecia rápidamente hacia la humanidad, pronto se despojó de tal costumbre bárbara, y llamaron *bárbaras* a todas las naciones que lo conservaban; en dicho significado se conservó entre ellos el llamar *Barbaría* a la Troglodicia, que debía matar a todo tipo de huéspedes que entrasen a sus confines”¹⁰⁵.

Para una mejor comprensión de este pasaje, debemos recordar que Vico nos había mostrado dos divisiones fundantes entre los gentiles de los tiempos heroicos. Por un lado estaban los héroes, “o sea, los nobles”¹⁰⁶. Éstos se distinguían de las primeras *plebes* de las naciones, consideradas como “extranjeros” por los héroes. Los nobles eran también los “sacerdotes de las ciudades heroicas”¹⁰⁷, hecho que Vico aprovecha para añadir una interpretación interesante: “de aquí proviene la propiedad eterna [en las ciudades heroicas] de que no se da la ciudadanía a un hombre de diferente religión”¹⁰⁸. De esta exclusiva idea de ciudadano surge así la profunda división entre el *civis* y el *hostis*. Frente al primero, unido por una religión a la ciudad, pero también por fraternales lazos de sangre, Vico nos explica que “*hostis* significó huésped, extranjero, así como enemigo”; en esta categoría de enemigo también se incluía al *peregrinus*, que era quien vagaba por los campos¹⁰⁹.

Nuestro autor, hemos visto más arriba, no ocultaba su animadversión hacia estos primeros ciudadanos-héroes, cuyas cacareadas virtudes finalmente se reducían a la soberbia, la ambición y la opresión sobre la plebe¹¹⁰. También leemos en su correspondencia privada cómo esta falta de simpatía la heredaban los héroes contemporáneos, es decir, los nobles de su tiempo, a quienes describe como perezosos y frívolos¹¹¹.

Son así los héroes quienes conservan la bárbara costumbre de “matar a todo tipo de huéspedes” a los que, en lugar de tratarlos hospitalariamente, acusan de ser unos ladrones. En el origen de ello, es cierto, está la desconfianza que surge de los pillajes cometidos durante las guerras entre ciudades. Pero tal desconfianza sólo es propia de bárbaros, incapaces de dotarse de leyes y que aún no se han librado del todo de la desproporción, la rudeza y la exageración de los tiempos de los gigantes¹¹².

Resulta, pues, un ejercicio interesante comparar lo que Vico achaca a los tiempos heroicos con uno de los principales debates que, en su propia época ilustrada, se estaban llevando a cabo en Europa: sobre qué identidad debía descansar la ciudadanía del Estado. Como sucedía con los héroes bárbaros, poco a poco y bajo la excusa del sujeto universal racional y secular, se coló un sujeto muy particular —deudor de

las teorías cartesianas, como hemos visto—, de raigambre *cristiana* y que negaba la ciudadanía a los extranjeros o a los miembros de otras religiones, como la judía o la musulmana.

El *ricorso* en la historia de las naciones nos hacía retornar en el siglo dieciocho a la barbarie de los héroes. Éste es el modelo, parece indicar Vico, que guía la idea de una ciudadanía sustentada por derechos hereditarios y privilegios de tierra y de sangre (*ius soli, ius sanguinis*), algo que no tardará en establecerse como dogma por el planeta mientras a la vez se ensalza la razón y la reflexión. Por la puerta de atrás migrantes, refugiados y *peregrinus* en general son tenidos por ladrones, recibidos con recelo tras los muros y abandonados a su suerte en mares y desiertos.

Es algo, como sabemos, que hoy día no nos queda tan lejos.

Conclusiones

Giambattista Vico ofrece así en su obra los mimbres para que el gobierno del individuo sea respetuoso con todas sus voces, para que reconozca sus silencios y lo que dicen, llevando la *isegoría* a lo que para Moisés Maimónides, como para el propio Vico, era el primer estadio de la ciencia política. El napolitano argumentaba que estudiando el gobierno de uno mismo podremos conocer mejor la ciudad. Vico también era consciente de que, de proceder democráticamente en nuestro foro interno, seguramente evitemos luego la exclusión de quienes por distintas razones no son aceptados como ciudadanos por la comunidad política en la que viven.

Para cuando Giambattista Vico recoge parte del legado de la retórica democrática, que ya apuntaba hacia todo ello, los gobiernos populares y democráticos descansaban entre sueños, retratos y fábulas que se contaban en las cocinas y librerías de la Europa westfaliana. Pero aún en este contexto hostil, donde la retórica había sido arrinconada hasta en la academia por reformas como la ramista, amén de por las ambiciones monopolistas de la nueva ciencia, nuestro sabio napolitano fue capaz de resistir, de ampliar la idea de ciudadano retórico y democrático justo en el peor momento: cuando triunfaba la identidad cartesiana que habría de vertebrar la ciudadanía moderna.

