

CORPORALIDAD Y PODER EN LA *SCIENZA NUOVA* DE 1744

Gabriel Livov



*“Mi mejor amigo, mi cuerpo, es mi mayor enemigo;
me liga y me retiene, por buena que sea su voluntad.
Yo lo odio y lo amo a la vez: y cuando llegue el adiós,
entonces me alejaré de él con pena y alegría”*
(Angelus Silesius, *Peregrino querubínico*)

Este trabajo se propone analizar las formas de pensar la relación entre las instituciones sociales y la corporalidad en la última edición del libro central de G. B. Vico, teniendo como eje vertebrador del artículo el tema viquiano de la gigantología.

This paper proposes to analyze the ways of thinking about the relationship between social institutions and corporality in the last edition of the pivotal book by G. B. Vico. The article's basis is in Vico's theme of gigantology.

i) INTRODUCCIÓN

Más allá de la disciplina discreta que pesaba sobre los *sómata* de la ciudad antigua, que auspiciaba el gobierno de instintos, pasiones y deseos a través del cuidado autónomo del sí mismo¹, y lejos también de la concepción sobrenatural de la carne medieval como lugar de elección del ángel del mal, poseído por potencias demoníacas prestas a ser exorcizadas², la modernidad instaura una nueva relación entre la corporalidad y el poder. Ya no se busca meramente apuntalar el dominio de sí, ni se proyecta una posesión omnímoda de la corporalidad, ni tampoco se sanciona una condena de lo corporal como pecaminoso. Conjurada el aura de misterio que envolvía a las siluetas medievales, cuerpo y política devienen soportes mutuos. Los procesos históricos que tejen la trama de lo moderno no se colocan respecto a la corporalidad en una relación de exterioridad, como una mancha que hay que purificar o como un objeto poseído que hay que exorcizar, sino que desde un principio suponen al cuerpo como superficie de inscripción³. La corporalidad emerge como objeto de configuración y amoldamiento, y en tal sentido se conceptualiza como sustancia lábil, de una plasticidad altamente manipulable, una vez conjurada el aura de secreto que envolvía las siluetas medievales.

*Agradezco los comentarios de Alberto Damiani.

Si en la Baja Edad Media y el Renacimiento la corporalidad excedía y se contagiaba con el entorno circundante, por lo cual resultaba que los fenómenos naturales eran incluidos en la serie del cuerpo, la modernidad naciente impone un nuevo canon de lo corporal, consecuencia de un proceso general de individualización y laicización: por medio de la medicina, la pedagogía y la economía se transforma la corporalidad en asunto de Estado; a través de la consolidación de la forma-familia aparece un cuerpo al que hay que cuidar, proteger, cultivar y preservar de peligros y contactos; a raíz de las exigencias del naciente capitalismo se hace necesario configurar en el nivel del cuerpo la productividad de una nueva fuerza de trabajo; en relación con el nacimiento del Estado moderno, se produce una monopolización libidinal de la violencia que obliga a una nueva economía de las pasiones; desde el afianzamiento de nuevas modalidades de higiene personal y social se va dando una privatización cada vez más intensa y más completa de las funciones corporales; a partir de los numerosos textos y manuales de buenas maneras y de urbanidad se va superponiendo, desde el siglo XVI en adelante, el crecimiento progresivo de las prescripciones y normativas sobre lo corporal, frente a la relativa soltura y naturalidad con que la sociedad cortesano-aristocrática medieval concebía y regulaba sus conductas corporales y sus modales en los variados espacios de su vida cotidiana⁴.

Los procesos apenas mencionados pasan a conformar un entramado en curso de consolidación en torno a la circulación social de los cuerpos. En consonancia con estos códigos y prácticas, se disponen ciertos campos de visibilidad en cuyos sectores centrales operan como filtros ciertos temas privilegiados. Dentro del campo de visibilidad de la filosofía política moderna, la corporalidad pasa a ocupar un emplazamiento central, vertebrador, y dicha centralidad se expresa principalmente en al menos tres ejes temáticos preminentes.

En primer lugar puede señalarse la preponderancia del análisis de las pasiones. Si bien frecuentemente situada en torno a la tematización de la razón, la filosofía moderna se constituye también como un exhaustivo programa de investigación acerca de las pasiones. En la autopercepción de la nueva época, se trata tanto de dar una profundización sistemática a un tema que en los antiguos se hallaba apenas esbozado como de ampliar el espectro de sus implicaciones políticas: en este último sentido, la analítica moderna de las pasiones no se ciñe al estudio de un problema sólo interior, subjetivo, psicológico, sino que se despliega al campo abierto de los emplazamientos colectivos, hacia una verdadera política de las pasiones. Nuevas y complejas aproximaciones buscan conformar un saber auténticamente científico alrededor de los afectos humanos, a la luz de nuevas distinciones y en estrecha conexión no sólo con el antiguo afán del propio conocimiento para la consecución del dominio de sí, sino antes desde la necesidad de perfeccionar las formas de dominio, manipulación y gobernabilidad de las tonalidades afectivas que oscilan en los cuerpos de los hombres⁵.

Podemos mencionar en segunda instancia la revitalización de la metáfora del cuerpo político. La totalidad política es inteligida desde la metáfora del cuerpo social, tópico que se generaliza ampliamente en la literatura política del período. El cuerpo, más aún que en la tratadística antigua y medieval, funciona como clave de lectura de los procesos políticos. Desde la lógica de esta metáfora, el Estado es un conglomerado de fuerzas que resulta de la unión de los cuerpos singulares de los ciudadanos en una unidad corporal mayor que los abarca y potencia. La conformación del cuerpo político es entendida de modo organicista, pero se trata de un organicismo nuevo, que no es por naturaleza sino que proviene artifi-

cialmente de una decisión. El artefacto del cuerpo político conoce en su punto de emergencia una contraposición fundante respecto de la mera acumulación de cuerpos sin cohesión, que recibe el nombre de “multitud”⁶.

En tercer lugar puede situarse la extensión del ámbito de autoridad legítima del poder político al campo de la vida y del cuerpo. Mientras que para Aristóteles la pólis toma a su cargo la tutela de la buena vida (*eû zên*), dejando fuera de la esfera propiamente política la dimensión del mero vivir (*zên*)⁷, el alcance político de la dominación moderna ensancha sus márgenes de operatividad, el poder llega a ser poder sobre la vida inmediata, biológica. A diferencia de Platón, para quien la política es una práctica que encuentra su asidero en el espacio de las almas⁸, la gobernabilidad moderna descansa privilegiadamente sobre la corporalidad de los ciudadanos⁹.

Apoyándonos sobre estas coordenadas como condiciones históricas y teóricas de posibilidad, en el presente trabajo nos proponemos analizar las formas de pensar la relación entre las instituciones sociales y la corporalidad en la última edición del libro central de G. B. Vico: la *Scienza Nuova* de 1744. El eje articulador será el tema de la gigantología viquiana, que intentaremos ceñir desde varios puntos de vista: la relación entre el cuerpo normal y el cuerpo gigantesco, los modos de producción del cuerpo de correctas proporciones, los modos de habitar del cuerpo en el espacio, la conexión con el problema de la barbarie, las formas que Vico busca para acercarse al mundo de los gigantes e insertarlos en una secuencia narrativa.

Concretamos el análisis de la *Scienza Nuova* de un modo cronológico en el cuerpo del trabajo y de un modo problemático en las conclusiones. Cronológicamente, seguimos el desarrollo del cuerpo múltiple de la *Ciencia Nueva* en su normalidad originaria [ii.a) cuerpo hebreo], en su devenir gigantesco [ii.b) cuerpo mutante] y en su relación con las instituciones básicas de la civilización [iii.a) cuerpo religioso; iii.b) cuerpo púdico-matrimonial; iii.c) cuerpo higiénico; iv.d) cuerpo comunicado]. También cronológicamente analizamos iv) los modos de acondicionamiento del territorio, desde el espacio liso e indómito del nómada hasta la domesticación producto de la sedentariedad, condición que genera una frontera y de allí un conflicto que se resuelve, sucesivamente, v) en la ciudad y en la república. El abordaje problemático de vi) las consideraciones finales hace foco, en primera instancia, en dos cuestiones centrales: vi.a) la barbarie y vi.b) el descenso metodológico, y luego concluye con el problema final del trabajo, (vi.c) desde qué concepción de la politicidad del cuerpo resulta posible legitimar metodológicamente la escritura de la barbarie.

ii) *STORIA SACRA Y STORIA PROFANA: CUERPO NORMAL Y CUERPO GIGANTESCO*

Entre 1728 y 1730, Vico escribe una reseña crítica a propósito de un comentario a la *Divina Comedia*, titulada “Descubrimiento del verdadero Dante o nuevos principios de crítica dantesca”. Revela allí que el primer motivo por el cual vale la pena leer a Dante radica en que el poeta florentino fue “el primero o entre los primeros” de los historiadores propiamente italianos, tan importante como Homero para lo griegos o como Ennio para los romanos, considerado como un “grande ingegno” en tiempos en que Italia estaba aún sumida en la barbarie de los siglos IX a XII¹⁰. Parámetro de sabiduría poética, la *Divina Comedia* constituye una inmejorable vía de acceso a los tiempos primordiales de la barbarie primera, la era de los gigantes, que es de donde debe comenzar nuestro tránsito por la *Scienza Nuova*.

Antes de llegar al noveno y último círculo del Infierno, donde se sumergen las almas gélidas de los traidores, Dante atraviesa un paisaje teñido de luz crepuscular, cuando un sonido elevadísimo lo obliga a dirigir sus ojos hacia lo que, ante él, se presenta como una serie de torres de gran altura¹¹. Virgilio, como a lo largo de todo el viaje por los infiernos, se encarga de orientar la percepción de Dante¹², despejando las brumas y señalándole el pozo del que sobresalen, del ombligo para arriba, los enormes cuerpos de “li orribili giganti, cui minaccia Giove del cielo ancora quando tuona”¹³.

Dante y Virgilio se encuentran con tres gigantes que yacen en el mismo pozo, distanciados entre sí: Nemrod¹⁴, cuerpo gigantesco aislado en un lenguaje privado, su “fiera bocca” grita palabras incomprensibles¹⁵; Efiates¹⁶, más grande que Nemrod, inmovilizado por una gruesa cadena que da cinco vueltas alrededor de su cuerpo, no puede ya mover los brazos que antaño supo elevar contra Zeus¹⁷; Anteo¹⁸, culpable de soberbia, veleidad y megalomanía, cualidades que Virgilio no tarda en excitar para lograr que el gigante les sirva de puente hacia el lago congelado del último círculo del infierno.

La escena de este canto XXXI se desarrolla lentamente, en medio de un clima enrarecido y un silencio interrumpido violentamente por voces monstruosas¹⁹ o temblores sísmicos, frente a estas tres figuras gigantes, aisladas y solitarias, con las cuales no es posible entablar un diálogo; sólo se expresan por medio de reacciones físicas, tan desproporcionadas como sus cuerpos, castigados por haber dirigido su soberbia contra lo divino.

La poesía bárbara de Dante realza el contraste que expresa el Viejo Testamento entre la figura humana proporcionada y la desmesura de las corporalidades gigantes (Números 13:34: “También allí vimos gigantes, hijos de Anac, raza de los gigantes; y éramos nosotros, a nuestro parecer, como langostas; y así les parecíamos a ellos”), el mismo contraste que Vico tematiza en profundidad en su *Ciencia Nueva*. Exploramos a continuación los dos polos de esta antinomia.

ii.a) Primer polo: cuerpos hebreos

Proporción/desmesura y normalidad/anomalía son dos pares conceptuales que ordenan la caracterización viquiana de los orígenes de la humanidad, definiendo dos modos distintos de regímenes corporales: el pueblo hebreo (“uomini di giusta corporatura”²⁰, “giusta statura”²¹) y los gigantes (“gigantesca statura”, “vigorosamente robusti”, “d’una sformata grandezza”²²).

El mismo Vico nos sitúa ante este dualismo fundante, presentándonos a “la totalidad del género humano dividido en dos especies: una, la de los gigantes, y la otra, la de los hombres de estatura normal; aquélla, la de los gentiles, y ésta, la de los hebreos”²³. Antinomia fuerte que habla de dos orígenes distintos, y de la voluntad de Vico, en la última edición de la *Scienza Nuova*, de mantener separadas “storia sacra” y “storia profana”²⁴.

El canon de corrección corporal, que demarca la línea divisoria entre lo normal y la desviación, es trazado directamente por Dios, en primera instancia al crear a Adán, y luego al desplegar su dominio sobre el pueblo hebreo.

Respecto de la creación del primer hombre, Vico afirma que Jehová generó a Adán, “principe di tutto l’uman genere”²⁵, “de acuerdo con la idea perfecta: Su obra se adecúa perfectamente con Su idea”²⁶, con lo cual la imperfección humana es imputable sólo al hombre²⁷. Habiendo sido éste creado a imagen y semejanza “nell’ idea ottima”, el filósofo napolitano

deja en claro que el patrón ideal de normalidad corporal es proporcionado por Dios, de acuerdo con Su proyecto providencial, al hablar de la “giusta statura nella qual Iddio aveva criato Adamo”²⁸.

Los hebreos, por su parte, “fueron desde siempre de justas proporciones físicas [di giusta corporatura]”²⁹, siendo los únicos de entre los pueblos de la Antigüedad en mantener una continuidad originaria respecto del cuerpo-correcto de Adán³⁰. La perseverancia en la proporción corporal, sin embargo, no es automática, como por una suerte de transitividad inmediata, sino que encuentra su razón de ser en la tutela directa ejercida por la Providencia sobre los cuerpos del pueblo elegido. Una lectura de ciertos pasajes del Viejo Testamento sirven de testimonio de los “auxilios extraordinarios del verdadero Dios”³¹, proporcionados al pueblo judío.

J. Kristeva examina los textos bíblicos referentes a la neutralización divina de las impurezas evidenciando una estrategia identitaria subyacente que se caracteriza fundamentalmente por “la preocupación de separar, de constituir identidades estrictas, sin mezcla”³². El mantenimiento de una corporeidad elevada, espiritualizada, sublimada, depende de seguir la estricta prescriptiva dictada por Jehová a Moisés en el *Levítico*, “para poder discernir entre lo santo y lo profano, y entre lo inmundo y lo limpio”³³.

En primer lugar, se establece una rígida dieta³⁴. Si bien recién después del diluvio llega la autorización de comer todo lo que vive y se mueve, el sistema de prescripciones para el campo de los alimentos se establece más tarde, con las recomendaciones de Yahvé a Moisés. La dietética divina es muy precisa en lo que se puede probar, comer, tocar, disponiendo toda una serie de condiciones de pureza y limpieza “para hacer diferencia entre inmundo y limpio, y entre los animales que se pueden comer y los animales que no se pueden comer”³⁵.

Las condiciones de pureza de los cuerpos abarcan también el cuerpo de la madre pariturienta (que debe ser lavado de la sangre que lo mancha)³⁶, el cuerpo leproso³⁷, el cuerpo fértil de la mujer (mancha de la menstruación y del flujo) y del varón (mancha del semen salido de la carne sin funciones reproductivas)³⁸, el cuerpo defectuoso o deforme³⁹, el cuerpo del trabajo y del ocio⁴⁰, el cuerpo de luto⁴¹, las uniones sexuales de los cuerpos⁴², el cuerpo muerto⁴³. Incluso respecto de los excrementos se establece una clara disposición⁴⁴. En suma, “el cuerpo no debe conservar huella alguna de su deuda con la naturaleza”⁴⁵, y la obediencia rigurosa a estos cánones de gobierno divino de lo corporal determinan la santidad y la pureza que hace de Israel el pueblo apartado y propio del mismo Jehová⁴⁶.

