

PRESENCIA Y AUSENCIA DE VICO EN LA FILOSOFÍA LUSO-BRASILEÑA

António Braz Teixeira



Estudio sobre la recepción de Vico en la cultura de lengua portuguesa en el siglo XIX (Gama e Castro, Amorim Viana, Teófilo Braga, Oliveira Martins, Antero, Cunha Seixas, Silva Cordeiro ...).

A study on the reception of Vico in the culture of the Portuguese language in the 19th Century (Gama e Castro, Amorim Viana, Teófilo Braga, Oliveira Martins, Antero, Cunha Seixas, Silva Cordeiro ...).

1. Tal y como ocurrió en el resto de las culturas de la Europa Occidental, incluida la italiana, así también en el mundo de habla portuguesa la obra y el pensamiento de Giambattista Vico (1668-1744) sólo comenzaron a ser atendidos, a ser objeto de estudio y a inspirar o desafiar la actividad especulativa casi un siglo después de su muerte.

En el caso portugués, aunque la larga vigencia pedagógica y cultural que conoció la obra de Antonio Genovesi (1713-1769) o la decisiva contribución de Antonio Muratori (1672-1750) a la reforma pombalina de los estudios jurídicos¹ –a través del oculo, mas pese a todo evidente aprovechamiento que de él hizo Vernei en su *Verdadeiro Método de Estudar* (1746)– parecerían condiciones propicias para el conocimiento y la meditación de las innovadoras ideas propuestas por el genial pensador napolitano, lo cierto es que entretanto nada semejante llegó a ocurrir.

A que así discurrieran las cosas contribuyeron, por un lado, el particular cariz que revistió la Ilustración portuguesa y las vicisitudes que sufrió a lo largo del siglo XVIII –desde sus prometedores orígenes en la época joanina hasta su forzado desvío pombalino en el sentido de un empirismo utilitarista de cortos vuelos, enemigo de toda especulación metafísica libre, y su lenta agonía posterior en la tardía recuperación tradicionalista y escolástica de la “Viradeira” mariana– y, por otro, el carácter acentuadamente anticipador y radical y aisladamente innovador de la filosofía viquiana –sus declarados anti-cartesianismo y anti-aristotelismo, el sentido profundo de su historicismo, su valoración de la realidad mítica y del universo mítico-poético, el significado que le atribuía a la relación matricial entre filología y filosofía o su modo de comprender las más serias conexiones histórico-antropológicas y simbólicas del mundo jurídico–, ideas o intuiciones que sólo tras la revolución

romántica –que, en buena medida, anticipaban o anunciaban– podrían ser debidamente entendidas y adecuadamente valoradas.

No es digno de admiración, en ese sentido, que sólo una vez entrado el siglo XIX y tras el impacto político y cultural del romanticismo y el liberalismo, la obra y el pensamiento de Vico comenzasen a encontrar un merecido y enriquecedor eco en el pensamiento portugués, convirtiéndose en referencia decisiva y creadora para las sucesivas generaciones, primero del tradicionalismo de José Gama e Castro (1795-1873) y enseguida del deísmo racionalista de Pedro Amorim Viana (1822-1901), para llegar a ser después una de las figuras tutelares de la obra de Teófilo Braga (1843-1924), representando también un papel evidente, si bien de menor relieve, en el pensamiento de otros miembros preeminentes de la misma generación, como Antero Quental (1842-1891), Oliveira Martins (1845-1894) y Cunha Seixas (1836-1895), proyectándose aún su luminosa sombra en diversos momentos decisivos de la especulación y de la cultura luso-brasileña del siglo XX.

2. En analogía con lo ocurrido en España, donde le tocó a Donoso Cortés (1809-1853) el papel de poner en diálogo el pensamiento filosófico con el historicismo viquiano y su particular providencialismo², también en el universo cultural de lengua portuguesa fue en la obra del principal representante del tradicionalismo político contra-revolucionario donde la filosofía del sabio pensador napolitano encontró sus primeros ecos.

Gama e Castro, quien leyera, estudiara y meditara la *Scienza Nuova* durante los dos años que pasó en Italia (1835-1837), en *O Novo Príncipe*, obra editada en Río de Janeiro en 1841 que contiene lo esencial de su pensamiento político, no sólo acoge expresamente y por extenso elementos esenciales de la visión viquiana de lo que denomina “Historia Eterna de la Civilización de las Naciones”, sino que, repetidamente, abona en el pensamiento del filósofo napolitano los puntos de vista doctrinales que sostiene.

Reivindicando la lección de Vico, a quien consideraba un tratadista incomparable en el modo de considerar “la causa del origen de las lenguas, de la formación de las naciones y de muchos otros objetos no menos curiosos que interesantes”, pero cuya obra declaraba no tener a mano en el momento en que escribía, durante su temporal y voluntario exilio brasileño (1838-1842), el doctrinario portugués –ya sea porque lo traicionara la memoria, ya sea porque le conviniese adaptar la Filosofía de la Historia del gran napolitano a su proyecto político– no siempre lo sigue, alterando u omitiendo no pocas veces aspectos esenciales de la concepción histórica del autor de la *Scienza Nuova*.

Así, por cuanto su preocupación era de naturaleza exclusivamente política, de lo que denominaba “Historia Eterna de la Civilización de las Naciones”, Gama e Castro parece excluir, desde luego, las dos primera Edades de esa Historia, circunscribiendo su análisis a la tercera y, dentro de ella, a los problemas del origen de los gobiernos y de la sucesión natural de sus tres formas, *monarquía, república y democracia*.

Recusando las concepciones contractualistas sobre el origen de la sociedad y la idea de un estado de naturaleza, mas pareciendo no comprender la dimensión teórica y abstracta de una y de otra, así como desconocer la génesis doctrinal de la primera en el pensamiento cristiano medieval, el publicista portugués les atribuía un sentido empírico, argumentando en su contra que nunca es posible “encontrar en la historia del mundo el momento en que la sociedad *se constituye*, sino que lo que siempre se encuentra es la sociedad *cons-*

tituida”, y, reforzando su idea, añadía que “tales pactos y convenciones nunca tuvieron lugar”. En efecto, según el autor de *O Novo Príncipe*, “las relaciones entre los diferentes miembros de la sociedad no se hicieron, aparecieron ya hechas: de una parte, un jefe para gobernar; de la otra, miembros para obedecer: en el primero, derechos indefinidos; en los otros, obligaciones determinadas”, pues, según nuestro doctrinario tradicionalista, “el gobierno primitivo y natural fue decididamente monárquico; [...] las repúblicas, las democracias y todas las demás formas de gobierno sólo aparecieron mediante la destrucción de las monarquías”, de donde se debería concluir entonces, con lógica necesidad, que, en la medida en que la monarquía era obra de la naturaleza o del estado político natural, las restantes formas de gobierno no serían más que “obra del artificio o de la usurpación”³.

