

# La presencia de Giambattista Vico en la cultura española

(I. Notas sobre el tratamiento y estudio en los siglos XVIII y XIX)

*José M. Sevilla Fernández*

Ante la idea frecuentemente admitida de una «ausencia» de Vico en la cultura española, el estudio -desde una doble vertiente: historiográfica y reseñante crítica- despeja este prejuicio, registrando la presencia de Vico a lo largo de más de dos siglos y medio: desde 1735 con Luzán hasta nuestra época. Se realiza una mostración historiográfica de las modalidades bajo las cuales las ideas de Vico han penetrado en la cultura española y se han desarrollado y evolucionado desplegadas a través de un esquema simple: etapas de contacto, etapas de introducción-difusión, y etapas de estudio. Coherentemente, el estudio se presenta dividido en dos partes principales (separadas también en su edición): I. El tratamiento en los siglos XVIII y XIX; y II. El estudio en el siglo XX hasta la década de los años setenta. Constituye así una reseña razonada de textos, una historia de autores e ideas, y un denotado aparato crítico en las Notas con densa información.

**It has been frequently admitted that there was a «lack» of references to Vico in the Spanish culture. Eventhough, this prejudgement is cleared by means of a double viewpoint study - historiographic and critical outline- therefore, Vico's presence is registered throughout two and a half centuries; from 1735 with Luzán to our time. A historiographical study about the way in which Vico's ideas have gone into the Spanish culture and have developed and evolved is achieved by means of a simple scheme: contact stage, introduction-diffusion stage, and stage of study. Coherently the study is presented divided in two essential parts (also separated in its edition): I. The treatment in the XVIII and XIX Centuries; and II. The study in the XX Century to the beginning of '80. Therefore, it constitutes a reasonable review of texts and a denoted critical apparatus in the marginal notes with a dense information.**

\* \* \*

Nuestro estudio<sup>1</sup> viene motivado por la necesidad de cuestionar una creencia difundida en un amplio espectro de investigaciones viquianas. Resulta una idea frecuentemente admitida criticar cierta denotada presencia de Vico en la cultura española, siendo bastante

común afirmar la casi total ausencia de relación del pensamiento viquiano y el ámbito cultural hispano. Así por ejemplo, Ciriaco Morón Arroyo ha afirmado que el problema de la suerte de la antedicha relación se traduce en la problemática «de la ausencia de Vico en España»<sup>2</sup>; o, reforzando el mito de esta supuesta carencia, Paolo Cherchi parece convencido al hablar de «una ausencia casi total, y un silencio roto por alguna esporádica mención»<sup>3</sup>.

A nuestro juicio, la tesis de la ausencia de Vico en España no esgrime razones suficientes para mantenerse. Distinto es, ciertamente, apostar que sus ideas no fueron por regla general bien aceptadas. Lo cual difiere mucho de afirmar que fuese desconocido y que su pensamiento no haya entrado en contacto con la cultura española, cuando aun en vida de Vico éste ya aparece citado por un ilustre esteta español.

Por ello, despejar esta oscurantista imagen es uno de los objetivos básicos que pretende nuestro estudio. Intentamos así a través de una reconstrucción historiográfica mostrar las modalidades bajo las cuales las ideas de Vico han penetrado en la cultura española y se han desarrollado y evolucionado desplegadas a través de un esquema simple: etapas de contacto, etapas de introducción-difusión, y etapas de estudio. Admitimos de este modo, que si bien el pensamiento de Vico no aparece fuertemente arraigado en nuestro ámbito cultural, sin embargo existe un hilo de continuidad en la atención prestada, cuyo rastro puede seguirse históricamente desde 1735 hasta hoy, mostrándose que a lo largo de un período de más de dos siglos y medio no ha sido un desconocimiento tan absoluto como aparentemente se supone.

Orientado en la doble vertiente historiográfica y reseñante, aportamos esta contribución en el doble esfuerzo tanto por describir un esquema general de la historia de esta suerte del pensamiento de Vico en la cultura española, cuanto por ir integrando y completando también tratamientos a esta historia, a la vez que reseñamos el perfil de tales aportaciones.

El tratamiento que hemos aplicado asume la dimensión de planteamiento problemático que implica recoger las dificultades que en el ambiente cultural de cada siglo han incidido en la lectura o no de Vico. Así, partimos en el siglo XVIII con un ambiente fundamentalmente de eruditos; hallamos más adelante una proyección del interés que despierta el «descubierto» Vico durante el XIX; para mostrar cómo durante el siglo XX asistimos a una pluralidad de tratamientos y estudios en lengua española, tanto en España como en América latina. No obstante, no hemos rastreado a fondo la suerte de Vico en América, la cual —como hemos reivindicado en otras ocasiones— merecería de un profundo y completo estudio. Aquí sólo hemos tenido en cuenta aquellos trabajos y autores con una directa relación con el pensamiento viquiano, sin excusar las posibles ausencias. Este no deja de ser un modesto intento por integrar una perspectiva histórica y una teórica de los estudios viquianos en la cultura española; el trazado de una demarcación cartográfica cuyo contenido ha de ser ajustado, profundizado, desarrollado y completado por aquellos a quienes pueda interesar. Toda vez que al menos hayamos conseguido desvelar la impropiedad al hablar de «ausencia» de Vico habiendo mostrado por el contrario su «presencia».

Hemos de subrayar por último que el mérito de los estudios de Vico en España no radica tanto en la verdad que se creyera poseer, sino —parafraseando a Lessing— en el esfuerzo que se ha hecho para conquistarla.

SUMARIO:

I. EL SIGLO XVIII

1. Ignacio de Luzán. 2. Lorenzo Boturini. Mariano Veytia. 3. Esteban de Arteaga.

II. EL SIGLO XIX

4. Juan Donoso Cortés. 5. Alfredo A. Camus. 6. Jaime Balmes. 7. Marcelino Menéndez Pelayo. 8. Juan Valera. 9. Manuel Serrano.

III. EL SIGLO XX

10. José Ortega y Gasset. 11. El período de los años 40 y los años 50. 12. Las décadas de los '60 y los '70.

I. El siglo XVIII

1. Nos parece obligado asumir como punto de partida la referencia a Ignacio de Luzán (1702-1754), comenzando por la polémica abierta hace años en torno al posible conocimiento personal de Vico, y más concretamente sobre el pretendido discipulaje de Luzán o, al menos, su conocimiento directo de las ideas del filósofo napolitano.

Croce y Nicolini, tratando sobre el controvertido asunto, señalaron a Luzán como difusor de ideas viquianas<sup>4</sup>. El mismo Benedetto Croce, destacando la escasa resonancia que tuviera Vico en la generación posterior al autor de la «Scienza Nuova», indica al preceptista zaragozano como su receptor, recordando también que Luzán «había residido en Nápoles en los años de la publicación de la *Scienza Nuova*»<sup>5</sup>.

Se plantea real la cuestión historiográfica que, como apuntara Pietro Piovani y corrobora Vincenzo Placella, «está aún abierta»: si Luzán fue verdaderamente discípulo de Vico en Nápoles<sup>6</sup>. Las respuestas al problema tienden a devenir casi siempre en modo de opinión. Al caso, por ejemplo, un historiador de la literatura como Manuel de Montoliú, siguiendo la defensa italianista que de Luzán hiciera Marcelino Menéndez Pelayo, escribe lo siguiente: «Italiana fue la educación intelectual de Luzán, y *dícese* que fue discípulo de Vico cuando estudió en la Universidad de Nápoles en la época en que el gran pensador italiano era profesor en ésta»<sup>7</sup>. Otros historiadores confirman esta relación. De tal manera escriben Emiliano Diez-Echarri y José M. Roca: «Educado en Italia, a donde había ido a los trece años, estudia con Juan Bautista Vico y se doctora en leyes por la Universidad de Catania»<sup>8</sup>. Más cauto, Angel de Río anota simplemente: «Al parecer estuvo en relación en Nápoles con J.B. Vico, de quien pudo recoger alguna enseñanza»<sup>9</sup>.