Como los textos bíblicos recalcan en sucesivas oportunidades, la purificación no se cumple sólo con plegarias, sino que hace falta practicar la higiene de los cuerpos, de los miembros, de los animales y hasta de los objetos manchados. Limpiar el cuerpo con agua es la base del régimen corporal al que es sometido el pueblo de Jehová, y Vico lo subraya oportunamente al mencionar la “pulita educazione” y las “tantas leyes ceremoniales referentes a la limpieza de sus cuerpos”⁴⁷ como causas que contribuyen a que los hebreos conserven su “giusta corporatura”, en oposición a la deformación de que son presa los cuerpos de los gentiles.

La conservación de la normalidad corporal se debe a que los judíos fueron un pueblo “con particularitá assistito dal vero Dio”⁴⁸, en tanto su religión fue fundada por el auténtico Jehová⁴⁹, quien en persona los inició en la cognición de las divinas verdades⁵⁰.

Por otra parte, y en contraste con los orígenes de los pueblos gentiles, el pueblo hebreo se mantuvo en la condición humana a fuerza de permanecer sedentario en el continente asiá-

tico⁵¹. “Illuminati dal vero Dio”⁵², el sedentarismo determina la estabilidad de la memoria colectiva. Los trazos de las verdades divinas no se desdibujan de los cuerpos elegidos y tutelados por Jehová⁵³, gracias a la subsistencia del temor (hacia Dios y hacia los padres⁵⁴), que los mantiene a salvo de sufrir las mutaciones horribles propias de cuerpos paganos.

ii.b) Segundo polo: nómadas gentiles

La “giusta statura”, en torno a la cual se articula el signo distintivo del pueblo hebreo, único de entre todos los de la tierra en perseverar en el régimen divino (correcto, normal) de corporalidad, encuentra su línea de fractura en la corporalidad mutante de los gigantes gentiles.

En efecto, la propuesta de la gigantología viquiana consiste en dar cuenta de las razones de la desviación de los cuerpos normales desde su imagen y semejanza con Dios hacia la forma de esos gigantes *toscós* y *fieros*⁵⁵, “stupidi, insensati ed orribili bestioni”⁵⁶, que constituyen el estado de naturaleza de todas las naciones gentiles⁵⁷, sus bárbaros orígenes. La explicación de la mutación, como aclara Vico, imbrica causas “físicas” y “morales”⁵⁸, y se remonta a los lejanos tiempos posdiluvianos.

En los momentos en que la tierra era una gran selva, las tres razas correspondientes a los tres hijos de Noé (Cam, Jafet y Sem⁵⁹) reniegan de la religión verdadera de su padre, religión que los ataba, mediante el temor a Dios y la celebración de santos matrimonios, a una sociedad de familias⁶⁰. Da inicio a continuación el nomadismo originario de todas las naciones gentiles⁶¹, cuya duración Vico fija alrededor de los doscientos años⁶².

Abandonada la religión, y por lo tanto, a los ojos de Vico, toda posibilidad de lazo social, el “divagamento ferino” sigue su lógica propia, intensificándose la desviación del ser humano correcto en virtud de tres factores. En primer lugar, la huida frente a la gran cantidad de fieras salvajes que acechaban su errabundo paso; en segunda instancia, la persecución de las mujeres, que habían devenido reacias, salvajes y esquivas a dejarse poseer por los hombres; finalmente, la búsqueda de agua y comida⁶³.

De este modo, el temor ante la amenaza de las fieras, el deseo sexual alimentado por lo huidizo de las mujeres salvajes y el apetito por la necesidad de provisiones vitales, tres instintos corporales básicos librados a su propia dinámica disgregatoria, agudizan la dispersión de las antiguas sociedades familiares por toda la superficie de la selva terrestre (a excepción, como se dijo, del pueblo hebreo) y llevan a los hombres a un estado de bestialidad absoluta, de pérdida total de la condición humana, “errantes y solos [...] desprovistos de toda costumbre humana y privados de toda humana lengua, y por tanto en un estado de bestias brutas”⁶⁴.

Vico habla de “aquellos gigantes que habían ocupado las primeras tierras vacías del mundo”⁶⁵ en términos de “hombres de gigantesca estatura, más fuertes”⁶⁶, “gigantes de enormes cuerpos”⁶⁷, “de fuerza y estatura desmesuradas”⁶⁸: los cuerpos proporcionados según el equilibrio pautado por la Providencia divina se abandonan a un desarrollo desmesurado y excesivo, perdiendo todo rastro de aquella armonía primaria. La disolución de las costumbres los difiere de la senda de la civilización.

La explicación que Vico ofrece de la dinámica expansiva de las corporalidades gigantesca señala como definitoria una educación “ferina”⁶⁹ (“bestial”, “propia de bestias”), que deja a los cuerpos en manos de la exuberancia de los elementos y las fuerzas desbordantes de la naturaleza:

“Abandonando las madres a sus hijos, éstos debieron poco a poco crecer sin oír voz humana ni aprender humanas costumbres, lo que les condujo a un estado de hecho bestial y salvaje. En el que las madres, como bestias, solamente debieron amamantar a sus hijos y dejarlos desnudos revolcarse entre sus propias heces, y apenas destetados abandonarlos para siempre y éstos –teniendo que revolcarse en sus heces que maravillosamente abonan los campos gracias a sus sales nítricas; teniendo que penetrar la gran selva, que debía ser espesísima debido al diluvio, y por cuyos esfuerzos debían desarrollar unos músculos para poner otros en tensión, por lo que las sales nítricas aparecerían en sus cuerpos en mayor medida; y viviendo sin temor alguno a los dioses, a los padres, a los maestros, el cual modera lo más lujurioso de la infancia– debieron desarrollar desmesuradamente sus carnes y huesos, y crecer vigorosamente robustos y así llegar a ser gigantes”⁷⁰.

Los niños abandonados a la mano invisible de la naturaleza, sucios con sus propios excrementos, absorbían en sus cuerpos las sales nítricas, a las que se atribuían, en la alquimia, poderes expansivos⁷¹.

El estado de naturaleza poblado de seres gigantes y radicalmente asociales, dice Vico, fue representado por los poetas de las antiguas naciones gentiles como el caos originario y la confusión de las semillas humanas. Se trataba de la era de una “infame comunidad de mujeres”, dentro de la cual “los hombres [...] no tenían forma propia de hombre, y eran absorbidos por la nada dado que en la incertidumbre de la prole nada dejaban como suyo”⁷². Vico alude así a “la disolución de los matrimonios y la dispersión de las familias con concúbitos inciertos”⁷³, un estado de total oscuridad genealógica, caracterizada por la ausencia de “luz civil”⁷⁴.

La falta de contornos identitarios fijos, en virtud de la cual los cuerpos en estado de naturaleza no soportan marcas subjetivas y escapan a cualquier codificación individualizante, equivale a un índice de la carencia de singularización que Vico ya había puesto de relieve en algunas obras anteriores a la *Ciencia Nueva*. Pensando según una matriz cristiana clásica, el cuerpo existía en la sexta de las *Oraciones Inaugurales* como lo otro de la condición humana, como aquello que compartía con los animales y no lo diferenciaba de lo meramente natural, de la “abundancia de cuerpos” indistintos que terminaban resultando calabozos del ánimo⁷⁵. El principio de individuación no cae dentro de los dominios de lo corporal, las formas idiosincráticas de cada ser humano son aportadas por la esfera espiritual.

En el *Liber Metaphysicus*, lo corpóreo coincide con lo opaco, con aquello que no deja traslucir la claridad de la verdad y que obliga a la mente a permanecer en una relación de exterioridad con las cosas⁷⁶. La corporalidad se caracteriza aquí por la inestabilidad, por un continuo fluir por fuera de cauces delimitantes fijos, factores todos que hacen imposible hallar una individualización estable⁷⁷: los cuerpos se mueven heterónomamente, a causa de interacciones externas meramente naturales⁷⁸.

Los procesos de mutación de los “monstruos errantes”⁷⁹ referidos en este apartado ponen en evidencia la maleabilidad que ante los ojos del filósofo de Nápoles ostenta el cuerpo humano. Frente al poder productivo de las costumbres, el cuerpo aparece como objeto de configuración y amoldamiento, y en tal sentido como sustancia lábil, de una plasticidad alta-

mente manipulable. Es sobre dicha silueta corporal moldeable que se establecerá la ortopédica civilizatoria de las tres instituciones fundamentales de todo orden social posible.

iii) *SENSUS COMUNIS*: TEMOR DEL CIELO, MATRIMONIO Y DISCIPLINA DE LOS CUERPOS

Si los hebreos “han conservado con todo detalle sus memorias desde el principio del mundo”⁸⁰, el devenir gigante supone un olvido inicial. Los cuerpos se ensanchan al borrarse de su superficie las inscripciones que Jehová había tatuado en ellos, y se torna por ello necesario, para poner en movimiento el proceso de recivilización, sentar las condiciones para reactivar aquellas huellas, para hacer posible una memoria. En el presente apartado desplegamos la tematización viquiana de estas condiciones, que marcan el paso de la selva a la barbarie, el comienzo propiamente dicho de la historia de la *humanitas*.

iii.a) Júpiter

De la nada política del estado de naturaleza, de una situación en que la tiranía de pasiones violentísimas sometía a los cuerpos desmesurados de los gigantes a un errar solitario y bárbaro, la Providencia se encarga de imprimir un giro drástico a los acontecimientos, apareciéndose con toda su majestuosidad ante los gigantes errabundos y obligándolos a juntarse a través de una sobreexcitación particular de su sentido del miedo:

“En el estado sin ley [*stato eslege*] la Providencia divina puso el principio para que los fieros y violentos se condujeran hacia la humanidad e instauraran las naciones despertando en ellos una idea confusa de la divinidad, que por su ignorancia atribuyeron a algo que no se correspondía; y, de esta manera, por el miedo a dicha imaginaria divinidad, comenzaron a comportarse con algún orden”⁸¹.

En términos físicos, explica Vico, el “error bestial” duró doscientos años porque fue de tal duración el período de tiempo que le llevó a la tierra inundada por el diluvio universal transformarse en tierra seca, condición de posibilidad para que “enviase exhalaciones secas, o sea, materia ígnea, al aire para originar rayos”⁸². El cielo, entonces, una vez transcurrido el tiempo en que los hombres vivieron sin Dios ni religión, comenzó a emitir rayos y truenos de singular fiereza⁸³, y los gigantes, “espantados y atónitos ante tan impresionante fenómeno, del que ignoraban la causa, alzaron los ojos y descubrieron el cielo”⁸⁴. No se trata, sin embargo, de la totalidad de los gigantes, sino sólo de aquellos pocos que, por su particular robustez, habían podido refugiarse en torno a las cimas de los montes, llegando a estar singularmente próximos al impacto de los cielos.

El miedo de estos gigantes píos frente a los rayos y truenos que se desplomaban desde cielos negros no se limita ya a temer las acechanzas de las fieras (miedo durante el “*divagamento ferino*”), sino que deviene pánico a partir de la idea de que el cielo mismo estaba a punto de caer sobre sus propias cabezas. La imaginación propia de las “mentes sepultadas en los cuerpos”⁸⁵, que contemplan el cielo con los ojos del cuerpo⁸⁶, da así origen a las religiones.

Las primeras formas de la creencia religiosa entre las primeras naciones gentiles se definieron a partir de la idolatría, la crueldad y la adivinación. Los gigantes reverencian el

cielo y lo ven como un “gran cuerpo animado [...] que mediante el silbido de los rayos y el fragor de los truenos quisiera decirles alguna cosa”⁸⁷, por lo que, sin ser asistidos directamente por la verdad del auténtico Jehová (como sí lo fue el pueblo hebreo), deben acudir a las artes de la adivinación, intentando llegar por fuentes indirectas a interpretar los designios de la divinidad⁸⁸, en aras de la cual se realizaban sangrientos sacrificios, incluso de víctimas humanas⁸⁹.

La instauración de un plano de verticalidad dentro de la inmanencia viciosa del estado de naturaleza es el paso que funda el acceso a la civilización, entendido como la venida de la gracia que inaugura la redención:

“El hombre, caído en la desesperación respecto a todos los auxilios de la naturaleza, desea una cosa superior que lo salve. Pero la cosa superior a la naturaleza es Dios, y ésta es la luz que Dios ha esparcido sobre todos los hombres”⁹⁰.

Vico realiza una serie de interesantes razonamientos etimológicos y mitológicos para justificar los efectos de sociabilidad que acarrea la creación de las religiones. En el § 503 enlaza el verbo latino “*religo*” con la fábula de las cadenas con que Prometeo, un gigante, había sido atado a la cumbre de un monte con un águila que le devoraba periódicamente las vísceras: el encadenamiento se interpreta como el establecimiento del sedentarismo y el águila se convierte en símbolo de la cruel religión pagana de los auspicios. De hecho, en el § 387 de la *Scienza Nuova* se explicita el efecto social de la creencia en Júpiter al tratar el tema de la autoridad divina:

“La autoridad comenzó por ser divina, pues con ella la divinidad se apropió de los pocos gigantes a los que nos hemos referido al empujarlos hacia abajo y hacer que se escondieran en las grutas de las laderas de los montes; lo que constituye las anillas de hierro con que los gigantes por temor al cielo y a Júpiter quedaron encadenados a la tierra en que se encontraban dispersos por encima de los montes”⁹¹.

La causa del apelativo latino “*stator*” que los antiguos poetas adjudicaban a Júpiter, radicaba en que “detuvo a aquellos pocos gigantes de su vagar salvaje, los cuales devendrían después los príncipes de los pueblos”⁹². En la misma clave, Vico asocia dos significados del verbo “aterrar” en torno a este momento de sumisión de los gigantes a Júpiter: “*aterrare*” como miedo, terror ante las amenazas del cielo, y como “ligar a la tierra”, enviar bajo tierra en las grutas de los montes⁹³. Todas estas etimologías conceptualizan el cambio que se da en el modo de ocupación del espacio, un espacio que ya no es liso e indiferente sino que llega a ser fijo, cualificado, que por su condición de estabilidad se convierte en territorio, sujeto al dominio: “y al aterrarlos [Júpiter] les había proporcionado la buena fortuna de devenir señores de las tierras donde se establecieron al esconderse”⁹⁴.

El surgimiento de la moral y del “conato” se halla estrechamente ligado a esta nueva relación entre cuerpo, espacio y poder:

“La virtud moral comenzó, como debía ser, por el conato con que los gigantes fueron encadenados por la espantosa religión bajo los montes, poniendo así freno al vicio animal de andar errando como fieras por la gran selva de la tierra y acostubrándolos a un hábito totalmente contrario, el de permanecer fijos y ocultos en aquellas tierras; de ahí que después devinieran los fundadores de las naciones y los señores de las primeras repúblicas”⁹⁵.

“La idea temerosa de una divinidad” pone “modo y medida a las pasiones bestiales de tales hombres, convirtiéndolas en pasiones humanas”⁹⁶. La idea de Júpiter actúa sobre los cuerpos de los gigantes, dando inicio al principio de control de los propios movimientos, y, con ello, a la posibilidad de voluntad humana, sede de la libertad y de todas las virtudes⁹⁷.

Vinculando el origen de la religión con el inicio de la sociedad, Vico sostiene una conexión esencial entre la idea de Providencia y la noción de derecho, en base a una derivación etimológica de *ius* a partir de *Ious*, y de *díkaion* a partir de *Diós*, genitivo de *Zeús*⁹⁸.