Era en esta concepción de la diferente naturaleza esencial de los diversos regímenes políticos en lo que Gama e Castro fundaba su crítica de la noción de progreso y su concepción de la *Historia Eterna de la Civilización de las Naciones*.

Según él, en la vida de las naciones no habría verdadero progreso ni verdadero regreso, toda vez que los momentos, fases o ciclos, por los que cualquier sociedad va pasando en el camino de su “perfectibilidad política”, no describen un movimiento lineal ascendente, sino que, antes bien, describen una trayectoria circular, ya que son la consecuencia necesaria de una inmutable y permanente naturaleza humana y fueron determinados “de una manera irresistible por la mano omnipotente del Creador”. De este modo, el único progreso efectivo y verdadero sería el de la naturaleza, cuya marcha es inevitable y necesaria, siéndole apenas conferida al hombre la posibilidad de acelerar o atrasar las crisis, nunca la de impedir su movimiento, fijado desde la eternidad por la voluntad divina.

Así, siguiendo muy de cerca la lección de Vico, sostenía que la Historia eterna de la civilización de todas y cada una de las naciones pasaría, necesariamente, por cinco épocas distintas, correspondientes a otras tantas épocas o momentos de la propia naturaleza: la primera, en que la naturaleza es *cruel* y desea tan sólo lo *necesario*, es la época de los *héroes*, fundadores de las naciones; la segunda, en que la naturaleza es *severa* y busca lo *útil*, es la de los magnánimos y orgullosos, que dan origen a las *aristocracias*; la tercera, en que la naturaleza es *amable* y procura lo *cómodo*, es la de los generosos y niveladores, que despejan el camino a las *democracias*; por su parte, la cuarta, en que la naturaleza, en su esplendor, es *delicada* y experimenta la necesidad de lo *agradable*, es la de los ambiciosos y conquistadores que fundan las *monarquías*; finalmente, en la última, la naturaleza se vuelve *disoluta* y opresora, conduciendo a la destrucción de las monarquías y al regreso al estado en que la sociedad se encontraba en la primera época, cerrándose, así, el ciclo o círculo de la marcha histórica de la sociedad e iniciándose un nuevo proceso de cambios, igual al que acaba de ser descrito, en una sucesión fatal y necesaria que obedece las leyes de la Historia determinadas por Dios.

Advertía, con todo, el publicista portugués de que no todas las naciones inician su respectiva “vida política en el mismo punto de la órbita común de civilización”, sino que cada una de ellas, “conforme a las diferentes circunstancias en que se halla, emplea un tiempo diferente en recorrer un determinado segmento de esa misma órbita”⁴.

De este modo, la necesidad ineluctable de la ley histórica de la sucesión de los diversos estadios de las sociedades no eliminaba las especificidades y las circunstancias propias de cada una de ellas, con lo cual Gama e Castro marcaba con claridad lo que separaba el

mundo humano del mundo natural, en términos que, todavía, venían a diferir significativamente de la visión de Vico, en la cual la Providencia o el gobierno divino de las cosas humanas no anulaba el creacionismo de la libertad del hombre y de los pueblos –“il mondo è fatto degli uomini”–, libertad a la que el filósofo italiano reconocía la máxima amplitud y extensión⁵.

3. Una década después de la publicación del libro de Gama e Castro, aquel que llegaría a ser el más significativo y profundo filósofo portugués de su generación le dedicó detenida atención crítica a algunos aspectos del pensamiento viquiano, como su decidido anti-cartesianismo o su filosofía de la Historia, volviendo, más tarde, a la consideración de ese mismo pensamiento, ahora para disentir de su teoría del mito.

Pues ya en su primer texto de intención filosófica, Amorim Viana procura comprender la actitud crítica de Vico frente a la filosofía cartesiana por lo que en ésta había de tentativa de rehacer de nuevo el espíritu humano, posición que frontal e inevitablemente chocaba con el esencial historicismo del autor de la *Scienza Nuova* y con su comprensión y valoración de la antigua sabiduría itálica⁶, al mismo tiempo que, en otro ensayo de la misma época, censura al Padre Ventura de Raulica por no darse cuenta de que el pensamiento del filósofo napolitano es una elevada expresión de la doctrina cristiana que ve en el cuerpo el complemento necesario del alma, ni alcanzar el profundo significado de ese mismo pensamiento para el correcto entendimiento filosófico del derecho y del sentido providencial de la historia humana, la cual, a la luz de la teoría viquiana, deja de presentarse como un “monción desordenado de hechos”, para pasar a configurarse como un proceso de superación de la materia por el espíritu y de triunfo final de la virtud y la justicia⁷.

Esta inicial actitud de comprensiva valoración y defensa del pensamiento innovador del sabio napolitano va a dar lugar, posteriormente, a una posición más exigentemente crítica, en la obra capital del docente de la Academia Politécnica de Oporto.

Ahí sostenía el filósofo portugués que los defectos más graves de la obra de Vico se encontraban en su modo de concebir la Providencia y de comprender la marcha de la historia. En relación a la primera, lo censuraba Amorim Viana por colocar la Providencia fuera del universo, asomando por encima de las regiones terrestres. En cuanto al modo viquiano de interpretar el proceso histórico, que, en gran medida, Gama e Castro asumiera, Amorim Viana, a quien le parecía inaceptable una visión del progreso de las naciones que imponía que, para regenerarse, éstas habrían de volver indefinidamente al estado primitivo de simplicidad y rudeza, pensaba que el error de Vico era el resultado de no haber comprendido el innatismo de los sentimientos éticos, ni la eficacia moral de las creencias⁸.

Así, si el autor de la *Scienza Nuova* hubiese comprendido que la acción de la Providencia penetra en lo íntimo del alma humana, que el progreso “es la razón infiltrándose en las creencias, los ritos, las costumbres y las leyes; es la ciencia enseñoreándose cada vez más de la sociedad, modificando continuamente su modo de ser sin destruir ninguno de los principios del ser humano”⁹, en su visión de la historia, los héroes habrían asumido proporciones más humanas, el pasado se diferenciaría menos del presente, las facultades maravillosas por él atribuidas a las eras pasadas se desvanecerían y algunas figuras descenderían del estado mítico a la realidad histórica¹⁰.

Tampoco la noción viquiana de mito dejó de ser motivo de atención crítica por parte del filósofo portugués, quien, apoyado en el tratamiento contemporáneo del problema del

origen del mito, sostenía que los hombres actuales no disponen de facultad análoga a la que produjo los mitos, los cuales habrían resultado, no de una invención individual premeditada, sino de una necesidad del hombre de épocas primitivas, necesidad que presidiría la reunión de la idea y del hecho incorporado al mito, y que habría suscitado sobre quienes los formaron impulsos que actuaban de tal modo que aquellos dos elementos del mito se confundían sin que los autores de tal confusión fuesen conscientes de ella¹¹.