Vico tomará de la retórica clásica la sabiduría desde la que armonizar componentes del ciudadano como la imaginación, la razón, el sentido común o el ingenio, así como su cuidado por la búsqueda del sentido, atendiendo a las emociones, pasiones y sentimientos que nos recorren. No se producen exclusiones en lo que es el ciudadano: no se aparta a la fantasía por engañosa, a la memoria por dañina, ni se reprime al deseo; a todos se escucha, todos colaboran en la medida de sus cualidades. Y desde todos ellos se aprende a narrar con verosimilitud y sin omnipotencias. Esta actitud democrática en su propio gobierno va a capacitar al ciudadano para, a la hora de salir a los callejones e instituciones de su ciudad, no expulsar, silenciar o encadenar a ninguno de sus vecinos.

El napolitano, de este modo, no se muerde la lengua a la hora de llamar bárbaros a sus contemporáneos. La presunta secularización racional de la ciudadanía ilustrada, a su entender, entronizaba el ideal de un sujeto limitado, mutilado, y con unas coordenadas muy concretas. Son así bárbaros los mal llamados héroes, porque persiguen y maltratan a quienes debían ser sus huéspedes. Desde su admiración por el pensamiento judío, desde su profunda sabiduría retórica, Vico será capaz de desmontar esta operación y de denunciarla, precisamente cuando ya dan sus primeros pasos por Europa los modernos Estados y sus exclusivos derechos nacionales: bajo el manto universal de lo racional se esconde de nuevo la sangre y la religión de una casta, marcas “eternas” para Vico, que hoy como ayer dan forma a las exclusiones de siempre en un nuevo y macabro “*ricorso*” de la historia.

Notas

1. “This fertility of the rhetorical tradition, older and more varied than the tradition of science, remains largely an untold story. When it comes to be told in full, it is clear that Vico must occupy a significant chapter”. MICHAEL MOONEY, *Vico in the Tradition of Rhetoric* (1985), Hermagoras Press, 1994, p. 19.

2. GIUSEPPE CACCIATORE, “Leer a Vico hoy”, *Cuadernos sobre Vico*, nº 17/18 (2004-2005), p. 22. JOSÉ M. SEVILLA, “Vico, historiadores y retóricos”, *Cuadernos sobre Vico*, nº 9/10 (1998), p. 349. En Sevilla también se apunta la lectura de Vico como un clásico muy actual: JOSE M. SEVILLA, “Introducción”, en GIAMBATTISTA VICO, *Obras. Oraciones inaugurales y La antiquísima sabiduría de los italianos*, Anthropos, Barcelona, 2002, p. xi.

3. Aquí seguimos principalmente la idea que Sheldon Wolin desarrolla en uno de sus últimos trabajos: SHELDON S. WOLIN, “Political Theory: From Vocation to Invocation”, en JASON A. FRANK y JOHN TAMBORINO (eds.), *Vocations of Political Theory*, Minnesota University Press, Mineápolis, 2000, p. 21. Ver también: SHELDON S. WOLIN, *The Presence of the Past*, The Johns Hopkins University Press, 1989, p. 1.

4. Algunas referencias las podemos encontrar en: GEORGE A. KENNEDY, *La retórica clásica y su tradición cristiana y secular desde la Antigüedad hasta nuestros días*, (2ª ed., 1999), Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2003, pp. 283-295, 333. MICHEL MAGNIEN, “D’une mort l’autre (1536-1572): la rhétorique reconsiderée”, en MARC FUMAROLI (ed.), *Histoire de la rhétorique dans l’Europe moderne, 1450-1950*, PUF, Paris, 1999, pp. 341-409. QUENTIN SKINNER, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, 1996, pp. 58-65. JOHN D. SCHAEFFER, *Sensus Communis. Vico, Rhetoric and the Limits of Relativism*, Duke University Press, Durham & Londres, 1990, p. 32. LAURA ADRIÁN LARA, “Serie Dorada: Ramus: Method and the Decay of Dialogue, de Walter J. Ong”, *Foro Interno*, nº 7 (diciembre de 2007), pp. 123-136. ANTONIO LÓPEZ EIRE, *Esencia y objeto de la retórica*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2000, p. 63.

5. No sólo cambiaban las metas de los estudios, también su carácter: “*Numphes methodon*: [significa] la persecución de una ninfa o una muchacha. Así pues, la persecución del conocimiento no era sino un caso especial dentro de la idea de persecución en general”. STEPHEN TOULMIN, *Regreso a la razón. El debate entre la racionalidad y la experiencia y la práctica personales en el mundo contemporáneo* (2001), Península, Barcelona, 2003, p. 133.

6. Las reformas universitarias en Nápoles que bajo Felipe V, en 1703, habían establecido las divisiones en disciplinas y departamentos a partir del nuevo método de estudios, desde 1707 iban a ir siendo eliminadas bajo el nuevo gobierno austriaco, que poco a poco devolvió la universidad napolitana a su organización tradicional: “unified by a common rhetorical praxis”. A partir de la llegada de Carlos de Borbón en 1735, el nuevo método disciplinar sería ya sin embargo imparable. SCHAEFFER, *Sensus Communis*, cit., pp. 39-40.

7. En 1701, por la conjura pro-austriaca encabezada por Giacomo Gambacorta, príncipe de Macchia, contra el virrey español, y en 1703 y 1704, por oposiciones del profesorado, no hubo oraciones inaugurales en Nápoles. GIAMBATTISTA VICO, *Autobiografía* (1728, 1731), ed. de Moisés González García y Josep Martínez Bisbal, Siglo XXI, Madrid, 1998, pp. 59-60, 116 (nota 73), 161 (nota 9).