Entre los estudiosos italianos, Mario Di Pinto no ha dudado en realzar la «ascendencia viquiana» de algunas tesis de la *Poética* de Luzán; mientras que al contrario, Mario Puppo aprecia realmente «inexistente» el influjo viquiano en el autor español<sup>10</sup>.

Podrían sumarse más opiniones al caso, pero las presentadas resultan ejemplares. No obstante, cabría precisar que una cosa es aclarar la relación directa entre Luzán y Vico y otra distinta intentar dilucidar la influencia ejercida por las ideas de Vico en la obra de nuestro dieciochesco preceptista. Obviamente, el esclarecimiento de la primera cuestión iluminaría la segunda.

Gabriela Makowiecka, española de origen polaco, presenta en su estudio acerca de *Luzán y su Poética* a Luzán como un mediador que intentara conciliar la tradición hispánica y el novedoso modernismo europeo, señalando que: «Entre los modernos escritores y preceptistas tenía varios amigos y conocidos, y años después recordaría con emoción a Pedro Trepassi Metastasio y Juan Bautista Vico». Y en verdad así lo hace Luzán al recordar las «ingeniosas ideas y especulaciones del Doctísimo Juan Bautista Vico»<sup>11</sup>.

El más pertinente juicio, del que en definitiva manan las demás posiciones recogidas, fue el formulado por el historiador y crítico literario Marcelino Menéndez Pelayo a finales del siglo XIX:

«Luzán escribía en 1737, mucho antes que Batteaux y que Marmontel. Su educación había sido completamente italiana. *Dicen que fue discípulo de Vico, aunque se le conoce poco*, nos decía en la cátedra el Dr. Milá y Fontanals. Lo cierto es que Luzán se educó en Nápoles y en Palermo, cuando el autor de la *Scienza Nuova* enseñaba en la primera de estas ciudades, y que allí permaneció desde 1717 hasta 1733, dedicado al estudio, no sólo de las letras, sino de la filosofía y de la jurisprudencia, en alguno de los cuales forzosamente hubo de encontrarse con Vico, sin que deje de dar alguna muestra de haberse aprovechado de sus maravillosas intuiciones sobre el tema épico y el carácter de la poesía primitiva»<sup>12</sup>.

Conforme a este esquema esbozado, en torno a tres cuestiones podemos plantear nuestra problemática: 1) si Luzán fue discípulo de Vico o no; 2) la influencia de las ideas viquianas en *La Poética*; 3) la influencia en el ambiente cultural de Luzán.

La primera cuestión remite a consideraciones biográficas. Nacido en Zaragoza en el año 1702, marchó a Italia muy joven. Tras pasar unos años en Milán y en Palermo, doctorándose en derecho a los veintidós años en la Universidad siciliana, se estableció en Nápoles donde su hermano Antonio era gobernador del Castillo de San Telmo (más tarde sería nombrado conde de Castellazuelo), viviendo en la capital rodeado del mejor ambiente cultural hasta 1733, fecha en la que su hermano lo enviara a Aragón para cuidar de los negocios. En Italia fue miembro de la Academia de los Ereinos (con el nombre de Egidio Menalipo) y colaboró con la Academia del Buen Gusto. No existiendo documento alguno en que Luzán narre sus años de juventud, ni habiendo referencia explícita o detalle en las memorias escritas por su hijo Juan Ignacio, nada puede confirmarnos que Luzán hubiera sido discípulo de Vico, aunque tampoco nada puede negarlo.

Acerca de la segunda cuestión apuntada, debemos tener en consideración tres aspectos importantes:

a) A pesar de su pretendido cartesianismo, filosóficamente Luzán fue por regla general un «eclectico»<sup>13</sup>.

b) No obstante las frecuentes imputaciones de «afrancesamiento», resulta indiscutible no sólo el fuerte impacto italiano sino el carácter mismo italianista de *La Poética*, especialmente influenciada por Muratori, de quien el zaragozano fue un firme seguidor<sup>14</sup>. Hasta tal punto que resulta posible que muchos aspectos de visible enlace entre Luzán y Vico son de procedencia muratoriana.

c) En la mayor parte de su obra Luzán es un recolector, aunque nada vulgar; antes bien, es «un compilador inteligente, que sabe cuanto se sabía en Italia y Francia en su tiempo, y que acierta a asimilárselo con discernimiento propio»<sup>15</sup>.

Estos aspectos reseñados y la consideración en torno a la noticia de la *Scienza Nuova* (ed. 1725), podrían servir para centrar más en concreto los puntos de influencia viquiana en la *Poética*. Puede afirmarse, sin vacilación, que si Luzán hubiese captado la verdadera esencia de la *Scienza Nuova*, indudablemente habría alcanzado la más alta cota revolucionaria de la estética en España. Explícitamente el predominio de las ideas viquianas se patentiza alrededor de dos cuestiones principales: a) la superioridad de lo *verosímil* imposible sobre lo verdadero inverosímil en la *fábula* (argumento), y la afirmación de la verosimilitud poética que a veces se sobrepone a la verdad misma; b) la idea del héroe épico. Si bien éstas no son ideas exclusivamente viquianas, referente a la teoría del poema épico en Luzán, entre la mezcolanza de tesis de Benio y de Le Bossu en torno a las cualidades didácticas en el orden militar, Menéndez Pelayo encontraba casi asombradamente la noción viquiana de héroe, sepultada bajo la maraña de necedades esgrimidas en torno al carácter didáctico de la epopeya. Leemos:

«Debajo de la alegoría de la fábula debe enseñarse alguna importante máxima moral, o *proponer la idea de un perfecto héroe* militar. De este modo la epopeya vendrá a ser la poesía didáctica de los cuarteles, y una especie de suplemento a las ordenanzas. Lo extraño es que al lado de estas ineptias —comenta Menéndez Pelayo, que Luzán, a lo menos, tiene el mérito de no haber inventado, encontremos un singular capítulo en que Luzán patrocina y hace suya la noción del héroe épico, dada por el *doctísimo* Juan Bautista Vico, y exprime, por decirlo así, el jugo de su libro de la *Ciencia Nueva*, tan desconocido entonces en la mayor parte de Europa. Pero a haberse penetrado Luzán verdaderamente en la doctrina de su presunto maestro, ¿cómo hubiera podido empezar un capítulo con palabras de Vico, y acabarlas con otras del P. Le Bossu?»<sup>16</sup>.

Apreciando todo lo hasta ahora expuesto, podemos pensar que Vico fue para Luzán un personaje de segunda fila en su *Poética*; y que, en la amalgama ecléctica donde levanta sus cimientos Vico es sólo un elemento más, como pudiera haberlo sido por ejemplo Crescimbeni. De hecho, Luzán cita a Vico una sola vez en su tratado, frente a las veinticinco de Muratori u otras tantas de Le Bossu, e incluso a las cuatro de Gravina<sup>17</sup>. El dato, que no deja de ser demostrativamente irrelevante, sí que resulta en cambio visualmente significativo. Si la recepción de Vico fue directa, el tratamiento fue sin embargo escaso y la influencia de sus ideas débil. No obstante algo hay. Y lo que es más importante, por su valor en la tarea dirigida a romper la frecuente idea del «aislamiento» de Vico y del desconocimiento de la obra de éste en su tiempo, digamos que en vida del napolitano (1668-1744) se imprimió la primera edición de la *Poética* (Zaragoza, 1737) donde ya era citado.

También hemos de apreciar, como veremos y en relación al tercer aspecto que apuntamos más arriba, que el nombre de Vico circuló entre los ámbitos culturales españoles, incluso durante las inquietantes últimas décadas del siglo XVIII, cuando lo italiano fue desdeñado

en favor de lo francés, y las telarañas del olvido fueron cubriendo no sólo las ideas sino también a hombres y nombres.