Vico hace depender el origen de la lengua articulada de la aparición de la noción de Júpiter en la mente de los primeros gigantes píos:

“Al mismo tiempo que se formó el símbolo divino de Júpiter, que fue el primero de todos los pensamientos humanos de la gentilidad, comenzó a la par a formarse la lengua articulada con la onomatopeya, con la que aún hoy vemos explicarse felizmente a los niños. Primeramente Júpiter fue llamado por los latinos debido al fragor del trueno, ‘*Ious*’; por el silbido del rayo fue llamado por los griegos ‘*Zeús*’; por el sonido que hace el fuego cuando quema, fue llamado por los orientales ‘*Ur*’”⁹⁹.

De este modo, intenta Vico por diversas vías dar cuenta de la centralidad de la Providencia en el proceso de civilización de los gigantes, el hecho de “che ‘l mondo de’ popoli dappertutto cominciò dalle religioni”¹⁰⁰, de que “cada nación gentil comenzó por un Júpiter propio”¹⁰¹.

Interrumpido el libre juego de las pasiones por el mecanismo de saturación de una pasión más violenta y dominante que las otras, verticalidad y sedentarismo hacen que los gigantes píos interrumpan también su errancia asocial por los márgenes de la tierra y establezcan el culto de una religión, de la cual se derivan las primeras formas aún bárbaras de moral, derecho y lenguaje.

iii.b) Juno

El miedo al cielo de los gigantes píos se transmuta en miedo al libre ejercicio de la sexualidad. El matrimonio encuentra así origen en la represión de los impulsos, correlato de la represión de los devenires animales de los mutantes prepolíticos:

“Con el conato también comenzó a despuntar en ellos la virtud del espíritu, conteniendo el ejercicio de su libido bestial de cara al cielo, del que tenían un grandísimo temor; y cada uno de ellos arrastró consigo a una mujer dentro de su gruta para estar con ella en perpetua compañía durante su vida; y se unie-

ron con ellas bajo cubierto, a escondidas, es decir, con pudicia; y así comen-aron a sentir pudor”¹⁰².

El nacimiento del pudor coincide con el establecimiento de matrimonios monogámicos que alejan la “infame comunidad de mujeres” de los tiempos bárbaros, aquel régimen de sexualidad en el que, sin reconocerse unos a otros, sin que existiera entre sus lazos inter-subjetivos la fijación de roles familiares que es correlativa de la percepción del incesto, “i figliuoli con le madri, i padri con le figliuole usavano la venere bestiale”¹⁰³. La “nefaria comunione delle donne” es finalmente superada con la “certezza delle famiglie”¹⁰⁴.

Vico define los matrimonios como “uniones carnales púdicas hechas bajo el temor de alguna divinidad”¹⁰⁵, y testimonia que se realizaron con tres solemnidades ceremoniales para las que halla una respectiva justificación alegórica. La primera consistió en los auspicios de Júpiter, para recordar los primeros rayos divinos que obligaron a los fundadores de las naciones gentiles a refugiarse en una tierra fija con una sola mujer¹⁰⁶; la segunda, en que las mujeres se cubrieron con velos, “en señal de la vergüenza que acompañó a los primeros matrimonios del mundo”¹⁰⁷; finalmente, específicamente conservada en Roma, en “cierta fingida violencia” al realizar el matrimonio, que rememora la violencia con que los gigantes arrastraron a las primeras mujeres dentro de las grutas¹⁰⁸.

Así como Júpiter (“*Giove*”) era el carácter poético correspondiente al primigenio temor de los gigantes píos al cielo, la imaginación poética de estos primeros hombres se representó el carácter de Juno (“*Giunone*”) como símbolo de los matrimonios legítimos. Apareciendo en las estatuas y en las monedas siempre vestida porque simbolizaba el pudor¹⁰⁹, también se la denominó Lucina, “pues lleva los partos a la luz no ya natural, pues ésta es común a los partos de los esclavos, sino a la luz civil”¹¹⁰. Juno encarna figuradamente las sujeciones a que se ve sometida la corporalidad femenina:

“Y aquel jeroglífico o mito de Juno suspendida en el aire con una cuerda al cuello, con las manos también ligadas con otra cuerda y con dos pesadas piedras colgadas de sus pies, significa la completa santidad de los matrimonios (suspendida en el aire para simbolizar los auspicios que eran necesarios para las bodas solemnes [...]; con la cuerda al cuello para significar la violencia ejercida por los gigantes sobre las primeras mujeres; con las manos atadas, para demostrar la sumisión de la mujer al marido, lo que posteriormente en todas las naciones civilizadas se simbolizó con el anillo; con pesadas piedras en los pies para denotar la estabilidad de las bodas [...])”¹¹¹.

iii.c) Economía poética y sepultura de los cuerpos

Como se evidencia en *Scienza Nuova* § 336, bodas solemnes y educación de los hijos confluyen sustentándose mutuamente, por lo que, una vez establecidas las uniones conyugales legítimas bajo el temor de Júpiter y el pudor de Juno, puede aplicarse la disciplina familiar a los cuerpos de los hijos.

Correlativamente con las modalidades sanguinarias de las primeras religiones, la “familiar disciplina” recibe las determinaciones de “ciclopica”¹¹², “severa”, “aspra”, “cru- dele”¹¹³, denotando el enorme esfuerzo que hace falta para construir un cuerpo proporcio-

nado a partir de las desmesura de los cuerpos agigantados:

“Con dicha educación heroica comenzó a surgir en cierto sentido la forma del espíritu humano, que en los vastos cuerpos de los gigantes había estado enterrada por la materia, y comenzó también a surgir la forma del cuerpo humano de proporciones normales a partir de los desmesurados cuerpos de los gigantes”¹¹⁴.

El núcleo familiar conformado en el mismo momento en que se neutraliza el anterior nomadismo impúdico toma como objeto de configuración el cuerpo de los hijos, sobre el que acciona para operar el “*degradamento*” a las correctas proporciones. Los antiguos gentiles son quienes generan y producen para sí la forma humana antes perdida, extrayendo “de sus gigantescos cuerpos la forma de nuestra normal corporalidad”¹¹⁵:

“Por lo que respecta a la [...] educación del cuerpo, los padres, con sus terroríficas religiones, sus mandatos ciclópeos y las sagradas abluciones [lavande sagre], comenzaron a educir o extraer de la corpulencia gigantesca de sus hijos la forma corpórea humana normal”¹¹⁶.

La familia moldea el cuerpo de sus vástagos no sólo reproduciendo en los niños el terror originario hacia Júpiter, mediante relaciones domésticas violentas y horribles religiosas, sino que apela también a la “pulizia”, a las “lavande sagre” que habían hecho a los cuerpos hebreos permanecer en las justas proporciones corporales contrarrestando la acción de las sales nítricas. Vico presenta la importancia del lavado de los cuerpos, la “pulizia de’ corpi”, para la conformación de la sociedad a través del acostumbrado recurso a la etimología, haciendo derivar la palabra latina “*politus*”, es decir “limpio”, “purificado”, del término griego “*politeía*”, que traduce como “gobierno civil”:

“Los romanos comenzaron a contar los tiempos por lustros, según el agua de las sagradas abluciones, como si del agua [...] hubiese comenzado la humanidad. Y éste es el origen de las sagradas abluciones que deben preceder a los sacrificios, cuya costumbre fue y es común a todas las naciones. Con semejante cuidado de los cuerpos y con el temor de los dioses y de los padres, pues tanto el uno como el otro debieron de ser temores espantosos, ocurrió que los gigantes degradaran a nuestra normal estatura: lo que tal vez explique que la palabra politeía, que entre los griegos quiere decir ‘gobierno civil’, pasó a llamarse entre los latinos politus, es decir, ‘limpio’, ‘purificado’”¹¹⁷.

El proceso de humanización se abre camino desde los tiempos de la barbarie con otra institución básica en la conformación de sociedades civilizadas: la sepultura.

En la situación del “*stato ferino*”, en el cual los cadáveres subsistían insepultos, siendo presa de cuervos y perros, entrando en descomposición sobre campos que permanecían sin cultivar, entre restos de compañeros muertos, en torno a los cuales los hombres, como cerdos, escarbaban en busca de bellotas¹¹⁸, “los gigantes píos, que se habían afincado en los

montes, debieron resentirse del hedor que despedían los cadáveres de sus antepasados que se descomponían entre ellos sobre la tierra; por lo que se dispusieron a enterrarlos”¹¹⁹.

La sepultura del cuerpo muerto, como las otras instituciones constitutivas de la civilización (religión y matrimonios) es inscrita etimológicamente por Vico en la línea demarcatoria de lo humano:

“Dicha humanidad tendría sus comienzos en el *humare*, ‘enterrar’ (razón por la que hemos considerado las sepulturas como el tercer principio de esta ciencia); de ahí que los atenienses, que según Cicerón fueron los más civilizados de todas las naciones, fueron los primeros en enterrar a los muertos”¹²⁰.

iii.d) Sentidos comunes

Si la corporalidad en estado salvaje se comprende desde una pluralidad de centros inconexos que giran sobre sí sin llegar a converger en un núcleo común, la dinámica social se pone en marcha sólo a partir de un centro aglutinador que instaure puentes entre los cuerpos, que los incluya en un sistema común de reglas que ajuste sus excesos y desproporciones a la nueva higiene colectiva.

El centro que articula el lazo social está integrado por tres vértices, que coinciden, según Vico, con las tres creencias primarias de la humanidad, derivadas a su vez de tres modos de sujeción de la corporalidad: la creencia en una divinidad que se genera a partir de la represión inaugurada por el miedo hacia el cielo y perpetuada en la “ferina educazione” de los hijos; la creencia en la necesidad de moderar las pasiones para transformarlas en virtudes, cuyo correlato es la sujeción del cuerpo femenino, el pudor como ocultamiento de la desnudez y el establecimiento de una sexualidad monogámica; finalmente, la creencia en la inmortalidad del alma, correlativa con el enterramiento y culto de los cadáveres¹²¹.

A estas tres certezas Vico las denomina, en la primera edición de la *Scienza Nuova*, “sentidos comunes”¹²², dando cuenta del hecho de que la condición de posibilidad de lo común depende del afianzamiento e interiorización colectiva de tres ideas-fuerza vehiculadoras de lo comunitario¹²³.

La creación de un imaginario social vinculante a través de una transferencia colectiva de significaciones (*sensus communis*) obliga a los individuos a pensarse y actuar como partes de un todo, y no ya como totalidades autosubsistentes que buscan sólo la utilidad personal. Vico precisa que, en rigor, el hombre ama siempre la propia utilidad, sólo que el progresivo ensanchamiento que la Providencia realiza sobre sus horizontes hace que “l'utilità propria” sea cada vez más amplia. De lo que se trata, entonces, es de que se generen ciertas condiciones institucionales que hagan converger el amor propio con el amor hacia los demás:

“Pero los hombres, debido a su naturaleza corrupta, son tiranizados por el amor propio, por lo que casi no siguen más que a la propia utilidad; por lo que, al querer todo lo útil para sí mismos y ninguna parte para los otros, no pueden poner en acción las pasiones para dirigirlas a la justicia. Por tanto establecemos: el hombre en el estado bestial ama solamente su salvación; cuando toma mujer y engendra hijos, ama su supervivencia con la supervivencia de su familia; llegado a la vida civil, ama su supervivencia con la de las ciudades; extendidos los

imperios sobre varios pueblos, ama su supervivencia con la supervivencia de las naciones; unidas las naciones en guerras, paces, alianzas, comercio, ama su supervivencia con la de todo el género humano”¹²⁴.

iv) MODOS DE ACONDICIONAMIENTO DEL TERRITORIO: FUEGO, PROPIEDAD, AGRICULTURA

La sepultura de los cadáveres no sólo implica la instauración de la tercera de las tres instituciones fundacionales de la civilización. También involucra una nueva relación del cuerpo con el espacio, no ya meramente un espacio vacío ocupado (*SN*, § 490), sino un lugar sujeto a nuevas modalidades de apropiación¹²⁵: los cuerpos muertos enterrados conforman espacios sagrados que comienzan a sustraerse del ser meramente lugares de tránsito para el libre errar de los nómadas.

La toma de posesión de las unidades espaciales por parte de los gigantes que se sedentarizan surge como efecto del establecimiento prolongado en un sitio fijo:

“Al ocupar y permanecer fijos largo tiempo en las tierras en que se encontraban por fortuna en los tiempos de los primeros rayos, devinieron señores de las mismas por la ocupación tras una larga posesión, lo que constituye la fuente de todas las propiedades del mundo”¹²⁶.

La propiedad se determina a partir de permanencias corporales:

“Las posesiones, en un principio, se realizaron con el asentamiento continuo de los cuerpos sobre las cosas poseídas, de modo que *possessio* debió llamarse también *porro sessio* (por cuyo prolongado acto de sentarse o estar parado, los domicilios vinieron a llamarse sedes al modo latino) [...]. De dicha toma de posición, *thésis* entre los griegos, debió tomar el nombre *Teseo* [...], ya que los hombres del *Ática* fundaron *Atenas* al quedarse establecidos por largo tiempo allí”¹²⁷.

Los gigantes “*aterrati*”, obligados por el temor al cielo a permanecer ocultos en un lugar fijo, que en primera instancia fueron grutas dentro de las montañas, diseñan además un sistema de símbolos para consagrar socialmente la propiedad privada, de modo que se retenga en el ánimo lo que se originó con la posesión tomada por el cuerpo¹²⁸. Pero son la domesticación de la selva a través del incendio de la vegetación impenetrable y el trabajo de cultivo de los campos los factores que acompañan la efectiva posesión del territorio a manos de los gigantes píos. En tal sentido, *Vico* habla de “los *Hércules*” fundadores de las primeras naciones gentiles como de quienes “dominaron las primeras tierras del mundo y las sometieron al cultivo”¹²⁹.

El pasaje de la tierra indómita a la tierra cultivada debe atravesar la mediación de heroicos esfuerzos de sujeción, representados por *Vico* a través de una serie de lecturas mitológicas. A los símbolos legendarios que funcionan como metáforas de la tierra salvaje (el dragón armado de escamas y espinas, la hidra cuyas cabezas cortadas resurgen, el león feroz y fuerte con forma de serpiente, los tres animales vomitando fuego¹³⁰) se superponen los héroes conquistadores de la tierra indómita en forma de serpiente (*Cadmo*, *Hércules* y

Belerofonte¹³¹), que cumplen una serie de matanzas y domesticaciones simbólicas (Hércules mata las serpientes, el león, la hidra y el dragón, Belerofonte a la Quimera, un monstruo con cola de serpiente, pecho de cabra y cabeza de dragón que vomita fuego, Baco domestica a los tigres y usa sus pieles como vestimenta¹³²). En términos de universales fantásticos, la secuencia procede primero desde Vulcano, la tierra inhóspita, hasta Cibeles, la tierra cultivada, esta última representada sobre un león, símbolo de la supremacía obtenida sobre la selva¹³³. El resumen mitológico del proceso de acondicionamiento del territorio puede verse condensado en la fábula de Cadmo, cuidadosamente glosada por Vico¹³⁴.

Racionalizando el proceso aludido mitológicamente, Vico relata que:

“Al estar los héroes establecidos en tierras limitadas y crecer en número sus familias, no siendo suficientes los frutos espontáneos de la naturaleza y temiendo para conseguirlos salir de los confines que ellos mismos se habían circunscrito con aquella cadena de la religión con la que los gigantes estaban encadenados bajo los montes, y habiéndoles insinuado la misma religión que prendieran fuego a la selva a fin de observar el aspecto del cielo, de donde vendrían los auspicios, se entregaron con mucho, largo y duro trabajo a someter la tierra a cultivo y sembrar el grano que, quemado entre zarzas y abrojos, habían descubierto como útil para el alimento humano”¹³⁵.