8. MOISÉS GONZÁLEZ GARCÍA y JOSEP MARTÍNEZ BISBAL, “La autobiografía de G. Vico. Claves para una lectura”, en VICO, *Autobiografía*, ed. cit., p. 44.

9. VICO, *Obras*, ed. cit., pp. 3 y 14.

10. “Maimónides busca la preservación del buen juicio... Rambam [acróstico de Maimónides] sintoniza mejor

con la tradición retórica clásica en la que los sueños, la capacidad de ensoñación, la música, la fantasía creativa y las visiones proféticas son aspectos esenciales del ser humano, como lo es también su aptitud para la programación, la exactitud, la puntualidad o el análisis de las causas [...]. Las facultades racionales y políticas están íntimamente ligadas. La retórica política es entendida por Maimónides como una concertación musical [...]. La razón y el arte político juntos deben hacer posibles el gobierno de la conducta de los hombres”. JAVIER ROIZ, “Maimónides y la teoría política dialéctica”, *Foro Interno*, nº 6 (diciembre 2006), pp. 16, 18, 35. Ver también: JAVIER ROIZ, *Teoría política del sur de Europa. Sociedad vigilante y mundo judío*, (en prensa, 2008), cap. 1. JOSÉ FAUR, “La ruptura del logos. Algunas observaciones sobre Vico y la tradición rabínica”, *Cuadernos sobre Vico*, nº 7/8 (1997), p. 268.

11. J. ROIZ, “Maimónides y la teoría política dialéctica”, pp. 12-13. Ver la referencia original en: MOISÉS MAIMÓNIDES, “Treatise of Logic”, en: ISRAEL EFROS, *Maimonides' Treatise of Logic*, New York, American Academy for Jewish Research, 1938, p. 63.

12. VICO, “Oración VI”, en: *Obras*, ed. cit., p. 61.

13. VICO, “Oración I”, en: *Obras*, ed. cit., p. 12.

14. “Los estudiosos de anatomía no encuentran en la naturaleza al hombre de Descartes”. VICO, *Autobiografía*, ed. cit., p. 104. Una aproximación al tratamiento viquiano de Descartes en el tiempo: JOSÉ M. BERMUDO, “Vico y Descartes”, *Cuadernos sobre Vico*, 9/10 (1998).

15. Vico afirmará del inglés: “sus vastos deseos [...] superan el humano ingenio”. GIAMBATTISTA VICO, “El sistema de estudios de nuestro tiempo” (1708), en *Elementos de retórica. El sistema de estudios de nuestro tiempo y Principios de oratoria*, Trotta, Madrid, 2005, p. 49. También sobre Bacon: “Mientras descubre un nuevo mundo de las ciencias, prueba que es merecedor de un orbe nuevo, más que el nuestro terráqueo” (*ibidem*). Una lectura atenta de *Sobre el avance del saber* nos muestra el respeto, en cualquier caso, de Bacon por la retórica. FRANCIS BACON, *El avance del saber*, Alianza Universidad, Madrid, 1998, Libro II, XVIII.1 y XVIII.2, XVIII.3, XVIII.5. En este sentido, destacamos también: CATALINA GONZÁLEZ, “Vico y Bacon: la historia de una reconciliación entre los antiguos y los modernos”, *Cuadernos sobre Vico*, nº 17/18 (2004-2005), pp. 89-98. También tenemos en cuenta los elogios de Vico a Bacon y a los inventos modernos vertidos en *Sobre la mente heroica*. GIAMBATTISTA VICO, “Sobre la mente heroica” (1732), en GIORGIO TAGLIACCOZZO, MICHAEL MONEY y DONALD PHILLIP VERENE (comps.), *Vico y el pensamiento contemporáneo* (1976), Fondo de Cultura Económica, México, 1987, p. 464. JOSEP MARTÍNEZ BISBAL, “El *De Mente Heroica*: El nuevo fin de los estudios y sus recompensas”, *Cuadernos sobre Vico*, nº 15/16 (2003), p. 115.

16. VICO, “Oración II”, en *Obras*, ed. cit., p. 15.

17. *Ibid.*, p. 19.

18. “No teniendo la sabiduría como timón de su vida, se entregan a la Fortuna”. *Ibid.*, p. 25.

19. “¿Qué mayor ferocidad, más aún, fiereza, hay que declarar una guerra tan abominable contra sí mismo?”. *Ibidem*. En su *Autobiografía*, Vico recordará del siguiente modo esta oración: “[Vico] hace una trágica descripción de la guerra”. VICO, *Autobiografía*, ed. cit., pp. 117-118.

20. VICO, “Oración II”, en: *Obras*, ed. cit., p. 20.

21. *Ibid.*, p. 21.

22. *Ibid.*, p. 23.

23. *Ibidem*.

24. “Pues indudablemente, a todos los hombres les ha sido inculcado, por naturaleza, el ansiar una vida feliz”. *Ibidem*.

25. *Ibid.*, p. 24.

26. GIAMBATTISTA VICO, *Ciencia nueva* (1744), trad. de Rocío de la Villa, Tecnos, Madrid, 1995, p. 416 (§ 822).

27. VICO, “Oración III”, en *Obras*, ed. cit., p. 32.

28. *Ibid.*, p. 36.