Sobre este tercer aspecto señalado —la influencia en el ambiente cultural— sólo nos detendremos para subrayar algunos datos y personajes relevantes. Por ejemplo, que Luzán contó entre sus protectores a hombres influyentes en la política y en la cultura. Entre ellos podemos contar al Duque de Huéscar y, sobre todo, a José Carvajal y Láncaster, ministro de Fernando VI y quinto director de la Real Academia además de protector de la Academia de las Tres Bellas Artes. Luzán, quien consiguió altos cargos en Madrid a su vuelta de París, también perteneció a la Real Academia Española, siendo miembro también de la Academia de la Historia y otras de distinto carácter, además de honorario de la Academia de San Fernando, a la que también pertenecieron numerosos amigos y conocidos suyos: Agustín Montano y los críticos del *Diario de los Literatos* Juan de Iriarte y Juan de Santander, el P. Sarmiento, Gregorio Mayans o el oidor de Comptos de Pamplona, José Ignacio de Colmenares. Con este último elaboró Luzán un folleto impreso en Pamplona (1741), donde bajo el seudónimo «Don Iñigo de Lanuza» contestaba a las críticas contra la *Poética* vertidas por Juan de Iriarte en el *Diario de los Literatos*, apoyando su *Discurso Apologético* con notas de Colmenares («Henrico Pío Gilasecas Modenés»). En tal *Discurso*, Vico aparece —junto a Benio, Cascales, Cervantes, Dacier y Scalígero— apoyando la sentencia según la cual «en la poesía se debe preferir lo verosímil, aunque imposible o falso, a lo verdadero inverosímil»<sup>18</sup>.

Merece destacarse la figura de José Carvajal y Láncaster porque, siendo éste miembro del Consejo de Indias, estuvo relacionado también con el viquiano Lorenzo Boturini Benaduci, aunque nada incite a pensar que Luzán y Boturini hubiesen llegado a conocerse. Cuando Boturini marchó de Madrid hacia México en 1736 aún faltaba un año para que viera la luz la *Poética*, y la polémica que ésta suscitara ya en los años cuarenta tampoco tuvo ocasión de presenciarla. Del mismo modo, cuando Boturini publicó en Madrid su *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional* en 1746, la polémica levantada le cogió a Luzán de Secretario en la Embajada de París (1747-1750). Ambos, sin embargo, tuvieron también a otro ilustre amigo en común, también conocedor de Vico: el valenciano Gregorio Mayans y Siscar (1699-1781).

2. El caso de Lorenzo Boturini Benaduci (1698-1755) resulta múltiplemente interesante. Principalmente porque representa la figura de un viquiano en España y un exponente, de la presencia de Vico en el dieciocho hispánico. También por la recepción de las ideas viquianas aplicadas a la historiografía mexicana y especialmente al estudio e interpretación de la civilización precolombina, que se filtran al igualmente historiógrafo novohispano Mariano Veytia (1718-1780). Sin excluir la importancia que implica haber introducido el pensamiento histórico de Vico en España y servir de catalizador para mostrar y pulsar la reacción que las ideas viquianas suscitaban en el ambiente cultural español del setecientos.

La relación Vico-Boturini, que fuera apuntada en su día por José Imbelloni, ha sido desvelada y ampliamente destacada durante los últimos años en los precisos tratamientos de Alvaro Matute, Franco Venturi, Pietro Piovani y Gustavo Costa; también por Margarita Moreno Benet, que ha señalado la conexión de Veytia con este tándem<sup>19</sup>.

Boturini fue el primero en conectar a Vico con la cultura hispana a través de algo más que unas citas. Este infatigable viajero, oriundo de Milán, que recorrió gran parte de Europa instruyéndose a la vez que trabajaba como asesor comercial, llegó a Madrid en 1735 para encontrarse con una capital culturalmente endémica donde el espíritu autóctono se hallaba disuelto entre la fijación al barroquismo y la expectación confusa ante la intuición de todo lo novedoso que pululaba en el ambiente traspasadas las fronteras. Pese a la existencia de algunas cabezas ilustres y el florecimiento temporalmente de algunas ideas reformistas, el Madrid de estos años treinta, en comparación con las grandes capitales europeas se mostraba intelectualmente disecado, salvo en algunos rasgos de centralización del pensamiento y el arte que se abrieron al flujo de la cultura italiana, ya ensombrecida.

Tras breve estancia en Madrid marchó Boturini a Nueva España, viajando varios años por tierras mexicanas<sup>20</sup>, donde meditó sobre la posibilidad de escribir una Historia General de la América Septentrional fraguada sobre el modelo de la *Scienza Nuova* de Vico<sup>21</sup>. En esta empresa de interpretar la historia de América no sólo fue influenciado por el esquema historiográfico viquiano —constatándolo con infinidad de datos y múltiples vestigios históricos precolombinos— sino que siguió fielmente las ideas viquianas, a las cuales conformó sus filosofías de la historia y del derecho (natural de las gentes), aplicando —según palabras de Imbelloni— la «convertibilidad» de la ciclografía de la historia mexicana antigua con la ciclografía de Vico<sup>22</sup>.

La correlación entre las ideas de Vico y la aplicación realizada por Boturini resulta tan evidente que no es de extrañar que hace casi medio siglo sorprendiese al estudioso Imbelloni que «la literatura viquiana, tan meticulosa cuando se trata de menudencias bibliográficas», no hubiese «advertido su enorme significado»: «Todo conocedor de la *Scienza Nuova* ve de inmediato que Boturini interpretó la tradición indígena de las Edades mediante la doctrina de Vico», dice Imbelloni —y ciertamente no hay más que leer las primeras páginas de la *Idea de una nueva Historia general de la América Septentrional* para corroborarlo— «mientras no deja de sorprenderse por el hecho que esta aplicación directa del método viquiano fue realizada apenas dos años después de la publicación de la SN segunda y ventinueve después de la SN primera»<sup>23</sup>. Franco Venturi ha subrayado el interés de Boturini por las ideas de Vico:

«Crecido en un ambiente giannoniano, Boturini era convertido, a través de medios que no conocemos, en un ferviente seguidor de G. Vico. La gran visión de la historia humana, la función en ella de la religión dominaban su ánimo. La discusión sobre el derecho natural que halló en la *Scienza Nuova* suministró probablemente el puente de paso entre su juventud de jurista y de administrador y el descubrimiento reservado a él de los dioses antiguos y modernos de México».

El mismo Venturi recoge un pasaje de la *Historia general de la América Septentrional* reflejando esta admiración por Vico: «Juan Bautista Vico, águila y honor inmortal de la deliciosa Parténope» había meditado durante treinta años sobre la «común naturaleza de las naciones gentilicias labrando un nuevo sistema del derecho natural de las gentes sobre las dos columnas de la Providencia y del libre albedrío». Con ello Vico se demostraba «el único que

abre camino para penetrar el espeso bosque de la gentilidad, enseñando cómo el orden de las ideas de los hombres fue correspondiente al que tenían las cosas humanas»<sup>24</sup>.

Infatigable documentalista y recolector de antigüedades, Boturini supo apreciar que los datos y vestigios que hallaba en la cultura indígena mexicana eran —a decir del propio Boturini en su *Discurso*— «acordes con los principios de Vico». Principios únicos capaces de explicar coherentemente las coincidencias de orden sagrado entre las religiones mexicanas antiguas y el cristianismo, el paralelismo entre dos mundos explicable sólo a través de la común naturaleza humana; y principios que iluminaban las edades de la historia indígena. Una empresa grandiosa que hubo de dejar atrás, junto con su rico «museo» y los documentos de base para la elaboración de su *Historia* durante años proyectada, a raíz de su expulsión de América; y que sólo pudo reflejar débilmente en la publicación tras su retorno a España del esbozo de lo que había de ser la *Historia General*. Así vio la luz su *Idea de una nueva Historia general de la América Septentrional* (Madrid, 1746)<sup>25</sup>.