4. La publicación de la *Defensa do Racionalismo*, de Amorim Viana, vino a coincidir con la tumultuosa entrada en escena de algunos de los que llegarían a ser los más destacados miembros de la nueva generación que, en nombre de las modernas ideas emergentes o ya dominantes en Francia y Alemania, se alzaba contra los valores románticos, tomando como objeto privilegiado de sus ataques irreverentes y, en no pocas ocasiones, injustos a uno de sus más conocidos representantes.

Reclamándose seguidores de la estética de Hegel, de la simbólica de Creuzer y Michelet, de la poética de Jacob Grimm y del historicismo de Vico, durante estos verdes años van a invocar a menudo el magisterio del sabio napolitano –más conocido a través de aquel autor francés que de una lectura directa del original italiano de la *Scienza Nuova*–, en especial aquello en lo que, en su visión de la historia, les parecía que podían fundar el nuevo credo naturalista, evolucionista e inmanentista, o aquello que prefiguraba o anunciaba la ley de los tres estados de Comte, sin dejar, entretanto, de tener también en cuenta otros aspectos destacados del pensamiento viquiano, como la relevancia en él atribuida a la noción de espontaneidad, a la relación matricial entre filosofía y filología, o a la simbólica, los mitos o las formas aurales de expresión poética.

Si bien estos últimos elementos esenciales de la filosofía del autor de la *Antigua sabiduría de los italianos* van a desempeñar un constante y decisivo papel en la obra de Teófilo Braga, desde el ensayo juvenil *Poesia do Direito* (1865), hasta las obras de madurez, de singular signo positivista, *As Modernas Ideias na Literatura Portuguesa* y *As Lendas Cristãs* (1892), y asimismo la filosofía viquiana de la historia será aprovechada, en lo que a los proyectos de cada uno de ellos convenía, primero, por Oliveira Martins (*Teoria do Socialismo*, 1872) y, después, por Cunha Seixas (*Princípios Gerais de Filosofia da História*, 1878), será sin embargo en el tratamiento de la noción de espontaneidad, en el ensayo del mismo título, donde un joven Antero más acentuadamente se aproximará al pensamiento de Vico.

Publicado en 1866, pero muy probablemente redactado a finales del año anterior¹², durante la estancia en Coimbra del futuro bachiller en Derecho, el ensayo anterior inaugura, junto a los otros cinco de la misma época, el primero y prometedor ciclo de su actividad especulativa.

Si hoy parece innegable lo mucho que le debe el pensamiento filosófico del joven Antero al magisterio de Joaquim Maria Rodrigues de Brito (1822-1873)¹³, quien fue su profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad de Coimbra, particularmente visible, no sólo en este ensayo, sino también en el titulado *O sentimento da imortalidade*, así como en el pensamiento político-social del escolar de las Azores, no dejan, con todo, de registrarse algunas diferencias destacables entre el modo de entender la noción de espontaneidad del maestro y la del precoz discípulo. En efecto, mientras que Rodrigues de Brito, integrándose plenamente en este punto en la tradición aristotélico-leibniziana, atribuía a la noción de

espontaneidad una dimensión exclusivamente psicológica, considerándola como la forma primitiva y vulgar de la inteligencia y como aquello que define a la voluntad cuando, en su determinación, “obedece a los instintos y apetitos de su naturaleza” y no a la razón absoluta, al bien y al deber¹⁴, ya Antero, teniendo en cuenta el pensamiento de Vico, de Michelet, de Renan y de Proudhon –y primordialmente la conclusión viquiana de que “el hombre es su propio creador”, que el joven pensador de las Azores interpretaba como “la afirmación del yo humano” y como el descubrimiento o revelación de la libertad–, proyectaba la noción de espontaneidad en el dominio más vasto de la Filosofía de la Historia, haciéndola corresponder con la primera edad de la evolución de la humanidad, la *edad instintiva*, aquella que, determinando la vocación histórica de cada raza, verá surgir las lenguas, los mitos y las religiones, y cuyas creaciones espirituales, producto de las facultades humanas, obrando espontáneamente, “presentan un aspecto de unidad y, porque no son hijas del capricho de la voluntad, tienen un cuño de persistencia y eternidad”.

Advertía el poeta-filósofo de que esta manera moderna de comprender los orígenes espirituales de la humanidad en nada invalidaba el gran principio viquiano de que “el hombre es su propio creador”, sino que, antes bien, lo completaba, en la medida en que lo explicaba. Efectivamente, en la juvenil creencia anterior, las primeras obras de la humanidad serían “seguras y <estarían> revestidas de un divino carácter de eternidad”, constituyendo su espontaneidad una garantía de la verdad absoluta que tendrían en sí y, “ligadas, así, por su origen, a las fuerzas más vivas de la naturaleza”, serían, como ella, “reales y eternas”, teniendo, por eso, la obra del hombre el mismo fundamento que el Universo¹⁵.

De este modo, para el Antero del periodo de Coimbra, la humanidad sería un todo vivo, casi un organismo, cuyos movimientos obedecían las constantes, mas también oscuras y complejas, leyes naturales; movimientos que, lejos de ser contradictorios entre sí, representaban los diversos términos o momentos de una serie en la que el espíritu humano se afirmaría, en una vía ascendente y progresiva, y en la cual la conciencia, en una evolución sin retrocesos ni regresos, habría recorrido tres ciclos o tres estadios sucesivos.

En el primero de ellos, la ya referida edad instintiva, definida por la espontaneidad, la conciencia se habría encontrado en un estado intuitivo y sintético, dominada por el sentimiento y por lo maravilloso. Por su parte, en el segundo, habría surgido la reflexión, que dio origen a la especulación metafísica, la teología y la poesía. Finalmente, en el tercero, que al joven pensador le parecía el superior y definitivo, la conciencia habría ascendido al plano de la razón, el análisis, la crítica y la experiencia, inaugurando un ciclo reflexivo, positivo y naturalista¹⁶.

Esta visión triádica de la Historia de la Humanidad, en la que se fundían, un tanto inmadura y sincréticamente, la lección de Vico, la *vulgata* hegeliana y la ley de los tres estados de Comte, conducía el pensamiento del joven Antero a la idea de un Dios en devenir en la conciencia y el proceso histórico como idea o ideal de humanidad que ella misma crea, a un inmanentismo naturalista bien distante del teísmo o el providencialismo de la *Scienza Nuova* y de la idea de una *Historia Ideal Eterna*.

5. Próxima o convergente con la visión del primer Antero se presentaba la comprensión del proceso histórico recogida por Oliveira Martins en su *Teoria do Socialismo. Evolução Política e Económica das Sociedades da Europa* (1872), obra que el autor de *Odes*

Modernas se apresuró a saludar en términos altamente elogiosos, que, pese a todo, no le impedían apuntar, críticamente, algunas limitaciones de la obra de su amigo y correligionario político¹⁷.