Mantener la propiedad circunscripta por muros trazados con los primeros arados equivale a su vez a custodiar los límites, a oponerse al comunismo originario del nomadismo *ferino*. Pero si es necesario mantener la propiedad y custodiar sus límites es porque sobre el espacio acondicionado se ciernen los cuerpos amenazantes de los gigantes que todavía no han sido sometidos por el cielo:

“La custodia de las fronteras empezó a observarse [...] con religiones sangrientas bajo los gobiernos divinos porque se debían establecer los límites a los campos, límites que les protegieran de la infame comunidad de las cosas del estado bestial. En tales límites tenían sus fronteras primero las familias, luego las gentes o las casas, más tarde los pueblos y en último lugar las naciones. Por lo que los gigantes, como dice Polifemo a Ulises, se quedaban cada uno en sus grutas con su mujer y sus hijos, conservando así las costumbres de su terrible y reciente origen, y mataban con fiereza a aquellos que transgredían las fronteras de otro”¹³⁶.

Los muros que limitan el territorio se fijan con la sangre de los cuerpos impíos que intentan, continuando dentro de su transitar por todos los espacios de la tierra, traspasar las fronteras que los gigantes encadenados por el temor del cielo se han marcado a sí mismos¹³⁷.

La estructura espacial se polariza en virtud de dos formas disímiles de habitar el territorio. El conflicto instaurado entre dos corporalidades en distinto estado de desarrollo cultural se objetiva en los paisajes antagónicos del campo circunscripto y de la selva indeterminada. En función de esta antítesis se organizan dos formaciones territoriales en tensión: por un lado, el espacio liso de la selva, sujeto a expansión, propagación y contagio sin lími-

tes, receptáculo de poblamientos nómadas y asentamientos en fuga, abierto e indefinido en sus posibilidades de tránsito y ocupación, una topología difusa que no llega a conformar un territorio ya que las marcas impuestas sobre él no reciben determinaciones estables sino que se subordinan a los itinerarios de sus pobladores; por el otro lado, nos encontramos con un espacio estriado según huellas de habitantes sedentarios (muros, caminos, fronteras, umbrales), dentro de un montaje segmentario fuerte, geométrico y cuadrículado, que impone formas trascendentes respecto de los trayectos individuales y que jerarquiza estratos y centros de referencia constantes.

v) CIUDAD Y REPÚBLICA: SUBORDINACIÓN METAFÍSICA DEL CUERPO

El punto de aparición de las ciudades dentro del proceso histórico providencial tal como se dio entre las naciones gentiles no hace sino subsumir esta oposición dentro de una nueva forma.

La emergencia del horizonte urbano se sitúa en correspondencia con una triplicación de figuras de lo salvaje, que pasa a suplantar al par constituido por el gigante pío y casto, cuyo cuerpo había ya comenzado a sufrir los efectos benéficos de la sociabilidad, y por el gigante nómade que persistía en sus devenires asociales.

La escalada de violencia dentro del mundo de la barbarie opera una disociación fundamental en el conjunto de gigantes que había permanecido intocado respecto del temor del cielo; las luchas originadas a partir de las dinámicas de saqueo, ocupación y apropiación típicas de la anomia total del comunismo nómade de cosas y mujeres (“infame comunione delle cose e delle donne”, resultante de la inexistencia de una propiedad privada sancionada y reconocida) generan una polarización entre algunos caracteres, más fuertes y violentos, y otros más débiles que, al ser expropiados y amenazados constantemente, buscan refugio entre las sociedades de familias instauradas por los gigantes píos. Los gigantes débiles huyen de los cuerpos intimidantes de los salvajes violentos abandonando la selva y cruzando más acá del margen de la esfera social pacificada en busca de refugio y sosiego:

“En la huida de sus propios males, vividos en las reyertas que producía esa comunidad salvaje, para su salvación y seguridad se refugiaron en las tierras cultivadas por los píos, castos, fuertes y potentes, que ya estaban unidos en sociedades de familias”¹³⁸.

Progresiva subsunción de la selva. El cruce de la frontera trae consigo un contrato clientelar que ensancha el dominio de los incipientes reinos familiares:

“Débiles, nómadas y solitarios, perseguidos a muerte por violentos y robustos, debido a las reyertas originadas por tal infame comunión, corrieron a buscar refugio en los asilos de los padres: y éstos, al acogerles bajo su protección, acabaron ampliando mediante las clientelas los reinos familiares con dichos fámulos”¹³⁹.

El vínculo (*nexus*)¹⁴⁰ de señorío enmarcado dentro de la relación clientelar *padre* (gigante pío sedentario) / *fámulo* (gigante nómada débil y perseguido) se constituye frente a

un enemigo común, el gigante violento, con cuya sangre se sella el pacto tácito de sumisión a cambio de asilo y protección:

“Al recurrir a estos altares los impíos-vagabundos-débiles, perseguidos a muerte por los más robustos, los píos-fuertes mataron a los violentos y tomaron bajo su protección a los débiles, que, debido a que no portaban otra cosa que la vida, recibirían la condición de fámulos, suministrándoles los medios para conservar su vida”¹⁴¹.

El choque entre el cuerpo *forte* modelado por el trabajo, ejercitado y organizado por el proceso de civilización (incentivado además por el sentido moral de la defensa de una unidad comunitaria compartida y armado presumiblemente con algunos rudimentos técnicos en materia bélica)¹⁴² y el cuerpo enorme pero natural de los gigantes violentos se decide, como no podía ser de otra manera, a favor de los primeros. Vico recrea el conflicto escenificando anteriores teorías del estado de naturaleza:

“Los simples de Grocio, los desamparados de Pufendorf, para salvarse de los violentos de Hobbes (al igual que las fieras afectadas de un extremado frío buscando salvarse dentro de los lugares habitados), recurrieron al altar de los fuertes; y éstos, muy feroces porque ya estaban unidos en sociedades de familias, mataban a los violentos que habían violado sus tierras y recibían en protección a los miserables como refugiados”¹⁴³.

La pacificación de la amenaza externa sobreviene con la muerte del enemigo violento que continuamente acechaba la tranquilidad de los cuerpos sujetos por la sociedad. En este punto, como Vico mismo subraya, propiamente hallan su origen la guerra y la paz¹⁴⁴, dado que la guerra deja de ser condición natural de la humanidad, deja de permear el conjunto de la vida cotidiana de los primeros hombres, que sobre esta base inician su tarea de progreso guiados por la mano providencial.

Una reordenación del escenario del conflicto permite el surgimiento de la primera totalidad política autosubsistente dentro del hilo narrativo de la *Scienza Nuova*: la muerte del gigante violento (de Hobbes) disuelve una exterioridad que se mantenía irreductible en su posición amenazante y consagra *de facto* la superioridad que sobre los gigantes débiles (de Grocio, de Pufendorf) exhibían los salvajes píos (de Vico).

El fin de los gigantes violentos no implica el fin de todo conflicto; por el contrario, la lucha es introyectada dentro del vínculo clientelar. La resistencia tiene una localización literalmente axiomática dentro del sistema de Vico¹⁴⁵, y es así que en busca de igualación social se sublevaron los cuerpos sometidos frente al poder de los *padri*:

“Los fámulos, no teniendo parte, como se ha dicho, en la posesión de las tierras, pertenecientes todas a los nobles, hartos de tener que servir siempre a los señores, tras una larga época de intentarlo, se amotinaron y sublevaron contra los héroes en contiendas agrarias, que son mucho más antiguas y de mayor diversidad de cuantas se leen sobre la historia romana última”¹⁴⁶.

La guerra que imperaba en el estado puramente corpóreo de la selva no desaparece en esta primera barbarie, como podría haberse creído, sino que asume una nueva forma dentro del módulo social de las clientelas. Deviene guerra social, y sobre esta base explica Vico la conformación de las antiguas sociedades de clase:

“Por esta potente necesidad los héroes se vieron naturalmente empujados a unirse en órdenes para resistir a la multitud de los fámulos sublevados”¹⁴⁷.

La oposición entre patricios y plebeyos se articula desde un interés de clase que un estamento dominante enfrenta a otro subalterno:

“Habían unido los intereses privados de cada uno al interés común, el cual se llamó *patria*, que, sobrentendiendo *res*, quiere decir ‘interés de los padres’; de ahí que los nobles se dijera *patricii*”¹⁴⁸.

La sublevación de los *famuli* se lleva a cabo por la fuerza corporal-disruptora del deseo:

“Todo este grande e importante trozo de la historia poética está contenido en la siguiente fábula: Saturno quiere devorar a Júpiter de niño y los sacerdotes de Cibele lo esconden y no le permiten escuchar sus gemidos mediante el rumor de las armas. Por tanto, Saturno debe ser símbolo de los fámulos que cuidan los campos de los padres señores como jornaleros y, *en un ardiente arrebatado del deseo*, exigen de los padres campos para sustentarse”¹⁴⁹.

Este conflicto de clase y su resolución (a partir de una serie progresiva de concesiones cuyo símbolo encuentra Vico en las distintas leyes agrarias) dan lugar a la creación de una nueva totalidad, la república como “potestad civil soberana”¹⁵⁰, proceso sugestivamente analizado por Vico en clave etimológica como una conexión entre los términos griegos *pólis* y *pólemos*¹⁵¹. Esta nueva unidad política se da en virtud de una consolidación del polo inferior del anterior módulo social clientelar: los que antes eran gigantes débiles, definidos meramente por una carencia, necesitados de protección en los asilos de las nacientes ciudades, se transforman, en virtud del trabajo y de la dinámica de expansión y eferescencia propia de lo corporal, en plebeyos fuertes amotinados, en una posición de poder tal que obliga a la conformación de un nuevo equilibrio:

“Los senados reinantes, para calmar a las catervas de fámulos sublevados y reducirlos a obediencia, les concedieron una ley agraria que así resulta haber sido la primera de todas las leyes civiles nacidas en el mundo; y así, de forma natural, controlados los fámulos con tales leyes, dieron lugar a las primeras plebes de la ciudad”¹⁵².

Las sucesivas transformaciones dentro de las formas de gobierno, que no analizaremos aquí, son ulteriores modalizaciones de esta antítesis básica entre plebeyos y patricios,

descontextualizada por Vico para hacerla coincidir con principios metafísicos vertebradores del devenir histórico, significativos a su vez dentro de la oposición fundamental mente/cuerpo. Con el surgimiento de la “persona civil soberana”¹⁵³, el curso del orden político se civiliza, vuelve a los cauces racionales pautados por la Providencia, y la legitimidad del dominio alcanza en la agrupación republicana la plenificación (histórica) de su concepto (metafísico):

“Y tal diseño de las repúblicas está basado sobre los dos principios eternos de este mundo de naciones, que son la mente y el cuerpo de los hombres que las componen. Por lo tanto, al constar los hombres de estas dos partes, de las cuales una es noble y, como tal, debería mandar, y la otra vil, que, como tal, debería servir; y por la corrompida naturaleza humana, que sin la ayuda de la filosofía (la cual no puede socorrer más que a poquísimos) no permite que la generalidad de los hombres actúe de tal manera que la mente de cada uno mande, en lugar de servir, al propio cuerpo, la divina Providencia ordenó las cosas humanas con este orden eterno: que en las repúblicas, quienes usan la mente manden y quienes usan el cuerpo obedezcan”¹⁵⁴.

Ambos principios operan siempre en tensión movilizando fuerzas antagónicas y a la vez complementarias. Mientras la mente se encarga de conservar y orientar la materia de lo social, el cuerpo aporta el impulso disruptivo, disolutorio, caótico, que desestructura obligando a una nueva estructuración:

“De esta manera las primeras ciudades fueron fundadas sobre la base de los órdenes de nobles y de las catervas de plebeyos, según sus dos propiedades eternas y contrarias, las cuales surgen de la misma naturaleza de las cosas humanas civiles que hemos explicado: por parte de los plebeyos, la de constantemente querer cambiar los Estados, de modo que constantemente los cambian; por parte de los nobles, la de siempre querer conservarlos”¹⁵⁵.

En términos de la metafísica aristotélica:

“La naturaleza del mundo civil, que es el mundo que ha sido hecho por los hombres, tiene la misma naturaleza y la misma forma que los hombres mismos, de ahí que cada uno de los dos principios que la componen sea de la misma naturaleza y tenga las mismas propiedades que tienen el cuerpo y el alma racional, de cuyas dos partes la primera es la materia y la segunda es la forma del hombre”¹⁵⁶.

Teniendo en cuenta la función arquitectónica y directiva que en la relación metafísica de estas dos categorías ostenta la forma:

“Cuando el cuerpo sirva y la mente mande, ellas [las naciones] estarán salvas, florecerán y serán felices”¹⁵⁷.

Cuerpo y mente funcionan entre sí encauzándose recíprocamente según el esquema insituido/instituyente, delimitándose según modalidades de expresión y armonización, pero también de desborde, y consecuente normalización. Si Apolo, “dios de la luz civil”, representa con su lira la armonía de la que es portavoz la nobleza de las repúblicas¹⁵⁸, el cuerpo encarna por contraste la oscuridad dionisiaca, desequilibrante, deviniendo portador de la amenaza omnipresente de la guerra difusa que se libra en los subsuelos de lo social¹⁵⁹.

La república llega a conformarse jerárquicamente según una dicotomía mente-cuerpo por la cual lo espiritual manda y lo corporal obedece, pero no se cumple aquí, sin embargo, una supremacía definitiva, sino una hegemonía siempre parcial. La historia no es en Vico una sustancia cuya combustión alcanza un punto de consumición final, sino un proceso que avanza oscilando a través de enfrentamientos y oposiciones entre dos principios cuya trans-historicidad asegura la imposibilidad del fin de la historia¹⁶⁰. Siempre que haya luminosos dictámenes de la mente latirán subterráneos los sabotajes de la corporalidad.

vi) CONSIDERACIONES FINALES

Finalizada la exposición cronológica del despliegue histórico del cuerpo en la lógica interna de la *Scienza Nuova*, abordamos a continuación las consideraciones finales, planteando dos problemas, vi.a) barbarie y vi.b) descenso metodológico, que nos ayudarán a precisar las últimas reflexiones de vi.c).

vi.a) Persistencias / Resistencias de la barbarie

“Esta cosa tan mía y, sin embargo, tan misteriosamente, y a veces, y finalmente siempre, nuestra más temible antagonista, es la más instantánea, la más constante y la más variable que pueda existir: pues toda constancia y toda variación le pertenecen”

(Paul Valéry, *Reflexiones simples sobre el cuerpo*)

Vico halla el denominador común de la civilización en el distanciamiento del cuerpo: la libertad es tanto más feroz cuanto más pegados están los bienes a los propios cuerpos¹⁶¹; las armas, cuanto más se ciñen al cuerpo más propias son de las bestias¹⁶². La mente bárbara, “immersa e seppellita nel corpo”, no logra conjurar la proximidad de lo corporal por no hallarse “espiritualizada por práctica alguna del cálculo y de la razón, ni hecha abstracta por acción de tantos vocablos abstractos en los que ahora abundan las lenguas”, llega a reducir su autoimagen anímica a tres partes corporales: cabeza, pecho y corazón¹⁶³.