Esta obra, curiosamente aceptada por quienes en su círculo de amigos y protectores le apoyaban, no estuvo exenta sin embargo de polémicas inflamadas de prejuicios ante el reconocido viquianismo de su autor; hasta tal nivel que la *Idea* —como indica Costa— «había hecho nacer un vivo debate en la capital española»: por un lado, debido al modo en que Boturini aplicó los principios metodológicos de la *Scienza Nuova* al estudio de la civilización indígena mexicana, hasta el punto que en Europa se llegó a sostener que la *Idea* «estaba enteramente copiada de la *Scienza Nuova*»; mentís que fue defendido por el ilustre Carvajal y Láncaster<sup>26</sup>. Por otro lado, el recelo hacia las ideas de Vico evidenciado por eruditos españoles como José Borrull, fiscal del Consejo Superior de las Indias, el jesuita Andrés Marcos Burriel (1719-1762), o el ilustre jurisconsulto valenciano Gregorio Mayans y Siscar (1699-1781), todos ellos amigos de Boturini, suponía que a la par que alentaban a Boturini en su proyecto le aconsejaban alejarse de las interpretaciones de índole viquiana en pos de una mayor dedicación a la exposición historiográfica. En particular, Mayans, representante de un movimiento intelectual mediador entre tradición y aperturismo renovador, disentía en especial de la doctrina viquiana «sobre el derecho de gentes», y en general de la *Scienza Nuova*, pues aunque le parecía profunda en muchos aspectos mayormente le resultaba «caprichosa»<sup>27</sup>. En cuanto a Burriel, no creía que la explicación viquiana de los mitos importara para la «historia pura», estando de acuerdo con Mayans en su disensión. Las ideas de Boturini enraizadas a las de Vico abrían una discusión donde en el fondo se polemizaba en torno a las ideas de la *Scienza Nuova*. A decir de Venturi: «Era el descubrimiento de un modo aislado y extraño, pero que sin embargo venía a confirmar, a comprobar las ideas de la *Scienza Nuova*». Desde la perspectiva de Boturini, particularmente las «raíces religiosas del mundo mexicano eran para él aquellas viquianas: también la ‘divinitas’ derivaba de ‘divinari’ y ‘humanitas’ de ‘humando’»<sup>28</sup>. Esto nos permite entender, como indica Piovani, cual era el verdadero «espíritu animador» de su empresa<sup>29</sup>. Tales ideas chocaban con aquellas que creían firmemente y de modo exclusivo en el papel colonizador-civilizador (humanista) y evangelizador (religioso) en las Indias desde 1492; y tropezaban además con el carácter primordialmente cronologista, cronista y archivístico, de la historiografía americanista.

En verdad quienes receleaban de las ideas viquianas que conducían a Boturini no eran siempre desconocedores de Vico, pues algunos de los mencionados amigos del autor llegaron a manejar la primera *Scienza Nuova* (1725). Pese a todo, como expone Matute y señala Costa, los «eruditos españoles» de la época poseían un conocimiento muy «superficial» de Vico; hasta el punto que en la segunda mitad del s. XVIII algunos estudiosos de la civilización precolombina citan a Boturini pero ignoran a Vico<sup>30</sup>. También influencias viquianas ejercidas por mediadores proliferaron más sin referencia paterna.

El método viquiano influyó notablemente en el historiógrafo mexicano Mariano Veytia (1718-1780) a través de Boturini, si bien parece ser que el exceso de escrúpulos religiosos de Veytia hizo que éste se alejara del más audaz (viquiano) tratamiento otorgado por el autor de la *Idea*. Habiendo conocido a Boturini en España, en 1744 durante la larga estancia de Veytia por Europa, el joven viajero tomó contacto entonces con el pensamiento viquiano a través de Boturini. Los proyectos de colaboración se truncaron con la muerte del erudito italiano expulsado de Nueva España, dirigiéndose entonces Veytia a utilizar el material indiano recogido por Boturini, para continuar la obra historiográfica emprendida por su maestro y amigo, de donde surgió la *Historia antigua de México*, publicada en 1836 cincuenta y seis años después de muerto su autor. Según la explicación de Margarita Moreno Bennett, Veytia habría sido un «continuador» de la obra de Boturini, más filológicamente exigente y por ello más cauto que el italiano, pero epistemológicamente y metodológicamente tan viquiano como él, según cabría apreciar en otras dos obras más de Veytia inéditas hasta principios del s. XIX. Aunque parece más bien que si Boturini asimiló «el sistema viquiano como modelo», Veytia retomó aquello que venía contenido en lo que críticamente apreció en el sistema boturiniiano. Según se puede inferir de otro planteamiento, el ofrecido por Benjamin Keen en su recensión de la obra, el carácter religioso de Veytia le habría determinado a no explicitar su viquianismo y más aún a no comprender plenamente las ideas de Boturini. Enfrentando ambas interpretaciones sobre la relación Boturini-Veytia, Gustavo Costa apunta sin embargo la importancia —tanto por su recepción negativista de ideas viquianas como por la influencia de éstas— a prestar al tema clarificativo de la problemática sobre la suerte de Vico en el siglo XVIII, y especialmente de Vico en el setecientos hispánico<sup>31</sup>.

Si el ambiente católico, en general del ámbito hispano y en particular del providencialista Veytia, no favoreció el despliegue de ideas viquianas, ni el reconocimiento de la figura de Vico —por los motivos que fueran, el caso es que el nombre de Vico no aparece en ninguno de los escritos de Veytia—; también el antiviquianismo tradicionalista condicionó a Boturini un uso *prudente* con el nombre de su guía. Cinco años antes de su prematura muerte, Boturini tuvo «ocasión de discutir públicamente con sus amigos y adversarios y de reafirmar su punto de vista» con motivo de la exposición que realizó en la Academia Valenciana por invitación de Mayans, su fundador. El discurso fue publicado en latín, como era costumbre común de Mayans y con un prefacio de éste donde se enjuiciaba la Oración presentada como el intento de «aplicar los principios del derecho natural según el sistema del ingeniosísimo filósofo i jurisconsulto J.B. Vico a las costumbres de los Indios de la América Septentrional», situando la polémica viquiana contra las interpretaciones de Grocio, Selden, Pufendorf, Hobbes y Spinoza en torno al derecho natural. El «Discurso», tras invocaciones a «nostro aevo Neapoli

J.B. Vicus» y la exposición sucinta de una visión —semejante a la viquiana— sobre la evolución de la humanidad mexicana a través de sus fases históricas, terminaba con un alegato de carácter providencialista, propiciado en parte por deferencia hacia su protector valenciano, en parte por reflejo del ambiente conservador religioso, y en parte también por convencimiento propio<sup>32</sup>. La oración leída por Boturini, siendo un resumen conclusivo de lo expuesto en la *Idea* confirmaba los puntos de vista viquianos aplicados al descubrimiento del pasado mexicano, «cum principiis Vici esse concordēs».

3. Hemos tenido ocasión de apreciar hasta ahora como el nombre de Vico y algunas de sus ideas se hallaron presentes —aunque la mayoría de las veces polémicamente— en el debate cultural que sostuvieron ilustres —y a veces *ilustrados*— personajes: Luzán, Colmenar, Carvajal, Burriel, Mayans, Boturini, Borrull, etc., en ámbitos concretos como el jurídico, el histórico, o la preceptiva literaria, y durante una época cultural e intelectualmente en bastantes aspectos opaca.