Partiendo, como hacía el poeta-filósofo, de la afirmación viquiana de que “el mundo es una creación de los hombres”, de que “todos los principios han de encontrarse en la naturaleza de nuestra mente humana y en la fuerza de nuestro entendimiento”, el joven doctrinario social sostenía que el hombre es “una creación de la propia conciencia y ésta, revelada en la historia, llega, por la verdad positiva, a la verdad absoluta, esto es, por la evolución natural dentro de sí misma, a su propio conocimiento”, de lo que se derivaba, entonces, que la autoridad no es divina ni natural, sino humana, residiendo en la libertad¹⁸.

Reconociendo en Vico el origen tanto de la psicología metafísica, como de la economía social y de la escuela histórica, Oliveira Martins entendía que sólo el filósofo napolitano había logrado conferir verdadero estatuto científico a la historia, pues, en lugar de ver en ella hombres, legisladores, climas y circunstancias accidentales, la comprendió como historia ideal eterna, “o sea, épocas, castas, revoluciones inevitables y, aquí y allá, ciertos individuos dando su nombre a algunas de las fases”, por lo que todas las civilizaciones obedecerían una misma ley, naciendo, creciendo y muriendo, en un proceso constante del que la historia romana sería el paradigma inmutable¹⁹. Anotará el publicista portugués, sin embargo, que “la civilización es un molde ideal, abstracto, clásico, cuya realidad no nos la pueden dar [...] ni la historia, ni la actualidad, porque reside sustancialmente en el Espíritu; pero cuya realización nos revelan positivamente los hechos de la etnología y la historia en su encadenamiento lógico”, pues “la civilización es el ideal” y éste es “la concreción sintética de todas las realidades”.

En la visión del joven Oliveira Martins, el mundo –naturaleza y espíritu, fuerza y materia– sería “el resultado de una ley, norma absoluta, expresión de unidad y armonía”, la *Evolución* que, en cuanto ley universal, se encontraría en el Espíritu, por cuanto sólo existe realmente lo que se afirma mediante su libertad. Por otro lado, la *Evolución*, entendida como “movimiento natural y fatal ejecutado según una ley del universo”, conduciría a la afirmación del hombre como objeto de su propia existencia y como norma absoluta y suprema idea metafísica, a un inmanentismo de la razón que, al mismo tiempo que fundaría la identidad del hombre y del mundo²⁰, serviría de fundamento a una visión lineal y ascendente de la historia que, partiendo de la lección y la herencia viquianas, pretendería superarlas en base a las nuevas concepciones científicas y metafísicas del tercer cuarto del Ochocientos, apresuradamente mixturadas en un poco reflexionado sincretismo doctrinario por el brillante, pero superficial, publicista portugués.

6. Algunos años después de la publicación del libro de Oliveira Martins, Cunha Seixas, en la disertación con la que concurrió a una cátedra del Curso Superior de Letras, titulada *Princípios Gerais de Filosofia da História* (1878), no dejó de considerar con la debida y cuidada atención la obra de Vico, a quien no vaciló en calificar de creador de la filosofía de la historia.

En el sintético e inteligente análisis a que allí procedió de la *Scienza Nuova*, no se olvidó el filósofo portugués de destacar los aspectos esenciales de la doctrina viquiana, resaltando la nueva concepción del derecho que de ella se derivaba, la doctrina de las tres eda-

des y la visión cíclica o circular de la historia, entendida como “teología civil de la Providencia divina”, sin dejar, asimismo, de registrar “la necesidad de moderación de las pasiones, la santidad de la institución del matrimonio y la inmortalidad del alma”. Puso todavía de relieve la decisiva contribución de Vico al establecimiento de la autonomía epistemológica de la filosofía de la historia, “con existencia propia y leyes particulares”, así como el haber hecho patente que la historia no es una mera sucesión de hechos, sino, por el contrario, una “constante marcha gobernada por leyes” y la manifestación y realización de un ideal de la humanidad, configurándose ésta “como un ser propio con vida colectiva, solidaria y común, en el pasado, el presente y el futuro”.

Entendía, con todo, Cunha Seixas que la concepción viquiana, por un lado, atribuía excesiva importancia a los aspectos políticos y jurídicos, en detrimento de los demás fines humanos, y, por otro, no habría tomado debidamente en cuenta que los retornos o círculos no son idénticos ni iguales, sino que “se van dilatando sucesivamente”²¹, comprensión más acorde con la filosofía de la historia esbozada en su obra y, según la cual, el movimiento histórico sería un proceso en series o ciclos, a través de diversas civilizaciones sucesivas, que realizarían aspectos parciales del ideal humano, en el sentido de un orden o armonía, en el libre, progresivo y ascendente camino de una solidaridad universal enraizada en la libertad individual y una más consciente asunción del espíritu del hombre y de sus fines²².

7. Será, con todo, en el pensamiento y la obra de Teófilo Braga donde, en el siglo XIX, la filosofía de Vico halle el eco más evidente y persistente en la cultura portuguesa, a pesar de la profunda mutación que en la orientación del erudito investigador de las Azores determinó su adhesión al positivismo en la primera mitad de la década de los ‘70.

Un cuarto de siglo después de la llamada “Cuestión Coimbra”, al proceder al balance cultural de la Escuela y procurar definir su ascendencia espiritual y especulativa, el docente del Curso Superior de Letras no sólo la recondujo hacia Vico, Hegel y Comte, sino que asimismo sostuvo que entre el primero y el segundo, y entre éste y el fundador del positivismo “no existían antinomias doctrinales”, pues, según su interpretación, la clasificación jerárquica de los conocimientos y las ciencias venía a esclarecer la Filosofía de la Naturaleza del filósofo germano, así como el sistema hegeliano completaba la síntesis subjetiva del pensador francés²³, pareciendo admitir además nuestro autor que la teoría viquiana de las tres edades prefiguraba o anunciaba la ley de los tres estados y que los tres momentos del pensamiento de Hegel serían algo así como la preparación, aún metafísica, de las tres síntesis del fundador de la filosofía positivista.

Por lo que se refiere al filósofo italiano, y teniendo a buen seguro en mente su caso personal, anotará Teófilo que el aspecto de su obra que más había marcado a la generación de Coimbra era la relación que aquél estableciera entre la filología y la filosofía, la cual permitía “conocer más profundamente el carácter histórico de ciertas civilizaciones, implícito en sus mitos y leyendas históricas”, y establecer sobre nuevas bases la ciencia de los orígenes, así como ganar una mejor comprensión de los estudios etnológicos y de las tradiciones populares, en especial de las tradiciones poéticas, al lado de las cuales cabía aún mencionar la creación de nuevas ciencias, como la mitología comparada y la simbólica jurídica y, naturalmente, la filosofía de la historia²⁴.