La idea de “belleza civil” debió haber surgido por contraste, remarca Vico, cuando los primeros refugiados, “feas bestias por sus costumbres”¹⁶⁴ llegaron a las tierras de los gigantes píos. La “belleza civile” coincide con el embellecimiento civilizado del cuerpo, respecto del cual “los campesinos y los hombres de la tosca plebe nada o casi nada entienden”¹⁶⁵, simbolizados por el “feo Tersites” de la *Ilíada*¹⁶⁶. Conflicto óptico: la luminosidad de la “vita civile”¹⁶⁷ se define por contraposición a la impenetrable oscuridad de las naciones bárbaras¹⁶⁸, y la irradiación civilizatoria atribuida a la ley, que alumbra la razón natural de los hombres¹⁶⁹, está llamada a domesticar a los pueblos bárbaros¹⁷⁰, a tornarlos traslúcidos a la luz civil.

El proceso de civilización, de despliegue de la racionalidad, se puede entender como un pasaje operado por la mente humana de la heteronomía a la autonomía¹⁷¹: al principio

todo es heterónimo, el cuerpo es el reino de la exterioridad, y luego se va dando un pasaje de lo externo a lo interno, principalmente en virtud de procesos de interiorización de creencias. La marcha civilizatoria parece avanzar así en función del aumento del grado de independencia y autonomía de la mente respecto del cuerpo¹⁷², y cabría quizás esperar en algún momento la consecución de la supremacía absoluta, el momento final en el que los hombres se plenifican como seres estrictamente racionales, dejando atrás la pesada carga de la corporalidad.

Sin embargo, esta instancia no es en Vico más que un concepto límite regulativo, que ilustra a lo sumo la direccionalidad del proceso. El concepto de *civiltá* adquiere en la *Scienza Nuova* una marcada tonalidad diacrónica, una intelección en clave procesual, y no un tratamiento estático. Dentro de la tabla de equivalencias correlativa a la distinción mente/cuerpo, en la que incluimos ya los pares antagónicos patricios/plebeyos, luz/oscuridad, conservación/destrucción, orden/caos, podría insertarse también la dicotomía entre lo civilizado y lo bárbaro, siempre y cuando se entiendan dentro de un proceso que conoce su punto cero en la selva (instancia pre-social, estado de naturaleza), que comienza en sentido propio con los órdenes bárbaros que proceden del temor a Zeus y que llega a su punto de máximo despliegue en el momento paradigmáticamente civilizado, es decir racional, de la república popular.

El estado de la civilización como hecho actual, observable en ciertas sociedades europeas (“la Europa cristiana resplandece por doquier de tanta humanidad, de modo que hay abundancia de todos los bienes que pueden hacer la vida humana más dichosa, no sólo para el bienestar del cuerpo sino también para los placeres tanto de la mente como del espíritu”¹⁷³), nos reenvía al movimiento por el cual se ha salido de la oscura selva de los orígenes. En tal sentido, las virtudes civilizadas (piedad, conato, pudor, prudencia, justicia, temperancia¹⁷⁴) ofrecen un fuerte contraste con las formas de la vida de los gigantes de los tiempos primordiales, y Vico, lejos de quedarse en la constatación de este contraste, se esfuerza por historizarlo y dinamizarlo, yendo a indagar en torno al modo en que dichas virtudes han surgido y operado para que se llegara al estado actual de la Europa civil.

Es en este punto donde falla la comprensión de N. Bobbio¹⁷⁵, que busca asimilar a Vico al modelo dicotómico hobbesiano, especialmente en cuanto a la fuerte contraposición entre la barbarie del estado de naturaleza y la civilización que sobreviene con la creación del Estado. Más allá del problema de si la ruptura entre Estado y estado de naturaleza es tan fuerte en Hobbes como Bobbio dice, es cierto que Hobbes lleva todas las dicotomías hacia el mismo punto de ruptura, construyendo una línea de fractura simple y definida: o se está en la civilización (protección, prosperidad, seguridad, felicidad) o se está en la barbarie (guerra total, muerte, paranoia, dolor). La teorización de Vico no es tan fácilmente reducible a una comprensión dual: en primer lugar, porque el estado de naturaleza, en cuanto no lugar de la política, parece coincidir en Vico con la selva, por lo que el tránsito a la etapa civilizada debe conocer la mediación de la barbarie; también en cuanto que tampoco se da una correspondencia entre civilización y Estado político (la república aristocrática es una *civitas* bárbara); en tercer lugar, porque no estamos ante instancias mutuamente excluyentes. La arqueología viquiana transita detalladamente las diversas formas de este equilibrio entre selva, barbarie y civilización¹⁷⁶, incluso desde los momentos en que lo extremo de la bestialización no parecía dejar margen al surgimiento de la chispa civilizatoria de la razón.

Aun centrando la atención exclusivamente en el momento en que se afianzan los tres sentidos comunes que devuelven la proporción a la desmesura de los gigantes, las tres instituciones fundamentales de la sociedad conforman un patrón triádico de normalidad y civilización respecto del cual se disponen anormalidades y diversas otras formas de la selva y de la barbarie¹⁷⁷. En este sentido, la intención de Vico no es sólo definir límites móviles a la civilización, dando a entender que el alejamiento de la triple norma de *civiltá* implica un *rinferirsi* (y por lo tanto, dejando abierta siempre la posibilidad del retorno de la selva¹⁷⁸), sino recrear una grilla para encuadrar las formas modernas de la barbarie. Es aquí que la histórica de la civilización deviene topografía de la barbarie, y emergen figuras que ocupan, dentro de la trama contemporánea, la posición periférica del cuerpo: el niño, el joven, la mujer, el campesino, el extranjero¹⁷⁹.

Entonces, quien analiza la cuestión más atinadamente es E. Paci, que asimila la selva siempre latente con el inconsciente de Freud, donde es siempre posible “una explosión de la barbarie apenas disminuya el control sobre los instintos libidinales y sobre el mismo instinto de agresión y de muerte”¹⁸⁰.

La selva se presenta como un enemigo interior, que yace en las profundidades mismas de las sociedades civilizadas y que puede irrumpir abrupta y destructivamente en cualquier momento. La inminencia de la recurrencia bárbara traduce un sentimiento de fragilidad de lo social que trae consigo la necesidad de una custodia permanente. En términos de Vico, “de estas tres cosas nació la humanidad en todas las naciones, y por ello todas deben custodiarlas santísimamente para que el mundo no recupere su ferocidad y no vuelva a la selva de nuevo [*non s’inferisca e si rinselvi di nuovo*]”¹⁸¹. En este punto se corre el acento desde la filosofía de la historia a la filosofía política y, dentro de la necesidad de las leyes de los “*corsi e ricorsi*”, cobra una valencia autónoma la apelación a la acción humana como forma de evitar la recaída en la barbarie.

El cuerpo llega a ser entonces la condición de posibilidad de la política, lo otro sin lo cual se pierde la tensión constitutiva de una civilización vital, productiva, en movimiento. Sin el principio-cuerpo que aporte vigor y arraigo a los sentimientos colectivos de pertenencia, sin esa instancia que traiga pasionalmente al primer plano de la vida de cada uno el significado de los valores compartidos, de las creencias comunes marcadas sobre los cuerpos, sobreviene la supremacía de lo intelectual abstracto.

En este sentido, la “barbarie de la reflexión”, que resulta de la inteligencia como un reflejo sobre sí que da lugar no sólo a la razón sino también a la posibilidad de la mentira y del egoísmo, juega un papel importante para denotar la condición en que la tensión que anima la vida política se disuelve hacia el predominio del cálculo¹⁸². Lejos de ser un estado necesario, querido por la Providencia, esta peculiar barbarie que peca por exceso de civilización parece constituir una idea negativa que Vico proyecta como una distopía luego de extraerla tanto de la historia como de las teorías antiguas acerca de la decadencia y corrupción de la democracia, y habla por contraste de lo que para el filósofo napolitano debe ser el estado vital de una sociedad: cercano a una “teoría romana de la cultura” en la cual se da un “heroísmo” cotidiano, un conflicto siempre renovado por persistir en lo humano (contra el estereotipo de la cultura helénica, abstracta, fría, contemplativa)¹⁸³, una “paz activa” donde cada hombre es un sujeto autónomo en una lucha de afirmación constante que anima de energía al conjunto de lo social¹⁸⁴. De este modo, contra la barbarie de la reflexión, el

cuerpo parecería exceder así la simetría metafísica que lo condiciona como correlativo eterno del principio-mente, y emerger como sitio desde el que es posible regenerar el curso de la historia.

vi.b) Descender a las profundidades del cuerpo

“El cuerpo nos une directamente con las cosas. Él y nadie más que él puede llevarnos a las cosas mismas.”
(Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*)

Describir la historia del cuerpo en Vico es entonces escribir la historia de la barbarie, pero, y en este punto Vico se distancia metodológicamente del racionalismo, no desde la panorámica de la historia ideal eterna, sitio divino de visión ubicua, sino desde un lugar de enunciación subalterno al cual se accede, según el filósofo napolitano, a través de un descenso. En polémica con los pensadores iusnaturalistas que construyen estados de naturaleza profundamente anacrónicos¹⁸⁵, no comprendiendo la auténtica ruptura que existe entre los hombres salvajes de los orígenes y nuestras actuales naturalezas reedificadas por la civilización (al ignorar el poder de reconfiguración que las instituciones ejercen sobre cuerpos y almas), Vico sostiene:

“Para encontrar la manera en que surgió ese primer pensamiento humano en el mundo de los gentiles nos encontramos con ásperas dificultades que supusieron veinte años de investigación, y [debimos] *descender* desde estas naturalezas civilizadas [*ingentilite*] nuestras hacia aquéllas indudablemente feroces y crueles, las cuales nos es negado imaginar y a las que solamente con gran esfuerzo nos es permitido entender”¹⁸⁶.

Si en virtud del principio *verum ipsum factum* los hombres pueden conocer las instituciones sociales porque ellos las han hecho, Vico comprende el abismo que separa al autor del mundo civil y al científico que pretende conocerlo, y es por ello por lo que quien desee llegar a alguna certeza en el campo de la ciencia práctica deberá desandar por su cuenta los derroteros de la civilización, sumergiéndose en las profundidades del cuerpo:

“Ahora está naturalmente negado poder entrar en la vasta imaginativa de aquellos primeros hombres, cuyas mentes en absoluto eran abstractas ni sutiles ni espiritualizadas porque estaban enteramente inmersas en los sentidos, rendidas a las pasiones, enterradas en los cuerpos: de ahí que dijéramos más arriba que apenas se puede entender y no se puede imaginar cómo pensaban aquellos primeros hombres que fundaron la humanidad gentilicia”¹⁸⁷.

Narrar la historia de la barbarie implica lograr un descenso que reactive vivencias sedimentadas en antiguas capas superpuestas, actualizando estratos dejados atrás hace largo tiempo¹⁸⁸. Pero, como subraya A. Damiani, el descenso no es una mera empatía intuitiva, sólo una introspección¹⁸⁹, sino que depende de un ejercicio racional, y pretende articularse como una ciencia.

Para efectivizar el descenso, para aproximarse a lo interior de las mentes primitivas asentado en ciertas producciones objetivas, Vico se ocupa de decodificar minuciosamente las expresiones de un lenguaje esencialmente corpóreo, permeado de una robusta fantasía y coloreado por imágenes sensibles transpuestas desde la corporalidad¹⁹⁰. Para ello, el pensador napolitano no sólo apela a la retórica como caja de herramientas para acercarse a las operaciones altamente imaginativas de la mentalidad primitiva, sino que pone en práctica una auténtica hermenéutica simbólica que analiza mitos, jeroglíficos, medallas, emblemas, escudos, monedas y palabras, intentando evidenciar en estos artefactos las cristalizaciones ideológicas, el espíritu de sus autores¹⁹¹. También ensaya Vico un acceso al pasado oculto en las tierras de la barbarie acudiendo a otros saberes, como por ejemplo el de la alquimia, cuando utiliza la teoría de los *sali nitri*: punto particularmente interesante, porque para llegar científicamente a los devenires mutantes de los bárbaros primitivos se apoya en un saber soterrado por el proceso de consolidación de la ciencia moderna.

El problema del descenso halla su clave de bóveda en el reconocimiento, por parte de Vico, de que el mundo mítico-mágico de las mentes encerradas en los cuerpos está dotado de una legitimidad inmanente, de una autonomía simbólica irreductible, que lo hace inaccesible a la penetración de las categorías lógico-rationales de los modernos geómetras de lo político. La fecundidad mitopoiética del cuerpo, su extraordinario poder de objetivación mítica, obligan al exégeta que piensa desde el ahora de las instituciones filosóficas a un retroceso metodológico fundamental, sin el cual no resulta posible la fusión de horizontes con las mentes concretas, corporales, míticas de los fundadores del mundo civil¹⁹². El docto debe ser capaz de dejar de lado su vanidad, de recuperar su cuerpo como instrumento metodológico primero.

A partir de lo que remarcan Boschetto¹⁹³ y Mazzola¹⁹⁴ respecto de la trayectoria intelectual de Vico, el tema del descenso se plantea en su sentido más pleno en las ediciones tardías de la *Scienza Nuova*, dado que desaparece allí el intento de armonización entre *storia sacra* y *storia profana*, que había predominado en anteriores formulaciones de su gigantología: el autor se sumerge de lleno en un estudio desde adentro de las eras bárbaras de los gentiles, en el curso del cual se apoya en una hermenéutica inmanente de símbolos y huellas. De este modo, hallamos en Vico una lectura fisionómica que busca en los rastros de los testimonios verbales e iconográficos la presencia de mentalidades y estados de ánimo adheridos, para luego establecer a partir de allí una secuencia narrativa. Esta modalidad de lectura puede inscribirse dentro de lo que C. Ginzburg ha caracterizado como paradigma de inferencias indiciales. Como sentencia la idea que constituye la médula del paradigma indicial, “si la realidad es impenetrable, existen zonas privilegiadas –pruebas, indicios– que permiten descifrarla”¹⁹⁵. Vico echa luz en la impenetrabilidad de la selva de los orígenes a partir de una mirada que busca decodificar internamente los vestigios fragmentarios de la sintaxis corporal de los orígenes, bajo una concepción holística de fondo por la cual cada época es una totalidad expresiva que se manifiesta en la interconexión de cada una de sus articulaciones, de modo tal que los detalles de superficie hunden sus raíces en capas de sentido más profundas¹⁹⁶.

G. Patella resalta la afinidad del estudio de Vico con el pensamiento icónico, afinidad que comparte con el momento cultural barroco, hasta el punto de incorporar la codificación de los lenguajes no verbales e incluso el recurso a las imágenes, en especial al comienzo de

la *Scienza Nuova*, con la reproducción de la *tavola di Cebete*¹⁹⁷. Este rasgo coincide con los pliegues fundamentales del estilo de Vico, que llega a ser expresión del descenso en cuanto que, para hablar del cuerpo, se entretije de imágenes fantásticas, paisajes animistas, expresivos colores corpóreos, semblanzas míticas¹⁹⁸. El estilo de Vico pone en crisis la distinción entre forma y contenido, principalmente allí donde la sintaxis intrincada y el léxico desbordante de metáforas busca desentrañar el pensar poético de las mentes enterradas en los cuerpos.

vii.c) Heterología: escribir la historia del cuerpo

“Nunca estamos solos en nuestro propio cuerpo. Éste es una superficie y un espesor de inscripción que sólo toman forma y sentido por las conminaciones culturales que llegan a dibujarse en él.”

(David Le Breton, *Las pasiones ordinarias*)

Es posible la política en Vico porque hay cuerpo.