29. “El hombre interior es con exactitud mente y ánimo [...]. El objeto al que tiende la enseñanza pública [...] es precisamente éste; recogeros aquí, enfermos como estáis de la mente y del corazón, para que vuestra mejor naturaleza encuentre cuidado, salud, perfeccionamiento”. VICO, “Sobre la mente heroica”, cit., p. 455.

30. Aquí Vico parece seguir, a su modo, la clásica distinción de Aristóteles entre la *Eudaimonía* (felicidad) y la *Eúnoia* (generalmente traducido por benevolencia o disposición amistosa) con los otros. RUBÉN MENDOZA, “De la *Eudaimonía* a la *Eúnoia* o De la Amistad. Aristóteles en Vico”, *Cuadernos sobre Vico*, nº 17/18 (2004-2005), pp. 148-149. Directamente en Aristóteles: ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, trad. de Julio Pallí Bonet, Editorial Gredos, Madrid, 1985, Libro IX, cap. 5, 1166b 30-1167a 20. “Las relaciones amistosas con el prójimo y aquellas por las que se definen las amistades parecen originarse de las de los hombres en relación a sí mismos”. *Ibid.*, IX.4, 1166a 1. Será “la amistad [lo que] también parece mantener unidas las ciudades”. *Ibid.*, VIII.1, 1155a, 20. Otra

digna continuadora de Aristóteles y Vico en estas cuestiones ha sido Hannah Arendt. Ver especialmente: HANNAH ARENDT, “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing”, en HANNAH ARENDT, *Hombres en tiempos de oscuridad* (1965), Gedisa, Barcelona, 2001, *passim*.

31. Sobre las diferencias entre las primeras oraciones inaugurales y *Sobre la mente heroica*, ver: MARTÍNEZ BISBAL, “El *De mente heroica*: El nuevo fin de los estudios y sus recompensas”, cit., *passim*.

32. VICO, “Sobre la mente heroica”, cit., p. 452.

33. VICO, *Ciencia Nueva*, ed. cit., pp. 346-347 (par. 668).

34. Un sujeto moderno, el procedente del *cogito* cartesiano, que halló un desarrollo importante en las obras de Inmanuel Kant y Georg W. F. Hegel.

35. “Lo cierto es que el Estado moderno es posiblemente la franquicia europea de más éxito”. JAVIER ROIZ, “Editorial: Vigilancia y paso a la acción”, *Foro Interno*, n° 7 (diciembre de 2007), p. 9.

36. JAMES TULLY, “Identity Politics”, en: TERENCE BALL y RICHARD BELLAMY (eds.), *The Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 521, 524.

37. ELENA CASADO, “La emergencia del género y su resignificación en tiempos de lo post”, *Foro Interno*, n° 3 (diciembre, 2003), p. 52. JUDITH BUTLER, *Mecanismos psíquicos del poder*, Cátedra, Valencia, 2001, p. 98. Baruch Spinoza era claro al respecto: “En Dios no hay pasiones”. Citado en: JAVIER ROIZ, *El experimento moderno*, Trotta, Madrid, 1992, p. 41.

38. STUART HALL, “¿Quién necesita identidad?”, en STUART HALL y PAUL DU GAY (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*, Amorrortu, Buenos Aires y Madrid, 2003, p. 13. ROIZ, *El experimento moderno*, cit., p. 58.

39. PRATIBHA PARMAR, “Black Feminism: The Politics of Articulation”, en JONATHAN RUTHERFORD (ed.), *Identity: Community, Culture, Difference*, Lawrence and Wishart, Londres, 1990, pp. 101, 116. HOMI BHABHA, *El lugar de la cultura*, Ediciones El Manantial, Buenos Aires, 2002, p. 91. ADRIANA CAVARERO, *Relating narratives. Storytelling and Selfhood*, Routledge, Nueva York y Londres, 2000, pp. 9, 52. ADRIENNE RICH, *Sangre, pan y poesía*, Icaria, Barcelona, 2001, p. 213.

40. FERNANDO FERNÁNDEZ-LLEBREZ, “¿Hombres de verdad? Estereotipo masculino, relaciones entre los géneros y ciudadanía”, *Foro Interno*, n° 4 (diciembre 2004), pp. 22, 29, *passim*. JOSÉ LUIS RAMÍREZ, “El espacio del género y el género del espacio”, *Astrágalo. Cultura de la Arquitectura y la Ciudad*, n° 5 (noviembre 1996), *passim*.

41. KWAME A. APPIAH, *In my Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*, Oxford University Press, Nueva York, 1992, p. 56.

42. ROIZ, *El experimento moderno*, cit., pp. 31, 23.

43. *Ibid.*, pp. 78, 110, 129.

44. “Freud cambiaría más adelante esta visión romántica de la ciencia y de la vida. Y eso es esencial para comprender la importancia de su teoría política”. JAVIER ROIZ, *La recuperación del buen juicio. Teoría política en el siglo veinte*, Foro Interno, Madrid, 2003, p. 312.