De este conjunto de nuevas formas del saber, merecieron una especial preferencia por parte del sabio portugués la simbólica jurídica, el estudio de las leyendas y mitos religiosos y sus relaciones con las tradiciones poéticas, y la teoría retórica de los tropos y su articulación esencial con las diversas épocas históricas. Así, mientras la primera fue objeto de uno de sus más interesantes e innovadores escritos juveniles, el pionero volumen *Poesia do Direito* (1865), de las segundas se ocupó en diversos trabajos, desde la *História da Poesia Popular Portuguesa* (1867), hasta *Origens Poéticas do Cristianismo* (1880) y *As Lendas Cristãs* (1892), mientras que la tercera se encuentra presente en gran parte de su obra de historiografía de la cultura y de hermenéutica literaria y mítico-simbólica.

Si en la obra que dedicó al estudio de la simbólica jurídica el joven estudiante de leyes no dejó de apoyarse también en Jacob Grimm, Hegel, Michelet, Creuzer y otros autores de la época, son, con todo, Vico y la *Scienza Nuova* los que ocupan un lugar más decisivo y significativo entre las fuentes doctrinales de las que se sirvió o en las que se apoyó, siendo la figura del filósofo italiano objeto de entusiastas elogios, y su obra repetidamente citada²⁵.

Del genial pensador napolitano recoge expresamente aquí el precoz ensayista no sólo los trazos fundamentales de la concepción de la historia, la teoría de las tres edades y la idea de que la historia tiene leyes eternas y generales en todas las épocas, sino, sobre todo, la doctrina de las cuatro facultades poéticas y sus correspondientes tropos o categorías simbólicas (metáfora, sinécdoque, metonimia e ironía), proyectándolas en el proceso histórico de las religiones y del derecho, y la influencia de las primeras sobre el último.

En la visión teofiliana, durante el periodo de formación o edad divina, el hombre lo diviniza todo fuera de sí, presentando su derecho un cariz naturalista, que se proyecta en su correspondiente simbolismo, esencialmente telúrico o sideral; por su parte, durante el periodo siguiente, correspondiente a la edad heroica, en que el hombre realiza su propia apoteosis, la religión es antropomórfica y el simbolismo jurídico asume un carácter enteramente personal; por último, durante la edad humana, dramática, real, el espíritu tiende hacia una religión abstracta, elevándose el derecho a lo general, hasta constituir un principio eterno, fundado en el acuerdo de las voluntades individuales, iniciándose entonces el proceso de aniquilación del elemento simbólico²⁶.

El símbolo, que es una forma originaria de lenguaje, habría surgido en el periodo anterior a la aparición de la palabra, que es ya una conquista tardía, resultante de la transformación de los símbolos primitivos operada por vía de abstracción. En este primer periodo de las relaciones humanas, el hombre tendría ya, entretanto, el poder, fundado en la voluntad, de asociar principios que se excluyen entre sí, de ascender desde un efecto contingente hasta una causa necesaria e inmutable, de representar lo animado mediante lo inanimado, lo abstracto mediante lo concreto, el todo mediante la parte. De este modo, en el inicial periodo de mutismo correspondiente a las dos primeras edades, la simbólica sería aún irreflexiva, y sólo en el tercero, con el resurgir de la palabra y el símbolo hablado, pasaría aquélla a ser reflexiva²⁷.

En el pensamiento de Teófilo Braga, la más importante creación de la simbólica reflexiva era el mito, creación colectiva, independiente del lenguaje, pero simultánea con él, tratándose de realidades que mutuamente se explicarían. Siendo una concepción poética general, “una concepción sintética, subjetiva y espontánea” que traduce sentimientos abstractos, comprensiones totales, el mito es el hecho que mejor consigue expresar una idea y que, por

eso, logra satisfacer una necesidad superior a la que originó la aparición del lenguaje y la palabra, la cual es siempre particular y sólo consigue generalizar por medio de sentidos figurados.

Por cuanto constituyen las raíces del lenguaje simbólico y metafórico, y son una creación o invención del hombre independiente de las religiones, los mitos vendrían a identificarse fácilmente con éstas o a ser apropiados por ellas, debido al común origen subjetivo o sentimental de unos y otras.

Al apoderarse de los mitos, en su multiplicidad y variedad, las religiones transformaron en dioses jerárquicos nombres que designaban cualidades, los condenaron a un panteón en los grandes sistemas politeístas, reservando siempre, sin embargo, un lugar privilegiado para los mitos relacionados con los orígenes, en los que se fundaron las grandes cosmogonías, las cuales representan ya una fase superior en el proceso evolutivo de las religiones.

Señalaba, con todo, el laborioso investigador portugués que no todos los mitos se adecuaban a una elaboración religiosa, no sólo porque varios de ellos surgieran directamente bajo la forma de apologías, fábulas o cuentos domésticos, sino también porque muchos dioses se convertían o degeneraban en héroes que, más tarde, sirvieron para abastecer de abundante material a las idealizaciones poéticas de las leyendas y epopeyas nacionales²⁸.

Fue sobre la base de estos presupuestos teóricos –asociados a su convicción de que, en el plano religioso, nada se crea verdaderamente de nuevo ni se improvisa, sino que, antes bien, todo procede de la modificación de creencias anteriores y de que los tipos místicos personificados, como Cristo o los dioses del politeísmo antiguo, son siempre producto del evermerismo– sobre la que Teófilo Braga procuró aprehender y explicitar el que consideraba como elemento o sustrato mítico del Cristianismo, sus orígenes poéticos, tal y como se expresaban fundamentalmente en lo que designó como leyendas cristianas, sosteniendo que, en este plano, la religión cristiana sería resultado de un complejo sincretismo religioso, en el que desempeñarían un papel decisivo los elementos tradicionales del politeísmo indoeuropeo, en especial la alegorización de los sacrificios humanos a la Tierra, el sol de invierno que muere y resucita en el verano, personificado en el dios que muere por el Mal y resucita por el Bien, siendo de esta divinidad solar de la que principalmente se derivaría la personalidad de Jesús, en la cual, entretanto, se encontrarían también sincretizados elementos del mitraísmo y aspectos míticos de muy diversos cultos solares de Asia Menor y de la primitiva Grecia.

Sería aún este complejo mítico, originario del politeísmo anterior, lo que, para Teófilo Braga, constituiría la fuente de las leyendas cristianas, formas poéticas populares en las que aquél persistiría dentro del Cristianismo, pero en las cuales el originario sentido de los mitos se habría perdido, estaría olvidado o sería ignorado²⁹.

8. En la misma época en que Teófilo desarrollaba más profundamente sus estudios sobre lo que consideraba el sustrato mítico del Cristianismo, un joven representante de la siguiente generación que llegaría a ser colega del erudito investigador de las Azores en el cuerpo docente del Curso Superior de Letras, Joaquim António da Silva Cordeiro (1860-1914 o 1915), siendo aún alumno de la Facultad de Derecho de Coimbra, dio a la imprenta un primer volumen de *Ensaio de Filosofia da História* (1882), en el que dedicó detenida atención al pensamiento de Vico, desde una perspectiva marcada por una cierta seducción por el legado especulativo y cultural de Las Luces.