A primera vista, como condición negativa dentro de una filosofía de la historia, como amenaza constante de retorno, que requiere de un cuidado en el que se ve implicada una acción colectiva humana. Aquí hallan su lugar todas las consideraciones relativas a la aplicación de la *Ciencia Nueva*: en efecto, el germen disruptivo de la selva/barbarie, desactivado por las instituciones, no es anulado completamente, y la siempre latente recaída hace necesario aplicar la doctrina esbozada en la obra viquiana. Precisamente en la *Aplicación de la Ciencia Nueva* (1744), los tres principios básicos que coinciden con las creencias primarias de la civilización son enunciados por Vico en forma de subjuntivos exhortativos: “que se dé una Providencia divina; que se moderen las pasiones humanas; que nuestras almas sean inmortales”¹⁹⁹. La humanidad aparece así como imperativo a realizar, como ideal en el proceso de humanización, como orden en proceso de consolidación que debe superponerse a una irrupción caótica exterior que existe para amenazarla.

Si esto fuera solamente así, si según una metafísica antropológica típicamente cristiana Vico opusiera cuerpo bárbaro y mente civilizada como dos principios exteriores y eternamente opuestos, cuerpo y escritura se excluirían, y se tornaría una aporía el hecho de escribir la historia del cuerpo. El cuerpo permanecería bajo el estigma de inefabilidad que había lacrado sobre él la Edad Media. Más aun, se trataría de escribir la historia de una barbarie que parecería merecer atención sólo por lo que oculta, situándose desde lo otro del cuerpo para iluminarlo: escribir el caos desde el orden, leer la anormalidad desde la norma. Escribir acerca del cuerpo sería traicionarlo, a menos que se procediera no a través de nuestro lenguaje ni de nuestras condiciones de inteligibilidad, en cuyo caso, ¿desde qué lugar se escribiría? ¿a través de qué códigos? ¿desde dónde sobrevendría la legitimación de dichos códigos?

El punto es que, en Vico, y en esto radica su modernidad, el cuerpo es condición de posibilidad positiva de la política, en tanto superficie de inscripción. En efecto, las instituciones de la civilización afirman su poder moldeando los cuerpos, oponiéndose a la dinámica exageradora y deformante que la naturaleza librada a su arbitrio opera sobre los contornos de la corporalidad. El correlato de cada nueva creencia social es un modo de disciplinamiento y configuración del cuerpo, y es así que la filosofía política de la *Ciencia Nueva* discurre al modo de una arqueología de las raíces corporales de lo político²⁰⁰.

Desde este punto de vista, y desde la perspectiva general de la filosofía política moderna, la anomalía corporal es un obstáculo necesario cuya razón de ser no consiste en ser eliminado. La política no implica llenar un vacío ni expulsar lo otro para purgar una mancha, sino que debe hacer las cuentas con toda una tarea de subsunción, de inclusión. En este punto la tarea misma de escribir se configura como una mediación civilizadora, y someter la heterogeneidad de la selva y de la barbarie al orden racional del discurso resalta la función política de la escritura.

Todo el proyecto de la *Ciencia Nueva* se dispone como una máquina para hacer hablar al cuerpo, para dar inteligibilidad al espesor impenetrable de la selva. En consonancia con lo dicho, la filología no se corresponde en Vico con ordenar desde el comienzo un caos absoluto, con llenar un vacío lógico. El discurso de la barbarie ya está dotado de ordenaciones inmanentes. El filólogo debe diseñar la máquina que haga hablar al pasado, máquina de traducción que recree en los términos de hoy sentidos casi sepultados por el paso del tiempo. Lectura simbólica de los textos bárbaros, desplazando el sentido, destejendo los núcleos metafóricos.

Frente a quienes consideran que el tiempo de los orígenes es asimilable a un vacío de historia, una tierra de nadie sobre la cual todos gozan del legítimo derecho de ficcionar hipótesis para explicarla, Vico busca adentrarse en esa selva fabulosa y oscura sin proyectar en ella las categorías de la razón totalmente desplegada, disponiéndose al descubrimiento de una nueva tierra que tiene el poder de la palabra, sólo que bajo una forma que le niega audibilidad inmediata en el presente. Es así que la escritura de la historia del cuerpo toma la forma de un viaje, de acuerdo con los principios y antinomias de la tradición heterológica que describe M. de Certeau a propósito de Montaigne²⁰¹: familiar/extraño, ordinario/extraordinario, a-priori de la diferencia y retórica de la distancia. El texto heterológico ejerce una mediación entre el territorio conocido y el territorio extraño, y construye en este “entre” su lugar de enunciación.

El proceso de iluminación de la barbarie no es automático; por el contrario, requiere de una irradiación interna. Pero desde arriba, desde la panorámica ubicua del ojo divino, el foco de luz no penetra en la espesura, y sólo una direccionalidad ascendente puede decodificar lo impenetrable. Para ello es necesario que el intelectual se despegue de las caracterizaciones hechas a contraluz y se decida a bajar a su cuerpo. Vico no apela ya, como en otras obras tempranas, a una metafísica que “libere vuestro intelecto de la cárcel de los sentidos”²⁰², sino que apunta a leer el cuerpo en sus propios corpóreos términos.

NOTAS

1. Cf. BROWN, P., *The body and society. Men, women and sexual renunciation in Early Christianity*, New York, Columbia University Press, 1988; FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad*. 2. *El uso de los placeres*, trad. M. Soler, Madrid, Siglo XXI, 1993 (1984); ARIÉS, P. Y DUBY, G. (DIRS.), *Historia de la vida privada I. Imperio Romano y Antigüedad tardía*, volumen a cargo de Brown, P., Thébert, Y., y Veyne, P., trad. F. Pérez Gutiérrez, Madrid, Taurus, 1992 (1985).

2. LE GOFF, J., *Un autre moyen Age*, Paris, Gallimard, 1999; BRUNDAGE, J. A., *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval*, trad. M. Utrilla de Neira, México, F.C.E., 2000 (1987); ARIÉS, PH., “Saint Paul et la chair”, *Communications*, número spécial “Sexualités occidentales”, 35, 1982, 34-36; WALKER BYNUM, C., “El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media”, trad. I. Zamorano, en FEHER, M., NADDAF, R., TAZI, N. (EDS.), *Fragments para una historia del cuerpo humano*. Parte primera, Madrid, Taurus, 1990 (1989).

3. FOUCAULT, M., “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *Microfísica del poder*, trad. J. Varela y F.

Alvarez-Uría, Madrid, La Piqueta, 1992: p. 15.

4. Cf., para el análisis de estos procesos: AGAMBEN, G., *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, trad. A. Gimeno, Valencia, Pre-Textos, 1998 (1995), ARIÈS, P. y DUBY, G. (DIRS.), *Histoire de la vie privée. 3. De la Renaissance aux Lumières*, volumen a cargo de R. Chartier, Paris, Éditions du Seuil, 1999 (1985), BAJTIN, M., *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, trad. J. Forcat y C. Conroy, Buenos Aires, Alianza, 1994, DELEULE, D. y GUÉRY, F., *El cuerpo productivo. Teoría del cuerpo en el modo de producción capitalista*, trad. M. Galmarini, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1975 (1973), ELIAS, N., *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, trad. P. García Cotarelo, Buenos Aires, F.C.E., 1993 (1936), FOUCAULT, M., *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*, trad. H. Pons, Buenos Aires, F.C.E., 2000 (1999), FOUCAULT, M., *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, trad. A. Garzón del Camino, Madrid, Siglo XXI, 2000 (1975), LE BRETON, D., *Antropología del cuerpo y modernidad*, trad. P. Mahler, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995 (1990), LE BRETON, D., *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 1999 (1998), VIGARELLO, G., “El adiestramiento del cuerpo desde la edad de la caballería hasta la urbanidad cortesana”, trad. J. L. Checa, en FEHER, M., NADDAF, R., TAZI, N. (EDS.), *Fragments para una historia del cuerpo humano. Parte segunda*, Madrid, Taurus, 1990 (1989).

5. “Ninguna sociedad puede subsistir sin autoridad, sin fuerza, y, por tanto, sin leyes que moderen y controlen el ansia de placer y los impulsos desenfrenados” (B. SPINOZA, *Tratado teológico-político*, trad. A. Domínguez, Barcelona, Altaya, 1994: cap. V: pp. 157-158).

6. “Tan pronto como esta multitud se reúne así formando un cuerpo, no se puede ofender a uno de sus miembros sin atacar al cuerpo; ni menos aún ofender al cuerpo sin que sus miembros se resientan” (J.J. ROUSSEAU, *El contrato social*, trad. M. J. Villaverde, Barcelona, Altaya, 1993: libro I, cap. VII: p. 18).

7. *Política*, libro I, capítulo 2.

8. “Puesto que dos son los objetos, hay dos artes, que corresponden una al cuerpo y otra al alma; llamo política a la que se refiere al alma” (*Gorgias*, 464 b, trad. J. Calonge, Madrid, Gredos, 2000).

9. Si bien el dinero coincide con la sangre que irriga al cuerpo social (TH. HOBBS, *Leviatán*, trad. C. Mellizo, Barcelona, Altaya, 2 tomos, 1994: cap. 24, “De la nutrición y procreación de un Estado”, p. 205) y la malaria es una enfermedad del cuerpo político que consiste en la falta de dinero (*Ibid.*, cap. 29, p. 263), el cuerpo resulta más decisivo en este punto que las riquezas: “Por muchas riquezas que acumule el gobernante, no podrá conservarlas ni ejercer su autoridad sin el apoyo de los cuerpos de sus súbditos” (TH. HOBBS, DE CIVE, trad. C. Mellizo, Madrid, Alianza, 2000: cap. 10, § 2: p. 175).

10. DVD 950-953 (citamos las obras de Vico según siglas que se aclaran en la bibliografía, al final de las notas).

11. ALIGHIERI, D., *La Divina Commedia. Inferno*, commento e analisi critica di G. Giacalone, Roma, Angelo Signorelli, 1988 (1968), canto XXXI, vv. 12-20.

12. “Sappi che non son torri, ma giganti”, v. 31.

13. vv. 44-45.

14. vv. 58-81.

15. Nadie entiende a Nemrod, ni él puede entender el lenguaje de los otros: “ché com’è a lui ciascun linguaggio / come’l suo ad altrui, ch’a nullo é noto” (vv. 80-81).

16. vv. 82-111.

17. v. 96: “le braccia ch’el menó, già mai non move”.

18. vv. 112-145.

19. Vico retoma y racionaliza el motivo de las voces monstruosas de los gigantes en SN, 461-462.

20. SN, 172.

21. SN, 171.

22. SN, 369.

23. SN, 172.

24. Dentro de las disputas acerca de la cronología general de la historia universal, P. Rossi señala que, contra las propuestas de J. Spencer y de J. Marsham, Vico acentúa, en su obra madura, la excepcionalidad e inconmensurabilidad de la historia hebrea respecto de las historias gentiles. En este sentido, *storia sacra* y *storia profana* quedan bien distinguidas entre sí, la primera determinada exclusivamente en torno a los sucesos y desventuras del pueblo elegido (*I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milano, Feltrinelli, 1979, p. 152). La *storia sacra* funciona como el criterio y lugar de resolución de los problemas de la historia profana (*ibid.*, 207), no menos que como el canon y límite de normalidad al que deben adecuarse los desviados cursos de los acontecimientos gentiles.

25. SN, 13.
26. En otras palabras, que, en contraste con las formas de la creación humana, Dios crea y conoce las cosas en una misma operación. Cf. SN, 376: "Iddio, nel suo purissimo intendimento, conosce e, conoscendole, cria le cose".
27. SN, 310. En este sentido dice Vico que Dios crea a "Adamo intiero", en su plenitud. Si conoce la fractura del pecado original es bajo su entera responsabilidad.
28. SN, 371.
29. SN, 13.
30. SN, 51: "el primer pueblo del mundo fue el de los hebreos, del que fue príncipe Adán, quien fue creado por el verdadero Dios con la creación del mundo".
31. SN, 313: "Pues los gentiles sólo recibieron de la Providencia las ayudas ordinarias; los hebreos también recibieron de Ella auxilios extraordinarios del verdadero Dios, por lo que el mundo entero de las naciones quedaba dividido en hebreos y gentiles".
32. KRISTEVA, J., "Semiótica de la abominación bíblica", en *Poderes de la perversión. Ensayo sobre Louis-Ferdinand Céline*, trad. N. Rosa y V. Ackerman, Buenos Aires, Siglo XXI, 1998 (1980), p. 125.
33. *Levítico* 10:10.
34. *Levítico* 11:2: "Éstos son los animales que comeréis de todos los animales que están sobre la tierra". La interdicción fundamental tiene que ver con los animales carnívoros, dado que lo puro coincide con la ausencia de sangre. Se trata entonces de comer herbívoros rumiantes (cf. todo el capítulo 11 del *Levítico*): "Porque el alma de toda carne, su vida, está en su sangre: por tanto he dicho a los hijos de Israel: No comeréis la sangre de ninguna carne, porque la vida de toda carne es su sangre: cualquiera que la comiere será cortado" (*Levítico* 17:14).
35. *Levítico* 11: 47.
36. *Levítico* 12.
37. *Levítico* 13 y 14.
38. *Levítico* 15.
39. *Levítico* 21:18-20.
40. *Levítico* 23:3: "Seis días se trabajará y el séptimo día sábado de reposo será".
41. *Levítico* 23:3.
42. *Levítico* 18; 19:20; 20.
43. *Números*, 19:11: "el que tocare muerto de cualquiera persona humana, siete días será inmundo". KRISTEVA, J., *Poderes de la perversión... op. cit.*, p. 144: "si bien es desecho, materia de transición, mezcla, el cadáver es sobre todo el reverso de lo espiritual, de lo simbólico, de la ley divina [...] El cadáver humano es fuente de impureza y no debe ser tocado. Enterrar es una manera de purificar".
44. *Deuteronomio* 23:12-13: "tendrás un lugar fuera del real y saldrás allá afuera; tendrás también una estaca entre tus armas; y será que, cuando estuvieres allí fuera, cavarás con ella, y luego, al volverte cubrirás tu excremento".
45. KRISTEVA, J., *op. cit.*, p. 136.
46. "Habéis pues, de serme santos, porque yo, Jehová, soy santo, y os he apartado de los pueblos, para que seáis míos", *Levítico* 20:26.
47. SN, 371.
48. SN, 313.
49. SN, 167.
50. SN, 95.
51. SN, 301.
52. SN, 350.
53. SN, 54: "gli ebrei furono il primo popolo del nostro mondo ed hanno serbato con verità le loro memorie nella storia sagra fin dal principio del mondo".
54. SN, 371.
55. SN, 338.
56. SN, 374.
57. SN, 61.
58. SN, 13, 61, 170. Como establece R. MAZZOLA ("I giganti in Vico", *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, anni XXIV-XXV, 1994-1995, pp. 49-78, p. 63), la maldad de los gigantes viquianos no es estrictamente moral (como sucedía respecto de los gigantes soberbios condenados al pozo del canto XXXI de la *Divina Comedia*) sino cultural: son bárbaros, y allí reside el origen de las mutaciones, su ausencia de costumbres, de eticidad.