45. Afirma Jacqueline Rose: “El inconsciente revela constantemente el fracaso de la identidad... Hay una resistencia a la identidad en el centro mismo de la vida psíquica”. Citado en: BUTLER, *Mecanismos psíquicos del poder*, p. 110. Ver también: LINDA ALCOFF, “Feminismo cultural versus post-estructuralismo: la crisis de identidad de la teoría feminista”, *Debats*, n° 76 (primavera 2002), obtenido en: <http://www.alfonsemananim.com/debats/76/espaisB.htm> (11/02/2004), nota 61.

Para la propia Butler, catedrática de retórica, “la psique, por tanto, que engloba al inconsciente, es muy distinta del sujeto: es precisamente lo que desborda los efectos encarceladores de la exigencia discursiva de habitar una identidad coherente, de convertirse en un sujeto coherente”. BUTLER, *Mecanismos psíquicos del poder*, p. 98.

46. Para el pensamiento racional, “un instante es mantenido inmóvil con el fin de permitirnos aplicar nuestro principio de identidad y establecer que A es idéntico a A, que una mesa es una mesa”. ROIZ, *El experimento moderno*, cit., p. 84. “En el pensamiento de occidente ha prevalecido la organización lógico-formal del saber y la definición racional del ente a partir de los principios de identidad y de no contradicción”. EMILIO HIDALGO-SERNA, “Introducción”, en ERNESTO GRASSI, *La filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra*, Anthropos, Barcelona, 1993, p. viii.

47. J. ROIZ, *El experimento moderno*, cit., p. 85.

48. RAMÓN RIERA, “Introducción a la psicología del self”, en: HEINZ KOHUT, *Los dos análisis del señor Z*, Herder, Barcelona, 2002, pp. 104, 110. Como apunta Judith Butler: “Para poder persistir psíquica y socialmente, debe haber dependencia y formación de vínculos”. BUTLER, *Mecanismos psíquicos del poder*, cit., p. 19

49. HEINZ KOHUT, “Introspección, empatía y el semicírculo de la salud mental”, en KOHUT, *Los dos análisis del señor Z*, cit., p. 154.

50. VICO, “El sistema de estudios de nuestro tiempo”, p. 71, nota del traductor n° 68. Ver también: VICO,

Ciencia nueva, ed. cit., p. 199 (§ 407). Deberíamos distinguir entre el *anima*, por el que vivimos, algo así como el alma como principio de la vida, del *animus* o alma del *self*. *Ibidem*. “Pues por el alma vivimos, sentimos por el ánimo”. VICO, “La antiquísima sabiduría de los italianos”, en *Obras*, ed. cit., p. 169. Tampoco debemos olvidar por otra parte que Vico “es uno de los primeros pensadores de la época moderna en reivindicar el cuerpo como fuente de conocimiento”, a partir de las sensaciones corporales y su relación con la fantasía. ENRIQUE BOCARDO, “La experiencia humana como narración”, *Cuadernos sobre Vico*, nº 11/12 (1999-2000), p. 64.

51. VICO, “La antiquísima sabiduría de los italianos”, cit., p. 170.

52. VICO, “El sistema de estudios de nuestro tiempo”, p. 71.

53. *Ibid.*, p. 67.

54. *Ibid.*, pp. 67-68.

55. ARISTÓTELES, *Política*, trad. de Manuela García Valdés, Editorial Gredos, Madrid, 1988, III.1, 1274b 2.

56. Como es sabido, para Vico nunca podremos conocer la naturaleza absolutamente, pues no la hemos creado; sí, en cambio, podremos conocer el mundo de las naciones, pues somos nosotros quienes lo construimos. VICO, *Ciencia nueva*, ed. cit., p. 157 (§ 331).

57. *Ibid.*, p. 46 (§ 2).

58. GIAMBATTISTA VICO, “Carta a Francesco Saverio Estevan (12 de enero de 1729)”, en RAIS BUSOM (ed.), *Vico* (Selección), Península, Barcelona, 1989, p. 171.

59. VICO, “El sistema de estudios de nuestro tiempo”, cit., p. 68.

60. VICO, “La antiquísima sabiduría de los italianos”, ed. cit., p. 133.

61. Aquí la referencia de Vico parece ser, una vez más, Aristóteles. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, Libro VI completo, 1138b 18-1145a 11. Sobre la pertinencia de la recuperación de la *phrónesis* también se han pronunciado rétores contemporáneos como Gadamer o Toulmin. HANS G. GADAMER, “Autopresentación de Hans Georg Gadamer”, en *Verdad y Método*, vol. II, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002, p. 394. HANS G. GADAMER, “Retórica y hermenéutica” (1976), en *Verdad y Método*, vol. II, p. 280. TOULMIN, *Regreso a la razón*, cit., p. 173.

62. VICO, “La antiquísima sabiduría de los italianos”, ed. cit., pp. 134-135. En este sentido resulta muy apropiado trazar una comparativa entre el pensamiento de Vico con el de Eric Voegelin a partir de su división entre *certum* divino y *verum* humano. GIUSEPPE BALLACCI, *Eric Voegelin y Giambattista Vico: Trascendencia y contingencia de la política*, Trabajo de Investigación, Programa de doctorado en “Teoría Política, democracia y administración pública”, Departamento de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Autónoma de Madrid (febrero de 2007). Para la influencia de Vico en Voegelin, ver también: PABLO BADILLO O’FARRELL, “*Scienza Nuova* y *The New Science of Politics*”, Proyección del pensamiento viquiano en la obra de Eric Voegelin”, *Cuadernos sobre Vico*, nº 7/8 (1997), pp. 49-58. PABLO BADILLO O’FARRELL, “Una lectura complementaria en torno a la incidencia del pensamiento viquiano en la obra de Eric Voegelin”, *Cuadernos sobre Vico*, nº 9/10 (1998), pp. 309-317.