En su ensayo sobre la filosofía viquiana de la historia, el joven escritor sostiene que el gran italiano, aun en el caso de haber errado “en la determinación positiva de las leyes históricas, reconoció que la humanidad, caminando como un solo hombre hacia la realización de su destino, es el factor de ese destino y sigue en esa evolución un plano racional, prefijado”, formulando, así, el principio fundamental de esta disciplina especulativa, de la que sería el fundador³⁰.

Viendo en los *Discursos sobre Tito Livio*, de Maquiavelo, el punto de partida de la concepción viquiana de la historia romana, fuente inspiradora de su filosofía de la historia, Silva Cordeiro, si bien considera el sistema del pensador italiano como “una evolución de su siglo y de su país”, no deja de reconocer sin embargo lo que había de innovador y original en ese mismo sistema, y que, a su entender, estribaría fundamentalmente en haber añadido al criterio de la evidencia de la razón individual el criterio experimental de la historia. Por otro lado, su doctrina de la *historia ideal* eterna y su formulación racional de la leyes –“que siguen todas las naciones en sus inicios y progresos, en su decadencia y fin, y que seguirían siempre, aunque un número infinito de mundos naciesen sucesivamente en toda la eternidad”– constituirían algo novedoso, que ningún pensador antes de él lograra determinar, definir o formular.

En cuanto al sentido de la ley viquiana de la repetición indefinida de los distintos ciclos históricos en las diversas civilizaciones, Silva Cordeiro, acaso pretendiendo responder o refutar la crítica reciente de Cunha Seixas, entendía que tal repetición no se procesaba de modo idéntico, sino que, por el contrario, “los círculos de la humanidad se van ampliando cada vez más”, interpretación más conforme con su creencia en el progreso que lo llevaba a afirmar que

“el patrimonio de las civilizaciones no muere, no se aniquila, se reproduce indefinidamente; y a medida que los pueblos y los siglos pasan por la rueda del tiempo, cada generación le dice a la que la sucede su palabra de progreso, cuyos ecos repercuten en el campo sin páramos de la historia, sin que puedan jamás perderse en el tesoro universal de la humanidad”³¹.

Si bien la concepción progresiva, lineal y ascendente del proceso histórico, de inspiración ilustrada, perfilada por Silva Cordeiro lo llevaba a interpretar los *corsi* y *ricorsi* viquianos como momentos de aquel proceso más amplio, lo conducía igualmente a recusar la concepción de la filosofía de la historia como una *teología civil de la providencia divina*, reconociendo, con todo, que en Vico la Providencia se presentaba como “un corolario lógicamente deducido de los hechos sociales”³².

El joven ensayista entendía que la *Scienza Nuova* contenía otros elementos innovadores fundamentales, como el haber llamado la atención sobre el origen de los pueblos –en ella estudiado con original penetración, al haber sido la primera obra en comprender el significado y la importancia de la simbólica del derecho romano y del derecho medieval–, así como el valor matricial de la poesía, el haber tenido en cuenta las profundas relaciones de la historia con la filología, la simbólica y los mitos, o el haber entendido, precursoramente, la influencia del clima sobre las costumbres y la de éstas sobre la legislación positiva³³, aspectos todos de la obra viquiana que, como vimos, Teófilo Braga valoraba debidamente y estaba procurando aplicar, innovadoramente, a la cultura postgueresa.

9. Las cuatro décadas que median entre la publicación de la obra de madurez del pensamiento político tradicionalista de José da Gama e Castro y la edición del prometedor volumen de ensayos de filosofía de la historia del joven Silva Cordeiro corresponden al periodo de más intensa y constante presencia del autor de la *Scienza Nuova* en la reflexión portuguesa, mientras que, en los últimos ciento veinte años, sólo Almada Negreiros (1893-1970) ha pensado a partir de su legado especulativo o teniéndolo en cuenta.

La reflexión metafísico-estética del autor de *Ver* se centra en las nociones de sagrado, mito y símbolo, desde una perspectiva antropológica que, con todo, no sólo no recusa, sino que antes bien admite y exige expresamente la existencia de Dios y se procesa a través de un pensamiento según el cual la esencial unidad ontológica, fundada en el común origen divino del mundo y del hombre, vuelve necesariamente complementarios y co-implicados conceptos aparentemente opuestos, como los de uno y múltiple, sagrado y sensible, materia y espíritu, mito y *lógos*.

En el desarrollo de la meditación de Almada Negreiros, hay dos aspectos que revelan directa o expresamente la profundidad de su diálogo especulativo con Vico: el lugar esencial que en su reflexión ocupa la interrogación primordial sobre los orígenes, y la teoría del mito y el símbolo, que en él asume un papel nuclear y es indisoluble de aquella primera interrogante.

Según el autor de la *Invenção do Dia Claro*, todo lo que acontece no es más que símbolo, siendo de eso que acontece de donde arranca la trayectoria del mito.

A su modo de ver, la base del mito es un hecho o acontecimiento histórico que, al impresionar vivamente a quienes lo presenciaran o tuvieran un conocimiento directo de él, se transmite después a otros por tradición oral, llegando así a ser conservada y actualizada, en la memoria colectiva, la narración de ese mismo hecho o acontecimiento, visto o entendido como modo de liberar la acción humana de la ciega necesidad y de los obstáculos que ésta opone a la voluntad del hombre, allí representados, antropomórficamente, como divinidades.

Así, de acuerdo con el pensamiento de Almada, el mito aparece como un momento propio de las edades divinas y heroicas, mientras que el símbolo, que expresa y revela el número inmanente al mundo y al hombre, representa ya la edad humana, en la que el hombre descubre su libertad y la igualdad jurídica.

De este modo, en la concepción de nuestro poeta-pensador-pintor, mito y símbolo se presentaban como vías de acceso y de revelación de la verdad humana y de aquello sagrado esencial que es la otra cara del espíritu invisible que sólo lo sensible hace patente³⁴.

10. A pesar de haberse editado en Río de Janeiro, *O Novo Príncipe* no llegó a ejercer ninguna influencia en el pensamiento de los tradicionalistas brasileños, que aceptaron el sistema monárquico constitucional, centrandó su atención, por un lado, en la teorización del Poder Moderador consagrado en el texto de la Constitución de 1824 (como también lo sería, dos años después, en la Carta Constitucional portuguesa) y, por otro, en la refutación del espiritualismo ecléctico dominante en la cultura brasileña a partir de mediados del Ochocientos³⁵.