59. Vico los coloca en ese orden cronológico: “le razze prima di Cam, poi di Gafet e finalmente di Sem”, SN, 13. Cf. SN, 369.
60. SN, 13, 369.
61. Vico lo llama “errore o sia divagamento ferino” SN, 13; “error ferino” SN, 62; “error bestiale” SN, 301; “ferino error divagando per la gran selva della terra” SN, 369.
62. SN, 62.
63. SN, 13, 301, 369.
64. SN, 62.
65. SN, 489.
66. SN, 1097.
67. SN, 170.
68. SN, 13.
69. SN, 62, 170, 369.
70. SN, 369.
71. Esto lo destaca G. COSTA en “‘Sali nitri’ de Vico y los orígenes de la civilización pagana: la dimensión alquímica de la ‘Ciencia Nueva’”, *Cuadernos sobre Vico*, n° 2, 1992, pp. 11-19, p. 13.
72. SN, 688.
73. SN, 369.
74. SN, 688.
75. DAMIANI, A., “La idea de *animus* en las primeras obras de Giambattista Vico”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXVI, n° 1, otoño 2000, pp. 85-109, p. 91.
76. LM 28, 48. En efecto, cuando la mente humana se halla inmersa en el cuerpo se asemeja al ojo corporal, que “vede tutti gli obbietti fuori di sé ed ha dello specchio bisogno per vedere se stesso” (SN, 331).
77. “Los cuerpos próximos a otros siempre cambian de lugar, siempre fluyen de un lugar a otro; la vida de las cosas es como un río, que parece el mismo y arrastra siempre distinta agua. Por eso, en la naturaleza nada conserva el mismo sitio o proximidad de los cuerpos, ni aun por un momento”, LM 68.
78. LM 73. Podría decirse, a partir de los párrafos 700 y 703 de SN., que en los tiempos de dominio de la corporalidad no se produce en el ser humano una auténtica unidad de la apercepción, al no establecerse un principio espiritual organizador del material sensible: “ogni nuova sensazione cancella affatto l’antica” (703). En otros términos, según SN, 707, la desmesurada potencia otorgada por la Providencia a los sentidos de los hombres primitivos, necesitados de proveer a su autosubsistencia en condiciones muy difíciles, ocluye el desarrollo autónomo de las fuerzas anímicas.
79. MH 466.
80. SN, 166.
81. SN, 178, que se deriva del axioma XXXI: “donde los pueblos se rigen por las armas, de modo que no tengan en ellos sitio las leyes humanas, el único medio de someterlos es la religión” (SN, 177).
82. SN, 377. Cf. 193, 377.
83. “El cielo se estremeció con fulgores y truenos espantosos, como debió de ocurrir al producirse por primera vez en el aire un hecho tan violento”, SN, 377.
84. SN, 377.
85. SN, 378.
86. SN, 391.
87. SN, 377.
88. SN, 379: “los primeros hombres, que hablaban por signos, por su naturaleza creyeron que los rayos y los truenos eran signos de Júpiter”. En SN, 62 se complementa el sistema de la adivinación con la ciencia del vuelo de las águilas, “a las que creían aves de Júpiter porque volaban en lo alto del cielo”, SN, 525.
89. SN, 191. Cf. SN, 517. La crueldad es necesaria, como afirma Vico en SN, 191, para reducir a la humanidad a los “figliuoli de’ polifemi”.
90. SN, 339.
91. SN, 387.
92. SN, 379.
93. SN, 491.
94. *Ibidem*.
95. SN, 504.
96. SN, 340.

97. *Ibidem*. Recién aquí comienza a mostrarse la facultad del hombre de oponerse a la dinámica disolutoria, centrífuga y atomizante de lo corporal librado a sí mismo. El hombre alcanza los primeros niveles de la condición humana cuando puede sustraerse a la tiranía de los sentidos y a la fuerza arrebatadora del deseo, cuando puede erigirse en principio voluntario y consciente de sus propias acciones. En rigor, es también recién aquí que puede hablarse de acción. Como dice Vico (SN, 388), recién en este punto los hombres “comenzaron a practicar la libertad del arbitrio humano de controlar los impulsos del cuerpo, para aquietarlos de hecho o darles una dirección más apropiada”.

98. SN, 398, 473.

99. SN, 447.

100. SN, 176.

101. SN, 301. Cf. 380, 193.

102. SN, 504 (trad. modificada).

103. SN, 336. En el mismo párrafo dice Vico que “tali concubiti [incestuosos] appo tutte le nazioni sono naturalmente abborriti, né da talune furono praticati che nell’ultima loro corruzione”. Cf. SN, 17.

104. SN, 985.

105. SN, 505: “carnali congiugnimenti pudichi fatti col timore di qualche divinità”.

106. SN, 506.

107. SN, 509. Vico relaciona este hecho con las palabras que los latinos usaron para nombrar las “nupcias”, agrupadas en torno al verbo “*nubere*”, que significa “cubrir”.

108. SN, 510: el cuerpo femenino funciona así como territorio en el que se lleva a cabo una ocupación y una toma de posesión, las mujeres son *manu captae*, “al igual que las primeras tierras ocupadas por los gigantes al llenarlas con los cuerpos”.

109. SN, 511.

110. SN, 513.

111. SN, 514.

112. SN, 523.

113. SN, 670.

114. SN, 520. En SN, 670, a la “*educazione ferina de’ giganti*” Vico opone “*tutta la delicatezza delle nostre nature*”, evidenciada en “*le delizie ch’or facciamo de’ nostri figliuoli fanciulli*”.

115. SN, 692.

116. SN, 524 (trad. modificada).

117. SN, 371. Para la importancia del agua en las ceremonias matrimoniales romanas cf. SN, 526.

118. SN, 337.

119. SN, 529.

120. SN, 537. Cf. SN, 12.

121. G. Patella pone de relieve la centralidad del cuerpo como factor decisivo para el inicio de la marcha civilizatoria: “sobre la base del común motivo corpóreo, que hace de la religión la *limpieza* [pulizia] del cuerpo, del matrimonio la *educación* del cuerpo y de la sepultura el *culto* del cuerpo, éstos que son los ‘tres primeros principios’ que rigen la historia de los pueblos, lo que de más esencial hay en el fundamento de la *humanitas* en cuanto tal, no pueden más que connotar al cuerpo como ‘principio’, en la doble acepción viquiana de origen y fundamento, de toda humanidad, e indicar ese sentido común del cuerpo, por así llamarlo, que es ley universal en la base del mismo derecho de gentes” (G. PATELLA, *Senso, corpo, poesia. Giambattista Vico e l’origine dell’estetica moderna*, Milano, Guerini, 1995, pp. 83-84).

122. SN, 1725 10, citada en MODICA, G., *La filosofia del ‘senso comune’ in Giambattista Vico*, Caltanissetta-Roma, Salvatore Sciascia, 1983, p. 126.

123. A. Damiani (*Giambattista Vico. La ciencia anticartesiana*, Buenos Aires, Almagesto, 2000, pp. 121-122) sostiene que el pasaje del sentido particular de cada cuerpo animal hacia un sentido común a todos los que entablan el lazo social es deudor del establecimiento de certezas que unifican a los que creen en ellas, siendo la condición de posibilidad de la *koïnontá*. Jacobelli afirma que la convergencia entre individuos aislados se da por un punto común de referencia anclado en lo supranatural, en lo no-corpóreo, que constituye la base para la comunicación entre los hombres (“The role of the intellectual in Giambattista Vico”, en TAGLIACCOZZO G. y VERENE, D. P. (EDS), *Giambattista Vico’s science of humanity*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1976, pp. 409-421, p. 413). Según, Modica (*La filosofía del ‘senso comune’...*, cit., p. 120): el arbitrio puede edificar una civilización sólo si sale de la paralizante incertidumbre e indeterminación propias del ‘*erramento ferino*’, para seguir una orientación que, disciplinándolo y canalizándolo, dé curso a su proceso de humanización y civilización.

124. SN, 341 (trad. mod.). Observa Pompa que “en el período más primitivo, donde la comprensión sólo puede entender lo particular, el individuo únicamente puede entenderse a sí mismo como el individuo particular que es, y de sus intereses se comprenden solamente los que le pertenecen como individuo particular [...]. La creciente diversificación institucional está acompañada por una creciente conciencia social diversificada y un creciente sentido de identidad de intereses diversificados” (L. POMPA, “La función del legislador en Giambattista Vico”, *Cuadernos sobre Vico*, nº 5-6, 1995-1996, pp. 139-153, p. 143).

125. Cf. SN, 531: “Así pues, los gigantes demostraban su señorío respecto a sus tierras con los sepulcros de sus difuntos; de donde viene la costumbre romana de enterrar a los muertos en un lugar apropiado, para darle un carácter religioso”.

126. SN, 389.

127. SN, 1028.

128. SN, 1032, 1030.

129. SN, 14. Cf. SN, 3: “la gran selva antica della terra, a cui Ercole [...] diede il fuoco e la ridusse a coltura”.

130. SN, 540.

131. SN, 541.

132. SN, 543.

133. SN, 549.

134. Cf. SN, 679. Como subraya Paci, el sometimiento de la selva es el correlato espacial del comienzo de la historia, y se concreta un tránsito desde la selva como tiempo caótico y oscuro, en el cual pasado, presente y futuro se confunden en una bestial indistinción, a los inicios mitológicos de la historia, el momento de la barbarie: “el inicio de la historia es posible sólo si la selva es destruida con el fuego, y la selva es el caos de la naturaleza, del tiempo indefinido” (*Ingens sylvæ. Saggio sulla filosofia di G. B. Vico*, Milano, Mondadori, 1949, p. 192).

135. SN, 539.

136. SN, 982.

137. SN, 550. “Y así, con la sangre de los violentos consagraron el altar. De ahí vino la santidad de los muros” SDU 124.

138. SN, 17.

139. SN, 1099 (trad. modificada).

140. Vico ejemplifica este vínculo en el símbolo del “nudo hercúleo”, “por el que los clientes se dijeron *nexi* (anudados) a las tierras que debían cultivar para los ínclitos” (SN, 558).

141. SN, 18. La ciudad surge para proveer a necesidades de seguridad: “l’origine di celebrarsi le città, che fu per viver sicuri gli uomini dagl’ingiusti violenti” (SN, 18). En SN, 561, Vico se apoya en Tito Livio para argumentar que los asilos fueron los orígenes de las ciudades, en las cuales los hombres “vi vivono sicuri da violenza”, protegidas por un Júpiter que recibe la determinación de “hospitalario”: “pues los mencionados asilos fueron los primeros ‘hospicios’ del mundo, y los en ellos ‘recibidos’ fueron los primeros ‘huéspedes’ o ‘extranjeros’ de las primeras ciudades”.

142. En el parágrafo 573 del *Diritto Universale* (citado en MAZZOLA, R., “I giganti in Vico”, cit., p. 75), Vico precisa que los gigantes píos pueden matar a los violentos porque habían afianzado su cuerpo mediante la castidad y el trabajo continuo en los campos y mediante los choques con bestias feroces para defender lo propio.

143. SN, 553.

144. SN, 18.

145. Axioma XCV, SN, 292: “Los hombres primero aman salir de la sumisión y desean igualdad”. Reformulado en SN, 583: “el hombre sometido intenta naturalmente liberarse de la servidumbre”.

146. SN, 20, cf. 583.

147. SN, 584.

148. *Ibidem*. Un ícono que Vico asocia en SN, 25 a esta unión aristocrática son los *fasci*.

149. SN, 587 (cursiva mía).

150. SN, 630.

151. SN, 588.

152. SN, 25.

153. SN, 630.

154. SN, 18.

155. SN, 609.

156. PSN, 1407.

- 157.** *Ibidem.*
- 158.** PSN, 1411.
- 159.** Remarca N. Bobbio que la tiranía excede el sistema conceptual de las formas de gobierno, coincidiendo con el estadio disolutorio de la política en violencia, que aparece en el pasaje a la república y en el tránsito a la monarquía, y que representa al cuerpo que asoma y deja ver su potencial destructivo, pero también progresivo (*La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, trad. J. F. Santillán, México, F.C.E., 1985, p. 185).
- 160.** N. Bobbio destaca que para Vico el conflicto no debe considerarse como un factor destructivo, sino, al contrario, debe interpretarse como momento necesario para el avance social (*La teoría de las formas de gobierno*, cit., p. 120). Dentro de esta “concepción antagonista de la historia”, el conflicto actúa como palanca de la historia, poniendo en movimiento todos los tránsitos hacia nuevas formas (*ibid.*, p. 186). Sobre este punto hace hincapié también Hart (“La teoría vichiana sulla successione delle forme di Stato e le sue implicazioni politiche”, *Bollettino del centro di studi vichiani*, anni XVII-XVIII, 1987-1988, pp. 153-162: p. 153): la lucha asume dentro de la noción de historia de Vico un significado positivo, como principio dinámico que promueve todo desarrollo social e histórico.
- 161.** SN, 290.
- 162.** SN, 562.
- 163.** SN, 699.
- 164.** SN, 566.
- 165.** SN, 565.
- 166.** SN, 426.
- 167.** SN, 260.
- 168.** SN, 303.
- 169.** SN, 324.
- 170.** SN, 269.
- 171.** MODICA, G., *op. cit.*, p. 107.
- 172.** DAMIANI, A., *La ciencia anticartesiana...*, cit., p. 119. Toda modificación de la mente es un modo de ser de la mente en relación con el cuerpo. Cf. SN, 218.
- 173.** SN, 1094.
- 174.** MODICA, G., *op. cit.*, p. 131.
- 175.** *La teoría de las formas de gobierno...*, cit., p. 189.
- 176.** Si bien en Vico, a diferencia de Hobbes, se dan tres instancias básicas dentro del despliegue de la racionalidad política, este módulo triforme no se resuelve, como quieren las lecturas hegelianizantes de Vico, en forma de síntesis, sino que incluso en la civilización más racionalmente desplegada subyace una potencial conflictividad nunca del todo sintetizada.
- 177.** “El proceso que va desde el hombre primitivo al hombre altamente civilizado, a pesar de seguir una norma uniforme, implica diversas ‘naciones’ con distintos ritmos de desarrollo. En otras palabras, las ‘naciones’ que se caracterizan aún por una estructura arcaica coexisten con ‘naciones’ que han llegado ya a su madurez, o incluso a la etapa final de descomposición y disolución. Vico sostiene por tanto la coexistencia de gente civilizada y bárbaros no sólo en el mundo antiguo sino también en nuestra realidad contemporánea internacional” (COSTA, G., “El pensamiento político de Vico”, en TAGLIACCOZZO, G., MOONEY, M., VERENE, D. P. comps., *Vico y el pensamiento contemporáneo*, México, F.C.E., 1987 [1979], p. 212).
- 178.** “Éstos deben ser los confines de la razón humana. Y quien quiera ir fuera de ellos, que cuide de no salirse fuera de toda la humanidad” (SN, 360).
- 179.** Estas figuras funcionan como operadores textuales analógicos para la descripción de los tiempos de la primera barbarie: como en los niños, la memoria y la fantasía de los bárbaros gentiles son poderosísimas (SN, 211); las costumbres de los caracteres homéricos son propias de mujeres “por la fuerza de su fantasía”, de jóvenes “por la exaltada efervescencia de sus cóleras” (SN, 829); los héroes de reciente origen gigantesco son rudos, vigorosamente imaginativos y de violentas pasiones, “tal como podemos observar actualmente en los testarudos campesinos” (SN, 708); las antiguas costumbres de la barbarie pueden aún contemplarse en tártaros y moscovitas (SN, 528), abisinios (SN, 658), en los pueblos de Polonia, Lituania, Suecia, Dinamarca, Noruega (SN, 1079), y, en general, “en los reinos del más frío septentrión, que conservan aún mucho de la barbarie” (SN, 1064).
- 180.** PACI, E., “Barbarie e civiltà in G. B. Vico”, en *Atti del convegno internazionale “Campanella e Vico”*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1969, pp. 357-362, p. 357.
- 181.** SN, 333.