63. También cuando escribe: “quien quiera salirse fuera de ellos [de los principios que marcan los confines de la razón humana], que vigile no salirse de toda la humanidad”. VICO, *Ciencia nueva*, ed. cit., p. 170 (§ 360).

64. “Al estar tan sólo en Dios lo cabalmente verdadero [...] de ningún modo podemos comprenderlo”. VICO, “La antiquísima sabiduría de los italianos”, ed. cit., p. 136.

65. *Ibid.*, p. 138

66. VICO, “El sistema de estudios de nuestro tiempo”, p. 74. “El físico no puede definir las cosas según la verdad [...] puesto que esto es privativo de Dios, no del hombre”. VICO, “La antiquísima sabiduría de los italianos”, ed. cit., p. 138.

67. VICO, “La antiquísima sabiduría de los italianos”, ed. cit., p. 182.

68. *Ibid.*, p. 186. Vico critica que “a niños apenas salidos de la escuela de gramática se [les abra las puertas de la de] filosofía con la lógica, la conocida como de Arnauld, [cuajada] de severísimos juicios en torno a materias recónditas de ciencias superiores, y completamente alejada del sentido común vulgar”. Vico reclamará a continuación una enseñanza que en esta etapa cultive la fantasía, la memoria y el ingenio. VICO, *Autobiografía*, ed. cit., p. 97. Kennedy destacará como Vico, “en oposición a Descartes y a los gramáticos de Port Royal, argumenta que el estudio de la lógica destruye el pensamiento de los jóvenes porque no les permite desarrollar un pensamiento original”. KENNEDY, *La retórica clásica y su tradición cristiana y secular desde la Antigüedad hasta nuestros días*, cit., p. 317. “Vico [...] se dirige tanto contra Descartes como contra el jansenismo”. HANS G. GADAMER, *Verdad y método*, vol. I, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2005, p. 49.

69. VICO, “El sistema de estudios de nuestro tiempo”, cit., p. 55.

70. VICO, *Ciencia Nueva*, ed. cit., p. 526 (§ 1106).

71. VICO, “La antiquísima sabiduría de los italianos”, ed. cit., p. 173.

72. *Ibid.*, p. 179. “La memoria, que con la fantasía, si no es la misma fantasía, es, ciertamente, casi la misma

cosa, es preciso que se cultive mucho en los niños”. VICO, “El sistema de estudios de nuestro tiempo”, pp. 55-56. “En los niños la memoria es muy vigorosa; de ahí que su fantasía sea vívida en exceso, pues ésta no es sino memoria dilatada o compuesta. Esta dignidad es el principio de la evidencia de las imágenes poéticas que debió formar el mundo en su primera infancia”. VICO, *Ciencia nueva*, ed. cit., p. 133 (§ 211 y § 212).

73. Para Quintiliano la memoria era “el aliento del alma”, “tesoro de la elocuencia. [...] que entrega a la expresión oral lo que ha recibido de la capacidad inventiva (*inventio*)”. QUINTILIANO, *Sobre la formación del orador*, XI.2, 1, 3. Recordemos que, precisamente, el napolitano obtuvo su cátedra a partir de una disertación sobre las *Institutos* del de Calahorra, como el primero explica en su *Autobiografía*. VICO, *Autobiografía*, ed. cit., p. 112. La conexión entre memoria y fantasía en Quintiliano nos la recordaba Ricardo Malfé, quien a su vez relacionaba al de Calahorra con Vico y Sigmund Freud. RICARDO MALFÉ, *Fantasmata. El vector imaginario de procesos e instituciones sociales*, Amorrortu, Buenos Aires, 1994, pp. 31-40.

74. DONALD PHILLIP VERENE, “La filosofía de la imaginación de Vico”, en TAGLIACCOZZO, MONEY y VERENE (comps.), *Vico y el pensamiento contemporáneo*, cit., p. 35

75. VICO, *Ciencia nueva*, ed. cit., p. 415 (§ 819).

76. *Ibidem*. Unos parágrafos más atrás, Vico escribía: “La fantasía no es sino un brote de reminiscencias, y el ingenio no es más que el trabajo en torno a las cosas que se recuerdan”. *Ibid.*, p. 360 (§ 699).

77. *Ibid.*, p. 196 (§ 402). En este sentido resulta interesante indicar cómo para Vico “las primeras naciones gentiles fueron mudas en sus comienzos” (§ 433), y “las lenguas comenzaron por el canto” (§ 462). “Las primeras naciones hablaron en verso [...], el cual, gracias a metros y ritmos, agilizaba su memoria para conservar más fácilmente sus historias familiares y civiles” (§ 833).

78. “Las fábulas han sido verdaderas y fundadas historias de las costumbres de las antiquísimas gentes de Grecia”. *Ibid.*, p. 49 (§ 7). “La fábula fue definida *vera narratio*”. *Ibid.*, p. 412 (§ 814). “En las fábulas [...] se ha descubierto que estaba esbozado todo el saber profundo”. *Ibid.*, p. 398 (§ 779).