Dentro de este último campo referido (estético) cabe apostillar a la historia de la fortuna de Vico en la cultura española un elemento más, que es el siguiente. Resulta evidente, pese a los comentarios del estudioso Miguel Batllori, que «el más insigne esteticista puro de todo el siglo XVIII español», como ha sido calificado el abate Esteban de Arteaga (1747-1799), no sólo conoció las ideas de Vico sino que citó al filósofo napolitano, como bien se ha encargado de mostrar Eva María Rudat. Batllori pensaba equívocamente que era algo notable y digno de atención «que un autor tan leído como Arteaga no cite siquiera una vez a los tres mayores estetas prekantianos: Vico, Baumgarten, Lessing». En cuanto al caso de Vico, no «parece difícil» la explicación para Batllori: «la *Scienza Nuova* —a pesar de las polémicas a que dió lugar en su siglo— no alcanzó amplia divulgación sino hasta muy entrado el siglo XIX»<sup>33</sup>.

Explicación descorcorcentante ésta de Batllori, cuando se sabe que Arteaga cita a Vico, aunque sea epistolarmente, y además —como indica Rudat— se relaciona con él en su esfuerzo anticartesiano «por revalorizar el sentimiento y la emoción» y por estar unido a las tendencias filosóficas del s. XVIII<sup>34</sup>. En el ensayo epistolar sobre la traducción de Homero realizada por el abate Cesarotti, mostrando su admiración hacia el trabajo del italiano, el estetólogo español autor de las *Rivoluzioni del teatro musicale italiano* (Bologna-Venecia, 1783-1785) señala las observaciones de Vico sobre Homero realizadas en el libro III de la *Scienza Nuova*. La forma en que Arteaga se refiere a Vico da una idea acerca del conocimiento de éste y del respeto que imponían sus ideas: «el célebre» y «el profundo Vico», escribe el abate en sus *Lettere al Signor G.B.C.* (Venecia, 1787). El escrito, que precedió en dos años a la aparición de *La Belleza Ideal* (Madrid, 1789), nos invita a pensar que en la elaboración de su compendio de estética Arteaga ya conocía las ideas de Vico, aunque no haga mención<sup>35</sup>.

## II. El siglo XIX

No existió un ambiente cultural e intelectual en la España del s. XVIII que propiciara el conocimiento de las ideas de Vico, y menos aún que potenciara la difusión de su pensamiento, sino más bien al contrario. No obstante, no fue del todo ignorado. Aunque tampoco hubo

«divulgadores» (dentro de la península hemos apreciado la reacción ante Boturini, y la escasa atención del pensamiento hispano afincado en el exterior, como Arteaga), registramos una «presencia» de Vico.

Ya en el XIX, no deja de resultar paradójico que Vico se hiciera conocido en España mediante divulgación francesa. La influencia cultural del vecino país galo, patente ya en la segunda mitad del s. XVIII, creció ligada a una lenta evolución ideológica ilustrada que alcanza a los primeros decenios del XIX, donde se amasa el liberalismo. Como a fuerza del contrario, también la tradición poseía un fuerte peso. De tal modo, mientras unas ideas se abrían paso por su irrefrenable dinámica ideológica, social y política, otras se mantenían por el arraigo de su propio contenido tradicionalista. Hallamos así a mitad del XIX, como síntesis, dos direcciones de pensamiento bastante definidas: la *liberal*, secularizada y aperturista, y la *católica*, religiosa y tradicionalista. No implicando este esquema un sincretismo dualista ni una categorización literal: también existió aperturismo intelectual en la corriente «católica» (por ejemplo Balmes) y hubo tradicionalismo radical en el área liberal (por ejemplo Donoso, representante de la dinámica mutación realizada desde el liberalismo al tradicionalismo extremo, teológico). Con ello ilustramos, lejos de dualismos maniqueístas, la atención dispar que prestan a Vico dos figuras centrales del pensamiento decimonónico español que «compendian el movimiento católico en España desde el año 1834»: Donoso y Balmes<sup>36</sup>. Y cómo dentro de esa misma área «católica» de pensamiento fuera exaltado por Donoso como el padre de la «filosofía de la historia» y criticado de antitomista, irreligioso y escéptico por Balmes.

4. La atención que Juan Donoso Cortés (1809-1853) prestara al pensamiento de Vico ha sido destacada, hace ya algunos años, por Ramón Ceñal —que igualmente ha señalado la relación Vico-Balmes— y también por G. Carlo Rossi<sup>37</sup>.

La naturaleza de esta atención donosiana hacia Vico viene originada por la pasión de Donoso por la historia, que lo empuja vocacionalmente hacia la *filosofía de la historia*, joven disciplina en la que habría de quedar fuertemente influenciado por Vico, según se muestra ya en las *Lecciones de derecho político* (1837) y queda testimoniado en el ensayo *Filosofía de la historia: J.B. Vico* (1838), apreciándose además en otros escritos posteriores, por ejemplo en el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el comunismo* (1851). La dinámica consideración que va ofreciendo acerca de Vico refleja el cambio mismo que va sufriendo el interés intelectual e ideológico de Donoso. Para Donoso, Vico comienza siendo el «renovador» de los estudios históricos, pasa a convertirse en el fundador de la filosofía de la historia, y termina representando la más depurada línea de la «teología de la historia». Leemos así en las *Lecciones de derecho político*:

«Luis de Beafort fue el hombre de la destrucción; Vico ha sido el hombre de la reforma. La crítica del primero, como negativa, fue estéril; la crítica del último, como afirmativa, es fecunda. El primero demostró que la infancia del pueblo romano no había tenido historiadores; el segundo nos ha dado su historia. Reservándome para hablaros de él más detenidamente en otra ocasión, me contentaré ahora con indicaros que su *Ciencia Nueva* ha sido el origen de la renovación de los estudios históricos en

nuestros días, que debe meditar, no sólo como precedente de la escuela reformista del Rhin, sino también como la obra en que este reformador atrevido ha penetrado más profundamente en el simbolismo oscuro de las edades pasadas. La reforma comenzada por él ha sido concluida por Niebuhr, el investigador más profundo de los tiempos modernos»<sup>38</sup>.

La «ocasión» para tratar más detenidamente las ideas de Vico tiene lugar al año siguiente, con los artículos publicados en el bonaerense *Diario de la Tarde* durante los meses de enero y febrero del año 1838, publicados también y en el mismo año unos meses después —septiembre-octubre— en el *Correo Nacional* de Madrid. En la bibliografía donosiana, estos artículos no se hallan exentos de cierta polémica, debido al soporte periodístico bajo el que vieron la luz. Para empezar, no han sido recogidos en ninguna de las ediciones de las obras del marqués de Valdegamas anteriores a la de Hans Juretschke. Ni Gabino Tejado, ni el polemista católico Ortí Lara los recogieron en sus ediciones a cargo; del mismo modo, los estudiosos de Donoso acostubrarón a no utilizarlos por creerlos notas de periódicos<sup>39</sup>. Sin embargo, Juretschke volcó el interés de su edición en ellos, considerándolos de «importancia capital» y justificando con ellos el valor de la nueva edición, pensándose que el pensamiento histórico de Donoso gira dialógicamente en torno al del napolitano.

Ceñal y Rossi, por separado, han llevado sus estudios con una exposición menos entusiasta que la de Juretschke, sopesando más el valor divulgativo que historiográfico: «La originalidad no es su principal mérito», dice Ceñal, sí en cambio «tendrán el valor de haber sido ellos el cauce por el cual llegó a España la noticia y la significación relevante de Vico como principal promotor de la filosofía de la historia», toda vez que ocurrido a tan sólo diez años del trabajo de divulgación realizado por Michelet ya resulta meritorio<sup>40</sup>. El reconocimiento posterior, tanto de Vico como del valor intrínseco donosiano de los artículos, ha merecido para Carlos Valverde incluirlos en la edición de las Obras a su cargo, aunque los considere también faltos «de originalidad», justificando que, «a pesar de todo», éstos «representan una de las fuentes en que se ha inspirado para todas sus concepciones históricas» Donoso, además de que constituyan un sincero esfuerzo por despertar el interés por Vico y por «los estudios graves y severos», que dice el marqués<sup>41</sup>.