Ésta quizá sea la razón de que Vico no figure entre las fuentes doctrinales del tradicionalismo brasileño, quien no sólo fue ignorado por el espiritualismo romántico de

Domingos Gonçalves de Magalhães y por los corifeos de la escuela ecléctica (Eduardo Ferreira França, António Pedro de Figueiredo), sino asimismo por sus opositores, los mentores de la “Escuela de Arrecife” –quienes trillaron caminos en buena medida idénticos o convergentes con los de la generación portuguesa de 1865–, e incluso por aquel que llegaría a ser el restaurador de la Filosofía del Espíritu en la transición entre los siglos XIX y XX, Raimundo Farias Brito. De este modo, y pese al estrecho diálogo que contemporáneamente ha mantenido en ocasiones el pensamiento brasileño con la filosofía italiana (Rosmini, Croce, Gentile, Bobbio), sólo en Miguel Reale (n. 1910), y más de un siglo después de la edición fluminense del libro de Gama e Castro, vamos a encontrar una consideración significativa del pensamiento viquiano, en esta ocasión de un importante aspecto, poco atendido con anterioridad en el mundo de habla portuguesa, como el relativo a su concepción filosófico-jurídica y a la originaria relación en él establecida con el mundo de la cultura como esencial creación humana³⁶.

En la interpretación del maestro paulista, principal impulsor de la corriente culturalista brasileña que amplió y profundizó el más original legado especulativo de Tobias Barreto y la “Escuela de Arrecife”, el filósofo napolitano “prepara, en mayor medida de lo que anuncia, aquel poderoso movimiento de comprensión concreta del mundo humano que, pasando por Hegel y Dilthey, alcanza las múltiples formas del culturalismo contemporáneo”, sosteniendo que fue la experiencia del mundo jurídico “lo que despertó en Vico la conciencia de una nueva dimensión científica, inscribiéndose en el contexto esencial de su pensamiento”, y que fueron los estudios filológicos y jurídicos los que le permitieron orientarse en el sentido de la comprensión “de la especificidad del mundo de la cultura”.

Así, entiende Miguel Reale que el *De Universi Juris uno Principio et Fine* y la *Scienza Nuova* marcan el paso de la “explicación” a la “comprensión”, al haber actualizado allí el maestro napolitano como “metafísica de la mente humana” y como comprensión espiritual lo que con anterioridad había sido explicado mediante procesos apriorísticos y deductivos, totalmente alejados de la especificidad de la realidad histórica. Paralelamente, al oponerse críticamente al iusnaturalismo racionalista y anti-históricista de su época, Vico, apoyándose crecientemente en la experiencia histórica del derecho romano, se fue encaminando con determinación en el sentido de un Derecho Natural concreto, “que no se resolvía y se agotaba en los hechos y que, bajo la insondable dirección de la Providencia, conducía a la especie humana rumbo a la realización de una República ideal y justa, puesta como valor traducible en el tiempo”.

Se le depara entonces al pensador italiano la revelación de que el mundo de la historia es creado por el hombre, por lo que el pleno conocimiento del hombre exige también el conocimiento de sus creaciones, debiendo ser completado así el conocimiento de las cosas naturales por el de las cosas espirituales. Tal conocimiento mostrará entonces que los hechos históricos dan realidad a algo que es propio de la mente del hombre, la cual es idéntica en todos los hombres, permitiendo de este modo cuidar del “sentido común del género humano como una cierta mente humana de las Naciones” y estudiar un *Derecho Universal*, creación espiritual del hombre que se traduce en diferentes experiencias jurídicas concretas, pudiendo ese estudio constituir la base para la comprensión de las demás experiencias culturales.

En efecto, para Vico, no sólo el derecho romano, en el proceso de su desarrollo histórico, llegó a revelarse como un *derecho natural humano* que lograba superar los estadios

anteriores del primitivo *derecho natural divino* y del aristocrático *derecho natural heroico*, sino que la Jurisprudencia representaba la más alta expresión de la mente común de la especie humana, aquélla en que más perfecta y completamente se articulaban lo verdadero, lo fáctico y lo justo. A propósito de esto, anota el ius-filósofo brasileño la necesidad de tener presente que, en el pensamiento viquiano, la noción de Jurisprudencia adquiere la máxima amplitud, pues, más allá de un sentido estrictamente jurídico, comporta también una dimensión ético-religiosa, pasando a tener un contenido histórico-social dinámico, que atiende a su radical historicidad.

Por esta razón entiende Miguel Reale que, en el pensamiento de Vico, la correlación entre la Jurisprudencia, entendida en este amplio y complejo sentido, y la Humanitas, fundada en los valores sustancialmente idénticos y permanentes de la naturaleza humana y realizada en modos históricamente diferentes de ser hombre, asume una dimensión fundamental, llegando a constituir un elemento esencial en la estructuración de su pensamiento histórico, en el que la experiencia jurídica es el modelo para la comprensión de la especificidad humana del mundo de la cultura.

De este modo, la hermenéutica realeana del pensamiento del sabio napolitano cierra de la forma más adecuada el ciclo iniciado un siglo antes, en tierras brasileñas, por Gama e Castro, ligando la experiencia jurídica y la teoría de la cultura, y retomando, en nuevos y más exigentes términos, algunas de las más ricas e interesantes perspectivas interpretativas entrevistadas o esbozadas por Teófilo Braga y Silva Cordeiro en la segunda mitad del siglo XIX.

[Traducción del portugués por Javier Rodríguez Fernández]

NOTAS

1. Cfr. L. CABRAL DE MONCADA, *Estudos de História do Direito*, vol. III, Coimbra, 1950, pp. 153-302.
2. Cfr. ALAIN GUY, *Historia de la filosofía española*, tr. Ana Sánchez, Barcelona, 1985, pp. 236 y 246; así como JOSÉ LUIS ABELLÁN, *Historia del Pensamiento Español*, Madrid, 1996, pp. 407-417.
3. *O Novo Príncipe*, 4ª ed., Lisboa, 1945, pp. 51-52.
4. *Op. cit.*, pp. 70-76.
5. Cfr. LUÍS MANUEL REIS TORREAL, *Tradicionalismo e Contra-Revolução. O Pensamento e a Acção de José Gama e Castro*, Coimbra, 1973, pp. 151-175.
6. “Análise das *Contradições Económicas* de Proudhon”, en *A Península*, Porto, 1852.
7. “Conferências do Padre Ventura”, en *A Península*, 1852, y “Análise do *Curso Elementar de Filosofia* de A. Ribeiro da Costa e Almeida”, Porto, 1864.
8. *Defensa do Racionalismo ou Análise da Fé*, Porto, 1866, pp. 120-124.
9. *Op. cit.*, p. 125.
10. *Op. cit.*, pp. 123-124.
11. *Op. cit.*, pp. 170-178.
12. Cfr. António Salgado Junior, en ANTERO DE QUENTAL, *Prosas da Época de Coimbra*, Lisboa, Sá da Costa, 1973, p. 361.
13. Cfr. A. BRAZ TEIXEIRA, “Raízes Krausistas do Pensamento de Antero”, en las Actas do Congresso Anteriano Internacional, Ponta Delgada, 1993, pp. 777-785; y “O Primeiro Estádio da Filosofia Anteriana”, *Estudos Anterianos*, nº 2, Vila do Conde, Outubro de 1998, pp. 5-19.
14. *Filosofia do Direito*, 2ª ed., Coimbra, 1871, §§ 47 y 173.
15. “Espontaneidade”, en *Filosofia*, ed. de Joel Serrão, Lisboa, Editorial Comunicação / Universidade dos Açores, 1991, pp. 48-49 e 190-191.
16. “A Bíblia da Humanidade de Michelet” (1865), “Espontaneidade” (1866) y “O Futuro da Música” (1866), en *Filosofia*, citada. Cfr. A. BRAZ TEIXEIRA, “O Primeiro Estádio da Filosofia Anteriana”, *Estudos Anterianos*, citado.
17. J.P. DE OLIVEIRA MARTINS, “Teoria do Socialismo. Evolução Política e Económica das Sociedades da

Europa”, en *Diário Popular*, 24 y 25 de febrero de 1873.