79. *Ibid.*, p. 131 (§ 198).

80. *Ibid.*, p. 351 (§ 679). Para Enrique Bocado, la obra de Vico supone una conexión entre experiencia, fantasía y narración: “Las experiencias humanas [...] comienzan a tener sentido cuando se las contempla como procesos narrativos cuyas secuencia y orden epistemológico dependen de la fantasía”. BOCARDO, “La experiencia humana como narración”, cit., p. 64.

81. VICO, *Ciencia nueva*, p. 206 (par. 425). Vico es así también un precursor de lo que se ha venido en llamar literatura sobre la resistencia, donde ya es un clásico: JAMES C SCOTT, *Los dominados y el arte de la resistencia* (1990), Txalaparta, Tafalla, 2003, *passim*.

82. Isaiah Berlin así explica el resurgir de Vico en el siglo veinte a partir de las controversias sobre el dominio de los enfoques cuantitativos en ciencias sociales. ISAIAH BERLIN, “Giambattista Vico”, *Cuadernos sobre Vico*, 11/12 (1999-2000), p. 32. Algunas referencias significativas de lo expuesto en el texto: LEO STRAUSS, “An Epilogue” (1962), en LEO STRAUSS, *Liberalism Ancient and Modern*, The University of Chicago Press, Chicago, 1995, p. 212. LEO STRAUSS, *La ciudad y el hombre* (1964), Katz, Buenos Aires, 2006p. 24. HANNAH ARENDT, “Comprensión y política” (1953), en HANNAH ARENDT, *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 45. HANNAH ARENDT, *La vida del espíritu* (1978), Paidós, Barcelona, 2002, p. 109. Para una crítica muy viquiana de Voegelin al método, ver: ERIC VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política. Una introducción* (1952), Katz, Buenos Aires, 2006, pp. 17-18. Ver también: *ibid.*, p. 41. La visión o la imaginación teórica ocupa un lugar especial en la obra de Sheldon Wolin; ver por ejemplo: SHELDON S. WOLIN, *Política y perspectiva* (1960), Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2001, p. 27, 28, 33. Ver también: SHELDON S. WOLIN, “Political Theory as a Vocation”, *The American Political Science Review*, vol. 63, nº 4 (Dec. 1969), pp. 1073-1074.

83. VICO, *Ciencia Nueva*, ed. cit., p. 166, (§ 344). Ver también: *Ibid.*, p. 221 (§ 445). Ver también: JOSÉ M. SEVILLA, “Algunas raíces filosóficas del pluralismo en la modernidad”, en PABLO BADILLO O’FARRELL (coord.), *Pluralismo, tolerancia, multiculturalismo*, Akal, Madrid, 2003, especialmente pp. 222-228, dedicadas a Vico.

84. “Los hombres interpretan según su naturaleza las cosas dudosas u oscuras que les afectan, y en consecuencia derivadas de sus pasiones y costumbres”. VICO, *Ciencia Nueva*, ed. cit., p. 134 (§ 220).

85. WALTER ONG, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra* (1982), Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 76

86. VICO, *Ciencia Nueva*, ed. cit., p. 46 (§ 2).

87. Resulta interesante reseñar cómo, frente a esta separación dentro/afuera, José Faur destaca la importancia que el pensamiento judío otorga al oído, que se despreocupa de las fronteras externas y rompe con esta distinción de origen visual. JOSÉ FAUR, *Golden Doves With Silver Dots. Semiotics and Textuality in Rabbinic Tradition*, Indiana University Press, Bloomington, 1986, p. 30. Otra referencia sobre el asunto: ARENDT, *La vida del espíritu*,

p. 133-135.

88. El término *voz* contiene elementos tanto retóricos como democráticos. La voz procede directamente del interior humano y, como afirma Sheldon Wolin, evoca aspectos democráticos como la participación. SHELDON S. WOLIN, “Transgression, Equality and Voice”, cit., p. 63.

89. Giuseppe Valletta, personaje de gran importancia cultural en Nápoles y al que pertenecía la mejor biblioteca de la ciudad, que Vico ordenó y cuyos libros clasificó, participaría junto a Vico en la Academia de Medinaceli. HAROLD SAMUEL STONE, *Vico's Cultural History. The Production and Transmission of Ideas in Naples, 1685-1750*, E. J. Brill, Leiden, 1997, pp. 104-105. Ver también VICO, *Autobiografía*, ed. cit., p. 138, nota 127. La librería de Valletta era punto de encuentro de la intelectualidad napolitana, donde se encontraban libros y revistas extranjeras y se celebraban tertulias bajo el retrato del héroe de la revuelta popular de 1648, el célebre Masaniello. Valletta fue uno de los líderes napolitanos del movimiento científico moderno; en la controversia de los ateístas se reveló como el crítico más radical contra la Inquisición, a la que veía en contra de los métodos experimentales y el cartesianismo. STONE, *Vico's Cultural History*, cit., pp. 3, 39-40, 270.