La tan traída falta de originalidad achacada a estos escritos deriva de dos motivos principalmente: a) su descarada imitación de Michelet; b) el carácter no ensayista sino divulgativo.

Comparando textos de Michelet y Donoso puede advertirse, como ha destacado ampliamente Ceñal, no sólo el paralelismo con la exposición del historiador francés sino a veces la imitación y la fuente anónima. No cabe hablar sin embargo de plagio, ni siquiera de resumida «refundición del *Discours* de Michelet», ya que Donoso emite juicios y valoraciones propias y aporta personales apreciaciones temáticas de la *Scienza Nuova* y referencias no micheletianas<sup>42</sup>.

Algo seguro e indudable es que el conocimiento donosiano de las obras de Vico viene filtrado a través de Michelet, del cual conoció Donoso no sólo los *Principes de la philosophie de l'Histoire* de 1827 y también el *Discours*, sino además muy probablemente la traducción

resumida de la «Ciencia Nueva» publicada en las *Oeuvres choisies de Vico* (1835). A través de su formación cultural francesa penetra en Donoso la imagen de «gran filósofo de la historia» que el difusor galo esparciera por todo el siglo XIX.

Para Donoso, la filosofía de la historia «no pudo existir», en parte por su carácter de síntesis razonada y de unidad de la historia, más que «en las sociedades modernas»: nació con el *Discours* (1681) de Bossuet y fue dotada de «aparato científico» con Vico. En esta perspectiva se sitúa el laureado exaltamiento que Donoso hace de Vico y el carácter entusiasta del viquianismo de estos artículos. Más adelante no obstante, influenciado por De Bonald y De Maistre, envuelto en la vorágine del tradicionalismo y ejercitado en sus airadas defensas católicas y conservadoras, su obsesiva estructuración de una teología de la historia le separa voluntariamente de Vico a la vez que le acerca más a San Agustín y a Bossuet. Así, una década después de aparecidos los artículos, en una carta escrita al conde Monttalember se aprecia cuanto ha cambiado su criterio sobre Vico, tocando incluso las reticencias de los radicales críticos católicos, aunque no se puede negar que existe una impronta aún viva de su paso por la *Scienza Nuova*<sup>43</sup>. No deja de ser descriptivo un juicio breve acertadamente dado por un historiador de la filosofía española: «En época temprana conoció y escribió sobre la filosofía de la historia de J.B. Vico, a quien admira, pero de quien discrepa y se aparta en puntos fundamentales»<sup>44</sup>. Pese a todo, lo importante es que los artículos tuvieron un papel difusor de ideas viquianas en el ámbito hispano, con la conciencia de novedad y de limitación que esta tarea marcaba en Donoso<sup>45</sup>.

La *novedad* presumida por Donoso en la incipiente «renovación» de los estudios históricos se caracteriza por la presentación conjunta de la díada filosofía de la historia-Vico. El «asunto» desgranado se expone a lo largo de once artículos. El primero, de carácter introductorio, plantea el papel «reformador» de Vico en los estudios históricos y la posibilidad de la filosofía de la historia como ciencia<sup>46</sup>. El segundo es una reflexión acerca del valor de la historiografía entre los siglos XV al XVIII, situando la figura de Vico<sup>47</sup>. En el tercero se realiza una micheletiana semblanza de Vico, un bosquejo sobre el «punto de partida, el asunto y el objeto» de la *Scienza Nuova* («obra portentosa») y del objeto de las meditaciones viquianas<sup>48</sup>. El cuarto, expone el método de Vico y su fundamentación epistemológica\* y explicita los tres principios de la «Ciencia Nueva» («tres dogmas filosóficos de Vico»), la doctrina de las edades históricas, la teoría de los universales fantásticos («personajes simbólicos»), y, especialmente, la consideración viquiana sobre los tiempos primitivos («una verdadera revolución realizada en el dominio de la Historia»)\*\*<sup>49</sup>. En el quinto se realiza un examen expositivo de la doctrina viquiana sobre la génesis de las religiones y la teoría acerca del origen del lenguaje, con referencia al valor del mito y de las ciencias simbólicas; haciendo especial hincapié al mostrar que «las tradiciones y las fábulas son verdaderas historias», «reflejos fieles del estado social en donde nacen», adulteradas con el pasar del tiempo. Es en este deterioro del significado del signo, sepultado el sentido histórico del mito, donde Donoso sitúa el objeto de la Filosofía de la Historia: «Restaurar su verdadero significado, descubrir en él el verdadero estado político, religioso y social de los pueblos primitivos»<sup>50</sup>. Afincado en tal planteamiento, el artículo sexto está dedicado a la teoría de los «símbolos heroicos» y de los «personajes simbólicos», en especial Hércules y Homero; a los orígenes metafóricos

de las cosas y a la creación de los caracteres ideales»; ilustrando la importancia de estos «tipos ideales» con una reseña sobre el «verdadero Homero» de Vico<sup>51</sup>.

Cambiando el ritmo, de la historiografía poética a la teoría histórica, el artículo séptimo expone simplistamente la teoría del origen de la «familia primitiva» sobre la base del terror religioso; y las teorías acerca del matrimonio y de la propiedad. Continuando en el octavo con las doctrinas sobre el origen de la sociedad, de la esclavitud, de las divisiones sociales, de las revueltas y de los gobiernos.<sup>52</sup> El noveno centra la cuestión de las luchas heroicas y las leyes agrarias y también sobre las luchas plebeyas por la ciudadanía (poder civil), hallando Donoso en este movimiento de lucha la ley del dinamismo evolutivo de la sociedad política: «la ley providente y eterna de la historia».<sup>53</sup> El décimo es una demostración de la teoría viquiana sobre la naturaleza humana en correspondencia con otras tipologías (edades, costumbres, etc. ), fijando Donoso su opinión en que «esas tres épocas constituyen el círculo inflexible que recorren eternamente las naciones, y que las tres, con los fenómenos que siempre las acompañan, constituyen la trama de la Historia». En el «círculo inflexible» se subsumen la teoría dinámica de los «corsi-ricorsi» y la concepción descriptiva de la Historia cíclica, asumidas como eterno retorno y repetición regular del esquema histórico: «la Humanidad está encerrada dentro del círculo inflexible de las tres épocas sociales».<sup>54</sup> Este hermetismo circular triádico, en que convierte Donoso la flexible doctrina viquiana, queda aplicado en el undécimo y último artículo al análisis de la Edad Media como testimonial apoyo de su propia interpretación, que «la Humanidad obedece a ciertas leyes providenciales, cuyo catálogo constituye lo que se llama la filosofía de la Historia».<sup>55</sup>

Dentro de sus limitaciones, el contenido expositivo de los artículos recogía bastantes ideas viquianas, y la forma divulgativa resonó con amplio eco. Nos enseñan el rumbo que tenían marcado los tratamientos sobre Vico: la perspectiva novedosa de la filosofía de la historia; pero también nos dibujan el proceso transformador que sufre el pensamiento donosiano, apreciándose el paso ligero con el que Donoso se precipita hacia una posición ideológica cada vez más marcadamente tradicionalista conservadora y teológica secular, arrinconando aquella abiertamente liberal y en ciertos aspectos progresista que defendiera sólo unos años antes. Basta mirar de reojo su crítica a las ideas del liberalismo doctrinario en quienes quisieran ver en las antiguas repúblicas aristocráticas el origen de las democracias modernas<sup>56</sup>.