18. *Teoria do Socialismo* (1872), Lisboa, Guimarães Editores, 1952, pp. 58 e 59.

19. *Op. cit.*, pp. 60 y 63.

20. *Op. cit.*, pp. 3-5 y 68.

21. *Princípios Gerais de Filosofia da História*, Lisboa, 1878, pp. 20-22.

22. Cfr. VAMIREH CHACON, “Cunha Seixas e a Filosofia Portuguesa da História”, en los *Anais do III Colóquio Antero de Quental*, Aracaju, 1997, pp. 205-218 y A. BRAZ TEIXEIRA, “O Pantiteísmo de Cunha Seixas”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, tomo LI, fasc. 3-4, julio-diciembre de 1995, pp. 427-460.

23. TEÓFILO BRAGA, *As Modernas Ideias na Literatura Portuguesa*, vol. I, Porto, Liv. Ernesto Chardron, 1892, pp. 296-297.

24. *Op. cit.*, pp. 296 e 365.

25. “¡Vico! ¡Qué horizonte no se abre a la inteligencia al pronunciar este nombre! Su libro es un Apocalipsis, cada día se descubre allí el germen de una ciencia nueva, la Filosofía de la Historia, la Simbólica del Derecho, la Crítica del Arte. Es uno de esos genios descubridores que alcanzan las verdades en su mayor generalización. Es más que un filósofo, es un profeta, no de las tinieblas religiosas, sino del esplendor de la idea, de la luz. No era para aquel siglo. Al descender la montaña de la meditación, traía sobre la frente el rayo de la sabiduría divina, no quiso velarla como Moisés: ciegos por la luz no pudieron fijarlo para admirarlo. Es sublime el arrojó con que el napolitano avanza principios que sólo a siglos posteriores fue dada la gloria de demostrar”. *Poesia do Direito*, Porto, Em Casa da Viúva Maré, Editora, 1865, p. 168. “El mayor profeta de los tiempos modernos, Vico”, *ibidem*, p. 170.

26. *Op. cit.*, pp. 53-54. Cfr. *As Modernas Ideias na Literatura Portuguesa*, vol. I, pp. 365-369.

27. *Poesia do Direito*, pp. VII-XVI y 25-29.

28. *As Modernas Ideias na Literatura Portuguesa*, vol. I, pp. 379-383. Cfr. “Generalização da História da Poesia”, en *Visão dos Tempos*, 2ª ed., Porto, Livraria Internacional de Ernesto Chardron, 1869, así como el prefacio y la nota final de *Miragens Seculares*, Lisboa, Nova Livraria Internacional Edt., 1884.

29. *Origens Poéticas do Cristianismo*, Porto, Livraria Universal, 1880; *As Lendas Cristãs*, Porto, Livraria Internacional de Ernesto Chardron. Cfr. JOAQUIM DE CARVALHO, “Teófilo Braga” (1948), en *Obras Completas*, vol. III, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1982, en especial pp. 536-551; y A. BRAZ TEIXEIRA, “Religião, Símbolo e Mito no Pensamento de Teófilo Braga”, en curso de publicación en *Arquipélago* (série de Filosofia), Universidade dos Açores, Ponta Delgada.

30. *Ensaio de Filosofia da História*, vol. I – *Exame Crítico dos Sistemas*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1882, p. 85.

31. *Op. cit.*, p. 126.

32. *Ibidem*, p. 89.

33. *Ibidem*, pp. 130-134. Cfr. AMADEU CARVALHO HOMEM, “Do Iluminismo ao Positivismo. Joaquim António da Silva Cordeiro e a sua Obra”, *Revista de História das Ideias*, vol. III, Coimbra, 1981, pp. 37-76.

34. Ver, Arcádia, Lisboa, 1982, pp. 246-253. Cfr. A. BRAZ TEIXEIRA, “Sagrado, Mito e Símbolo no Pensamento de Almada Negreiros”, en *Almada Negreiros. A Descoberta como Necessidade. Actas do Colóquio Internacional*, Fundação Eng. António de Almeida, Porto, 1998, pp. 429-436.

35. Cfr. UBIRATAN BORGES DE MACEDO, “Diferenças notáveis entre o Tradicionalismo Português e Brasileiro”, en *Ciências Humanas* (Univ. Gama Filho), Rio de Janeiro, nº 16, Enero-Marzo de 1981, pp. 17-19; *A Ideia de Liberdade no séc. XIX: o Caso Brasileiro*, Edit. Expressão e Cultura, Rio de Janeiro, 1997, pp. 49-51 y 126-129; ANTÓNIO PAIM, *História do Liberalismo Brasileiro*, Edit. Mandarim, S. Paulo, 1998, pp. 96-96; ANTÓNIO PAIM E VICENTE BARRETO, *Evolução do Pensamento Político Brasileiro*, Edit. Itatiaia/Edit. Univ. S. Paulo, Belo Horizonte, 1989, pp. 113-115; y NELSON NOGUEIRA SALDANHA, *História das Ideias Políticas no Brasil*, Senado Federal, Brasília, 2001, pp. 129-132.

36. “Giambattista Vico, a Jurisprudência e a Descoberta do Mundo da Cultura”, en la *Rev. Brasileira de Filosofia*, S. Paulo, nº 4, Octubre-Diciembre 1951, pp. 408 y ss., recogido, hoy, en *Horizontes do Direito e da História*, S. Paulo, Ed. Saraiva, 1956.

* * *



Nicolas Malebranche

Trattato sull'amore di Dio
Lettere e Risposta al R.P. Lamy



Guida editori

Studi sul
De antiquissima
Italorum sapientia
di Vico
a cura di
Giovanni Matteucci

Discipline
filosofiche
Quodlibet

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI

ARMANDO SAVIGNANO

RADICI DEL PENSIERO SPAGNOLO
DEL NOVECENTO



LA CITTÀ DEL SOLE

STUDI VICHIANI

38

ANNARITA PLACELLA

GRAVINA
E L'UNIVERSO DANTESCO



ALFREDO GUIDA EDITORE