182. “Cuando esta tensión desaparece, cuando la historia parece reposar definitivamente en el seno de la monarquía racional, el cuerpo social y político deviene flácido, las nociones de individuo y de interés individual se desarrollan en detrimento del ‘sentido común’, del sentido de interés colectivo de la nación, que los hombres de las primeras edades poseían en el máximo grado. El instinto de supervivencia se torna individual, y se transforma en una preocupación exclusivamente interesada por sí mismo que termina amenazando la preservación de la especie” (PONS, A., “Vico and the ‘Barbarism of reflection’”, *New Vico Studies*, vol. 16, 1998, pp. 1-24, p. 13).

183. MOONEY, M., “La primacía del lenguaje en Vico”, en TAGLIACCOZZO, G., MOONEY, M., VERENE, D. P. (comps.), *Vico y el pensamiento contemporáneo*, .cit., pp. 200-201.

184. PACI, E., “Barbarie e civiltà in G. B. Vico”, cit., p. 358. La barbarie de la reflexión constituye también un desvío de lo humano, teniendo en cuenta que “El yo que Vico pone en el centro del universo no es el yo kantiano, sino el yo que hace la historia, y al hacer la historia no puede ser puro logos, pura sustancia pensante cartesiana, sino que es, al mismo tiempo, sentido y naturaleza, fantasía y razón” (Id., *Ingens sylva*, cit., p. 240).

185. La vanidad es el pecado por el cual estos “doctos” creen, y quieren, que lo que saben sea tan antiguo como el mundo (SN, 127).

186. SN, 338: traducción y subrayado nuestros.

187. SN, 378.

188. La condición de posibilidad del descenso consiste en que la edad civilizada presupone a las anteriores, y en que las modificaciones de la mente humana son acumulativas: “El científico puede ‘descender’ desde su naturaleza humana civilizada a aquellas naturalezas fieras y crueles porque su naturaleza racional es el resultado de las limitaciones que han sufrido las capacidades de aquellas naturalezas fieras y crueles” (DAMIANI, A., *op. cit.*, p. 122).

189. DAMIANI, A., *op. cit.*, p. 125; 1998: p. 103.

190. SN, 6, 185, 237, 376, 402, 495.

191. En SN, 32 se describen las lenguas de la barbarie a semejanza de las lenguas egipcias, haciendo hincapié en sus rasgos jeroglíficos y simbólicos.

192. Si para el hombre primitivo “son los cuerpos –el propio cuerpo y los otros cuerpos– los que constituyen la realidad, lo que tiene sentido y significado”, el estudioso que quiere acceder a estos actos primordiales (corporales) de donación de sentido debe retrotraerse hacia el pasado para superar el proceso de “abstracción y desacralización” por el cual el lenguaje mítico y poético de los orígenes se secularizó, perdió su carga mágica, animista, para acceder a los dominios del concepto (CANTELLI, G., *Mente corpo linguaggio. Saggio sull’interpretazione vichiana del mito*, Firenze, Sansoni, 1986, 27. Cf. especialmente el capítulo III, “Astrazione e desacralizzazione”, pp. 135-174).

193. BOSCHETTO, L., “Vico e i ‘figliuoli di Dio’”, cit., pp. 94, 95.

194. MAZZOLA, R., “I giganti in Vico”, cit., p. 68.

195. GINZBURG, C., “Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales”, en *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, trad. C. Catroppi, Barcelona, Gedisa, 1999 (1986), pp. 138-175, p. 162.

196. Para el caso de los tiempos de los orígenes gentiles, la unión entre lo profundo interior espiritual y la superficie de símbolos que han llegado a nosotros en forma de expresiones culturales, lingüísticas, etc. está garantizada por el hecho de que en los bárbaros, al no existir la reflexión, no se produce una contradicción entre lenguaje y realidad, y los significados de sus palabras y símbolos se enlaza sin mediaciones con el interior de sus almas: “los bárbaros carecen de reflexión, que, mal usada, es madre de la mentira, mientras que los primeros poetas latinos heroicos cantaron historias verídicas” (SN, 817).

197. PATELLA, G., *Senso, corpo...*, cit., p. 139.

198. M. Fubini pone en evidencia, a este respecto, el estilo poetizante de la descripción viquiana de los saberes poéticos, subrayando “la participación del escritor en la historia de los gigantes”, a través de “períodos cuyos límites no están pautados por razones lógicas sino por las necesarias normas del ritmo, y que tienen una armónica unidad, y por ello se consideran como verdaderas estrofas” (*Stile e umanità di G. B. Vico*, citado en PACI, E., *Ingens sylva*, cit., p. 172).

199. PSN, 1406.

200. “Este excavar hasta las raíces implica ya una radicalización de los temas examinados, dentro de una articulación tan impetuosa en su indagar que pone al descubierto los más recónditos secretos anatómicos de las instituciones” (PIOVANI, P., *Introducción al pensamiento de Vico*, 1987, p. 77). También E. Nuzzo enfatiza este ensanchamiento y radicalización del campo conceptual de la filosofía política, destacando que, contra la óptica realista y machiavelliana de algunos teóricos políticos modernos, el napolitano analiza “las condiciones de posibilidad de lo político” como costumbres constituyentes en cuyo origen y legitimidad debe el estudioso detenerse (“Vico e l’ ‘Aristotele pratico’: la meditazione sulle forme ‘civili’ nelle ‘pratiche’ della Scienza nuova prima”, *Bollettino del*

Centro di Studi Vichiani, anni XIV-XV, 1984-1985, pp. 63-129, pp. 111-112).

201. M. DE CERTEAU, "Montaigne's 'Of cannibals': the savage 'I'", en *Heterologies. Discourse on the Other*, trad. B. Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993, pp. 68-79.

202. MH, p. 465.

BIBLIOGRAFÍA

DVD VICO, G. B., *Discoverta del vero Dante ovvero Nuovi principi di critica dantesca*, en *Opere*, a cura di F. Nicolini, Riccardo Ricciardi, Milano, 1953, pp. 950-954.

LM VICO, G.B., *Sabiduría primitiva de los italianos*, trad. J. Cúccaro, Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires, 1939. [Existe traducción a cargo de F.J. Navarro Gómez en *Cuadernos sobre Vico*, 11-12, 1999-2000, pp. 401-436] y en VICO, G., *Obras. Oraciones Inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos*, Barcelona, Anthropos, 2002. (N.E.)]

MH VICO, G.B., *Sobre la mente heroica* (1732), trad. F. J. Navarro Gómez, *Cuadernos sobre Vico*, 7/8, 1997, pp. 461-470.

PSN VICO, G.B., *Aplicación de la Ciencia Nueva*, en VICO, *Antología*, trad. R. Busom, Barcelona, Península, 1987. [Hay traducción de J.M. Sevilla ("Práctica de la Ciencia Nueva") en *Cuadernos sobre Vico*, 5/6, 1995-1996, pp. 451-455. (N.E.)]

SDU VICO, G.B., *Sinopsis de Derecho Universal* (1720), en *Antología*, citada. [Hay traducción y notas de J.M. Sevilla en *Cuadernos sobre Vico*, 9-10, 1998, pp. 439-459. (N.E.)]

SN VICO, G.B., *Principios de Ciencia Nueva en torno a la naturaleza común de las naciones, en esta tercera edición corregida, aclarada y notablemente ampliada por el mismo autor* (1744), trad. J. M. Bermudo, Orbis, 1985, 2 vols. [versión electrónica de la edición italiana de P. Rossi bajada de www.liberliber.it].

SN 1725 VICO, G., *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, trad. J. Carner, F.C.E., México, 1978² (1941).

Bibliografía secundaria

AGAMBEN, G., *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, trad. A. Gimeno, Valencia, Pre-Textos, 1998 (1995).

ALIGHIERI, D., *La Divina Commedia. Inferno*, commento e analisi critica di G. Giacalone, Roma, Angelo Signorelli, 1988 (1968).

ARIÈS, P. y DUBY, G. (DIRS.), *Histoire de la vie privée. 3. De la Renaissance aux Lumières*, volumen a cargo de R. Chartier, Paris, Éditions du Seuil, 1999 (1985).

ARIÈS, P. y DUBY, G. (DIRS.), *Historia de la vida privada I. Imperio Romano y Antigüedad tardía*, volumen a cargo de Brown, P., Thébert, Y., y Veyne, P., trad. F. Pérez Gutiérrez, Madrid, Taurus, 1992 (1985).

ARIÈS, PH., "Saint Paul et la chair", *Communications*, número spécial "Sexualités occidentales", 35, 1982, pp. 34-36.

BAJTIN, M., *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, trad. J. Forcat y C. Conroy, Buenos Aires, Alianza, 1994.

BOBBIO, N., *Estudios de historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci*, Madrid, Debate, 1985.

BOBBIO, N., *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, trad. J. F. Santillán, México, F.C.E., 1985.

BODIN, J., *Los seis libros de la República*, trad. P. Bravo, Madrid, Tecnos, 1992.

BOSCHETTO, L., "Vico e i 'figliuoli di Dio'. Ricerche sui giganti nel Diritto Universale e nella Scienza nuova prima", *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, anni XXIV-XXV, 1994-1995, pp. 79-95.

BROWN, P., *The body and society: Men, women and sexual renunciation in Early Christianity*, New York, Columbia University Press, 1988.

BRUNDAGE, J. A., *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval*, trad. M. Utrilla de Neira, México, F.C.E., 2000 (1987).

CANTELLI, G., "Gestualità e mito: i due caratteri distintivi della lingua originaria secondo Vico", *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, anno XX, 1990, pp. 77-116.

CANTELLI, G., *Mente corpo linguaggio. Saggio sull'interpretazione vichiana del mito*, Firenze, Sansoni, 1986.

COSTA, G., "'Sali niri' de Vico y los orígenes de la civilización pagana: la dimensión alquímica de la Ciencia Nueva", trad. M. Iglesias, *Cuadernos sobre Vico*, n° 2, 1992, pp. 11-19.

COSTA, G., "El pensamiento político de Vico", en TAGLIACCOZZO, G., MOONEY, M., VERENE, D. P. (COMPS.), *Vico y*

- el pensamiento contemporáneo*, trad. M. A. Díez-Canedo y S. Mastrangelo, México, F.C.E., 1987 (1979).
- DAMIANI, A., "La idea de *animus* en las primeras obras de Giambattista Vico", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXVI, n° 1, otoño 2000, pp. 85-109.
- DAMIANI, A., *Giambattista Vico. La ciencia anticartesiana*, Buenos Aires, Almagesto, 2000.
- DE CERTEAU, M., "Montaigne's 'Of cannibals': the savage 'I'", en *Heterologies. Discourse on the Other*, trad. B. Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.
- DELEULE, D. Y GUÉRY, F., *El cuerpo productivo. Teoría del cuerpo en el modo de producción capitalista*, trad. M. Galmarini, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1975 (1973)
- DI CESARE, D., "Sul concetto di metafora in G. B. Vico", *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, anno XVI, 1986, pp. 325-334.
- ELIAS, N., *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, trad. P. García Cotarelo, Buenos Aires, F.C.E., 1993 (1936).
- FOUCAULT, M., "Nietzsche, la genealogía, la historia", en *Microfísica del poder*, trad. J. Varela y F. Alvarez-Uría, Madrid, La Piqueta, 1992.
- FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, trad. M. Soler, Madrid, Siglo XXI, 1993 (1984).
- FOUCAULT, M., *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*, trad. H. Pons, Buenos Aires, F.C.E., 2000 (1999)
- FOUCAULT, M., *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, trad. A. Garzón del Camino, Madrid, Siglo XXI, 2000 (1975).
- GINZBURG, C., "Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales", en *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, trad. C. Catropi, Barcelona, Gedisa, 1999 (1986), pp. 138-175.
- HART, A. C., "La teoría vichiana sulla successione delle forme di Stato e le sue implicazioni politiche", trad. F. Lomonaco, *Bollettino del centro di studi vichiani*, anni XVII-XVIII, 1987-1988, pp. 153-162.
- HOBBS, Th., *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, trad. C. Mellizo, Madrid, Alianza, 2000.
- JACOBELLI, A.M., "The role of the intellectual in Giambattista Vico", en TAGLIACCOZZO G. Y VERENE, D. P. (EDS), *Giambattista Vico's science of humanity*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1976.
- KAMINSKY, G., *Spinoza. La política de las pasiones*, Barcelona, Gedisa, 1998.
- KRISTEVA, J., *Poderes de la perversión. Ensayo sobre Louis-Ferdinand Céline*, trad. N. Rosa y V. Ackerman, Buenos Aires, Siglo XXI, 1998 (1980).
- KUBLER, G., "Vico e l' America precolombiana", *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, anno VII, 1977, pp. 58-66.
- LE BRETON, D., *Antropología del cuerpo y modernidad*, trad. P. Mahler, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995 (1990).
- LE BRETON, D., *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 1999 (1998).
- LE GOFF, J., *Un autre moyen Age*, Paris, Gallimard, 1999.
- MAZZOLA, R., "I giganti in Vico", *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, anni XXIV-XXV, 1994-1995, pp. 49-78.
- MAZZOLA, R., "Il metro dei lesbi. Appunti sull' evoluzione della civiltà secondo Vico", *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, anno XVI, 1986, pp. 295-306.
- MODICA, G., *La filosofia del 'senso comune' in Giambattista Vico*, Caltanissetta-Roma, Salvatore Sciascia, 1983.
- MOONEY, M., "La primacía del lenguaje en Vico", en TAGLIACCOZZO, G., MOONEY, M., VERENE, D. P. (COMPS.), *Vico y el pensamiento contemporáneo*, trad. M. A. Díez-Canedo y S. Mastrangelo, México, F.C.E., 1987 (1979).
- NUZZO, E., "Vico e l' 'Aristotele pratico': la meditazione sulle forme 'civili' nelle 'pratiche' della Scienza nuova prima", *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, anni XIV-XV, 1984-1985, pp. 63-129.
- PACI, E., "Barbarie e civiltà in G. B. Vico", en *Atti del convegno internazionale "Campanella e Vico"*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1969, pp. 357-362.
- PACI, E., *Ingens sylvia. Saggio sulla filosofia di G. B. Vico*, Milano, Mondadori, 1949.
- PAPINI, M., "Uomini di sterco e di nitro", *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, anno XX, 1990, pp. 9-76.
- PATELLA, G., *Senso, corpo, poesia. Giambattista Vico e l'origine dell'estetica moderna*, Milano, Guerini, 1995.
- POMPA, L., "La función del legislador en Giambattista Vico", trad. E. Bocardó, *Cuadernos sobre Vico*, n° 5-6, 1995-1996, pp. 139-153.
- PONS, A., "Vico and the 'Barbarism of reflection'", *New Vico Studies*, vol. 16, 1998, pp. 1-24.
- ROSSI, P., *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milano, Feltrinelli, 1979.
- ROUSSEAU, J.J., *El contrato social*, trad. M. J. Villaverde, Barcelona, Altaya, 1993.
- SCHAEFFER, J., "From wit to narration: Vico's theory of metaphor in its rhetorical context", *New Vico Studies*, vol. 2, 1984, pp. 59-73.

SFORZA, F., "Vico e la tavola di Cebete", *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, anni XIV-XV, 1984-1985, pp. 253-269.

SPINOZA, B., *Tratado teológico-político*, trad. A. Domínguez, Barcelona, Altaya, 1994.

VIGARELLO, G., "El adiestramiento del cuerpo desde la edad de la caballería hasta la urbanidad cortesana", trad. J. L. Checa, en FEHER, M., NADDAF, R., TAZI, N. (EDS.), *Fragments para una historia del cuerpo humano*. Parte segunda, Madrid, Taurus, 1990 (1989).