5. La resonancia de los escritos donosianos se nos presenta ilustrada en un caso excepcionalmente relevante por acaecer a menos de una década transcurrida la publicación de Donoso. Nos referimos a los dos artículos de Adolfo Camus, titulados «Homero y la Ciencia Nueva», publicados durante el año 1845 en la revista mensual —de espíritu aperturista «cristiano» y «social»— *El Siglo Pintoresco*<sup>57</sup>. Según Camus, los trabajos donosianos han permitido un mayor y mejor conocimiento de la *Scienza Nuova* «en nuestra España», testimoniándose con «cumplida justicia» la actualidad de tal presencia en mitad del s. XIX: «la *Ciencia Nueva*, madre de la filosofía de la historia, que es sin duda la ciencia dominante en la época actual»<sup>58</sup>.

Los dos artículos de Camus —presumiblemente ampliables pues prometía un tercero, aunque no vió la luz durante los tres años de existencia de la revista— se encuentran situados

en torno a la problemática homérica, centrándose críticamente en la concepción viquiana pues tratan de desmentir los juicios sobre Homero expuestos en el libro III de la *Scienza Nuova*. Afirmando «la existencia individual» del poeta griego, frente a la tesis viquiana que lo considera un «carácter poético», un tipo ideal comunal, Camus se dedica en el primer artículo a la comparación de las nociones cosmográficas en los dos poemas homéricos y, en el segundo, a una comparación sobre la ciencia adivinatoria. La pretensión de los dos artículos, no más destacables que «una nota en la filología homérica», como apunta Cherchi, parece dirigirse por un planteamiento simplista: «demostrando el infundamento de la teoría viquiana sobre el ‘verdadero Homero’, Camus aspiraba a vanificar uno de los resultados más brillantes de todo el sistema viquiano y por tanto a poner en discusión el sistema mismo»<sup>59</sup>. A pesar de las pretensiones, Camus solamente trató el tema homérico, particularizando en éste la *Scienza Nuova*. Un juicio sobre Homero será también la causa por la que el filólogo y humanista venezolano Andrés Bello (1781-1865) se refiera a Vico en un compendio de historia de la literatura (1850)<sup>60</sup>.

6. En consonancia con su carácter de divulgador polemista más que realmente filósofo, Donoso había circunscrito a la «Ciencia Nueva» —desde su interés por la historia— en el lugar de inicio de la Filosofía de la Historia; imagen que se reflejó en algunos tratamientos hasta finales de siglo: v. gr. el eco filológico en Camus, la crítica filosófica de Balmes, las referencias en el literato y cronista Juan Valera, y la polémica del historiador Nicolás M. Serrano.

Si Donoso ignora el resto de la obra viquiana, a la que ni siquiera menciona, inversamente el teólogo y filósofo tomista Jaime Luciano Balmes (1810-1848) habría de tomar en consideración solamente el *De Antiquissima*, ignorando el resto, incluida la *Scienza Nuova*. Si llevado por su exaltado catolicismo providencialista —y a expensas de una teología de la historia escéptica ante lo moderno— Donoso intenta enaltecer a Vico; Balmes, en cambio, pretende criticarlo. Si Donoso atendió a la doctrina histórica viquiana, Balmes se enzarza con la directa gnoseología de Vico. De tal modo, poco antes de transcurrida una década desde los artículos de Donoso y por los mismos años de los artículos de Camus, se materializa otra presencia de Vico en la cultura española. Ahora concretada dentro del panorama del pensamiento filosófico hispano en el denso y apretado tratado que bajo el título *Filosofía Fundamental* (1847) se proponía examinar las cuestiones «fundamentales» en filosofía.

En el pensamiento de Balmes, conservador y católico e instrumentalmente tomista, no hay una influencia ni directa ni indirecta de Vico; contrariamente a Donoso, también ya antiliberal, tradicionalista y católico, pero en quien queda la huella viquiana. Sin embargo, pese a esto, apreciamos en el filósofo de Vich un reconocimiento a la importancia de Vico, suficiente para dedicarle dos capítulos al «Criterio de Vico» en una constreñida obra. Y aún, lejos más de citarlo que de leerlo, dentro de su ortodoxa crítica y tomista disensión, Balmes se permite algunos elogios. Enmarcado dentro de un interés general por conciliar empirismo y racionalismo en una ecléctica teoría del conocimiento —destacando su oposición al positivismo y al idealismo hegeliano—, ligando lo real y lo ideal pero sin fusionarlos, el tratamiento otorgado al criterio viquiano se pretende estricto: ordenadamente explica Balmes

las líneas del sistema gnoseológico de Vico para tras examinarlo pasar a enjuiciarlo críticamente, permitiéndose valorar desde sus razonamientos escolásticos la posible aceptabilidad de éste.<sup>61</sup>

Dos motivos nos parecen básicamente importantes para subrayar: uno meramente hipotético; el otro realmente historiográfico. El primero parte del supuesto básico siguiente. Que el reconocimiento filosófico y cultural de Balmes en su época, según crónicas, pudo haber hecho posible la difusión del pensamiento viquiano, posibilitando el interés tanto entre aquellos doctrinarios que compartieran la crítica balmesiana como entre quienes considerasen oportuno volverse hacia un pensador cuya carta de presentación era la de antitomista, irreligioso y escéptico. El segundo motivo, historiográfico, recoge el hecho de que éste sea el primer tratamiento sistemático, expositivo y crítico del criterio gnoseológico viquiano; amén de un estudio analítico sobre el criterio «verum-factum» y sus posibles consecuencias a niveles gnoseológicos, epistemológicos y teológicos.<sup>62</sup> Si la primera cuestión es únicamente una conjetura y como tal sólo la apuntamos, esta segunda en cambio, allende la implicación de originalidad histórica, supone la vindicación de un tratamiento crítico —no por ello acertado, lo cual no desmerece sin embargo el hecho histórico— en torno a un tema fundamental de Vico.

A nivel de contenido la crítica de Balmes se sitúa dentro del ámbito generalizado en torno al juicio de verdad, donde centrando la problemática de la *causalidad* como único modo de conocimiento viene a exponer que «todo lo conocemos por la representación»; ningún conocimiento hay fuera de ella, cuyas tres fuentes son «identidad, causalidad, idealidad»; manteniendo respecto a la segunda que la «actividad productiva no se concibe si el principio de la acción productriz no contiene él algún modo a la cosa producida».<sup>63</sup> La representación ideal deviene «refundida» en la causal, «verificándose en parte el principio de un profundo pensador napolitano, Vico: *La inteligencia sólo conoce lo que ella hace*». El problema de la representación plantea el problema de la inteligibilidad, así también de su inmediatez y mediatez, constituyendo la evidencia inmediata o mediata uno de los tres criterios que posibilitan, según el filósofo catalán, el conocimiento de la verdad.<sup>64</sup> Sobre tal planteamiento se halla relacionado para Balmes el criterio viquiano de verdad, según se explica:

«Cree este filósofo que dicho criterio consiste en haber hecho la verdad conocida; que nuestros conocimientos son completamente ciertos cuando se verifica dicha circunstancia; y que van perdiendo de su certeza a proporción que el entendimiento pierde su carácter de causa respecto a los objetos. Dios, causa de todo, lo conoce perfectamente todo; la criatura, de causalidad muy limitada, conoce también con mucha limitación; y si en alguna esfera puede asemejarse a lo infinito, es en ese mundo ideal que ella propia se construye, y que puede extender a voluntad, sin que sea dable señalar una linde que no pueda todavía retirar».<sup>65</sup>