90. REYES MATE, *Memoria de occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Anthropos, Barcelona, 1997, p. 14.

91. “El precio de esa normalización histórica es la desjudaización de su autocomprensión como pueblo. El precio de la Modernidad es el olvido del pasado”. REYES MATE, *De Atenas a Jerusalén. Pensadores judíos de la Modernidad*, Akal, Madrid, 1999, p. 13. “El judío ilustrado estaba abocado a plantearse, en un momento u otro de su vida, la fatal disyuntiva: o ser hombre de su tiempo y aceptar todo el paquete (emancipación-asimilación-integración) o ser judío con todas sus consecuencias y exponerse a no ser moderno”. *Ibid.*, p. 15.

92. REYES MATE, *Memoria de occidente*, cit., p. 15.

93. JOSÉ FAUR, “Vico, el humanismo religioso y la tradición sefardita”, *Cuadernos sobre Vico*, nº 7/8 (1997), p. 256. FAUR, “La ruptura del logos”, cit., p. 276.

94. FAUR, “Vico, el humanismo religioso y la tradición sefardita”, cit., p. 257.

95. ROIZ, *Teoría política en el Sur de Europa*, cit., *passim*.

96. FAUR, “Vico, el humanismo religioso y la tradición sefardita”, cit., p. 258

97. En concreto Faur detalla la utilización explícita de Vico por parte del rabino Eliahu Benamozegh (1822-1900), de Livorno, “con mucho el pensador judío más lúcido de los tiempos modernos”, y del rabino Israel Moshe Asan (1807-1863), de Esmirna. *Ibid.*, p. 259. FAUR, “La ruptura del logos”, cit. p. 266.

98. VICO, *Autobiografía*, ed. cit., p. 159.

99. *Ibidem*, nota nº 2. Ver también: FAUR, “Vico, el humanismo religioso y la tradición sefardita”, cit., p. 259.

100. Esto nos permite decirlo no sólo la cercanía de Vico a la clase jurista napolitana (*ceto civile*), tradicional enemiga de la Inquisición española, sino también aspectos como su pertenencia a la nueva *Accademia degli Oziosi*, refundada en honor a la que cien años atrás el Conde de Lemos (1576-1622), protector de Miguel de Cervantes y entonces virrey de Nápoles, había establecido en la ciudad. Esta última, como afirma Benedetto Croce, se había dedicado a reunir y promover intercambios entre humanistas españoles y napolitanos. JOHN ROBERTSON, *The Case for the Enlightenment. Scotland and Naples 1680-1760*, Cambridge University Press, 2005, p. 253. GIORGIO A. PINTON, “La Nápoles de Vico”, *Cuadernos sobre Vico*, nº 7/8 (1997), p. 132. BENEDETTO CROCE, “El viaje imaginario de Miguel de Cervantes a Nápoles (1612)”, en: Centro Virtual Cervantes, *El Quijote de Carlos III*, obtenido en: http://cvc.cervantes.es/ACTCULT/quijote_carlos/croce.htm (4/10/2007).

101. A los estudios de Faur podemos añadir: SANDRA RUDNICK LUFT, *Vico's Uncanny Humanism. Reading the "New Science" Between Modern and Postmodern*, Cornell University Press, Ithaca & London, 2003, especialmente el capítulo 2. FREDERICK R. MARCUS, “Vico and the Hebrews”, *New Vico Studies*, vol. 13 (1995), *passim*.

102. JOSÉ FAUR, “Imagination and Religious Pluralism: Maimonides, ibn Verga, and Vico”, *New Vico Studies*, vol. 10 (1992), p. 37.

103. FAUR, “La ruptura del logos”, cit., p. 276.

104. *Ibid.*, p. 274.

105. VICO, *Ciencia nueva*, ed. cit., p. 331 (§ 637).

106. *Ibid.*, p. 315 (§ 610).

107. *Ibidem*.

108. *Ibid.*, p. 316 (§ 610).

109. *Ibid.*, p. 316 (§ 611). Esta vez sus referencias etimológicas parecen ser correctas.

110. *Ibid.*, pp. 346-347 (§ 668). Recordemos algunas líneas: “¿Qué hicieron a favor de la mísera y desgraciada plebe romana? ¿qué sino vejlarla más en las guerras, por sumergirla más profundamente en un mar de usuras, por sepultarla más profundamente en las prisiones privadas de los nobles? [...] ¿qué justicia donde tanta desigual-

dad?”. *Ibidem*.

111. “Los nobles son la parte más adormecida [de la ciudad de Nápoles] a causa de los placeres de la vida alegre”. GIAMBATTISTA VICO, “Carta al Padre Edoardo de Vitry” (1726), en RAIS BUSOM (ed.), *Vico*, cit., p. 167.

112. Sobre la idea de desproporción, como falta de la justa medida entre los *bestioni*, ver: MARCUS, “Vico and the Hebrews”, pp. 18-20. Mientras los hebreos, educados y limpios, conocedores de la justicia y que conservaban la memoria de sus orígenes, quedaron en su estatura humana, los gentiles, desproporcionados en todos los ámbitos de la vida, se agigantaron, y sólo poco a poco fueron volviendo a un tamaño humano. Esta desproporción no es sólo característica de la barbarie del sentido, sino también de la de la reflexión. *Ibidem*. Ver también: VICO, *Ciencia nueva*, ed. cit., pp. 126, (§ 172), 179-180 (§§ 371-372).

* * *