La mejor forma que tiene Balmes de exponer los principios del *De Antiquissima* es traduciendo el largo texto del capítulo I.1 titulado «De vero et facto»\* —curiosamente la primera traducción española de un texto de Vico—, al que se adjunta más adelante otro largo

pasaje\*\* acerca del criterio de lo verdadero, la ciencia y los grados de certeza.<sup>66</sup> Sobre dichos textos examina Balmes el sistema de Vico, del que a su juicio «no puede negarse» que «revela un pensador profundo, que ha meditado detenidamente sobre los problemas de la inteligencia». Continúa diciendo Balmes: «La línea divisoria en cuanto a la certeza de las ciencias es sobremanera interesante. A primera vista nada más especioso que la diferencia señalada entre las ciencias matemáticas y las naturales y morales».<sup>67</sup> E inmediatamente sitúa el tomista su crítica: «He llamado especioso a este sistema porque, examinado a fondo, se le encuentra destituido de cemento sólido»; aunque no pierde el respeto por la inteligencia de Vico: «al paso que he reconocido en su autor un pensamiento profundo, porque efectivamente lo hay en considerar las ciencias bajo el punto de vista que él las considera». Sin embargo, resumiendo su criterio: «La inteligencia sólo conoce lo que hace. Esta proposición, que resume todo el sistema de Vico, no puede afianzarse en nada».<sup>68</sup> La pregunta que Balmes se hace es: «¿Por qué la inteligencia sólo conoce lo que hace? ¿Por qué el problema de la representación no ha de tener solución posible sino en la causalidad?» Existe una «actividad» inteligente, pero que no es «productora» de los objetos conocidos; entre «entender» y «causar» hay una distinción fundamental: «entender no es causar», dice Balmes, argumentando al caso lo siguiente:

«Si la inteligencia estuviese condenada a no conocer sino lo que ella misma hace, no es fácil concebir cómo el acto de entender pudiera comenzar; colocándonos en el momento inicial, no sabremos cómo explicar el desarrollo de esta actividad, porque, si no puede entender sino lo que ella hace ¿qué entenderá en el primer momento, cuando aún no ha hecho nada?»<sup>69</sup>.

Basada en el principio de contradicción, la crítica de Balmes se dirige principalmente a la creencia según la cual a la representación intelectual le es indiferente la cosa representada en su existencia real donde fuese «producida»: «la actividad productiva se refiere esencialmente a cosas representadas en cuanto representadas». En su opinión, reafirmada a costa del Aquinate, es imposible explicar el acto intelectual por su sola producción. La crítica balmesiana deriva así del ámbito gnoseológico al teológico, tan caro al filósofo catalán. Aunque el argumento pretende girar en torno al tema de «la inteligencia misma»: «No se contenta el filósofo napolitano con aplicar su sistema a la razón humana; lo generaliza a todas las inteligencias, incluso a la divina; bien que procurando, con loable religiosidad, conciliar sus doctrinas ideológicas con los dogmas del cristianismo».<sup>70</sup> Para el teólogo Balmes resulta inaceptable la consecuencia lógica del principio viquiano. En su interpretación, cuando Vico explica la concepción del «Verbo» divino como resultado de «los elementos conocidos y contenidos en la omnipotencia divina» de los que «se *forma* el Verbo real», conforme se cita en el *De Antiquissima*, afirmar que el «Verbo» es concebido sólo por el conocimiento de lo contenido en la omnipotencia resulta una «aserción falsa» si quiere significar lo que dice, o una «locución inexacta» si no quiso significarlo. Utilizando a Tomás de Aquino para resolver la polémica teológica Balmes se preocupa más por defender su dogma que atacar la conclusión viquiana. Para Vico, en interpretación de su crítico, «la inteligencia conoce lo que

hace, y sólo lo que hace, y sólo porque lo hace; pues que lo hecho y lo verdadero son convertibles, siendo lo hecho el único criterio de verdad». Lo cual, en el orden teológico implica una inversión proposicional, es decir, aplicada la proposición viquiana a la «inteligencia divina» Vico «invierte el orden de las ideas» según el modo teológico tomista concebido por Balmes, en el cual Dios no «entiende porque engendra», según se concluye del principio *verum-factum*, «sino que engendra porque entiende, no se concibe la generación del Verbo sin concebir antes la inteligencia».<sup>71</sup>

La crítica de Balmes, católico «coherente» como lo llamara Croce, no es corrosiva; describe más bien la imagen de un lamento ante la incapacidad para ligar la genialidad del sistema viquiano con su doctrina. La última consideración evaluadora de Balmes está referida al *escepticismo* donde arribaría el criterio viquiano. No va descaminado el crítico catalán cuando esgrimiendo cierto número de razones advierte que, pese a la buena intención de Vico creyendo poder rebatir a los escépticos con su criterio, y por tanto a pesar que «Vico pensaba todo lo contrario» su sistema sin embargo «lleva al escepticismo más riguroso». «Original ocurrencia la de querer combatir el escepticismo con un sistema que le abre la más anchurosa puerta», escribe Balmes.<sup>72</sup>

Por tanto, y en definitiva, en opinión reticente de Balmes el criterio viquiano puede ser aceptable en un ámbito muy limitado: el de las verdades ideales. Conclusivamente, el sistema de Vico presenta un aspecto positivo y otro negativo: el positivo radica en «haber indicado una de las razones de la certeza de las matemáticas y demás ciencias de un orden puramente ideal»\*; el negativo es «haber exagerado el valor de su criterio»\*\*<sup>73</sup>. El mismo Balmes no deja de reconocerle a Vico el «mérito» de haber expresado «con mucha verdad, que nuestros conocimientos pierden en certeza a proporción que se alejan del orden ideal y se engolfan en la realidad de las cosas»; por lo que le parece digno que el napolitano hubiera «emitido una idea muy luminosa sobre la causa de la mayor certeza de las ciencias puras ideales»<sup>74</sup>; o sea, la característica fundamentalmente asumida por la interpretación idealista-platonista de Vico. Indudablemente, pese al rigor de su análisis, Balmes no capta el valor *real* del principio viquiano *verum-factum*. Y, aún más rigurosamente todavía, si el polemista catalán hubiera atendido al criterio en la *Scienza Nuova*, hubiese comprendido plenamente el valor de lo que sabía afirmara Vico: «El conocimiento por el espíritu, de la obra misma del espíritu»<sup>75</sup>.

Después de Balmes, del sistema gnoseológico viquiano no se volvería a hablar hasta bien entrado el siglo XX. Desde una perspectiva general dos son las características que apreciamos: que el nombre de Vico aparece siempre indeleblemente ligado a la idea de filosofía de la historia; y que, en la dialéctica entre renovamiento y tradición desplegada por el diecinueve español, las ideas de Vico son recogidas o apuntadas por pensadores católicos: tradicionalistas y conservadores como Donoso, apologistas como Balmes, antiliberales y patriotistas como Menéndez Pelayo, o liberales como Valera. La corriente de pensamiento liberal-progresista, se encuentra filosóficamente influenciada de modo principal por el krausismo alemán, introducido en España por Sanz del Río y ampliamente difundido entre 1854 y 1875; y en dominios estéticos y literarios ventea cierta pluriformidad romántica. Y a los románticos españoles no les interesa en nada Vico, como muestra ejemplarmente Angel Saavedra, más conocido como Duque de Rivas.

7. Marcelino Menéndez Pelayo divulgó algo el nombre de Vico, aunque lo tratara mínimamente y de forma superficial, por referirse a él en su magistral obra, quizás la más reconocida, *Historia de las Ideas Estéticas en España* (1883-1891), de notable valor instrumental, como otras obras documentales y eruditas del investigador santanderino. Menéndez Pelayo se refiere a Vico en una valoración estética acerca de la cuestión homérica, y también al plantear la posibilidad de influencia en Luzán, como hemos tenido ocasión de mostrar anteriormente. La referencia aparece en una crítica al defensor de los modernos, Perrault, a quien le achacaba «su falta de sentido estético» al abordar el problema de Homero, aunque le reconociera cierto grado de intuición histórica al haber negado la personalidad del poeta griego y considerar sus dos epopeyas como un conjunto de rapsodias; «opinión idéntica, hasta en su temeridad, a la de la escuela wolfiana», escribe Menéndez Pelayo, «y anunciada también por Vico (1715)\*, que consideraba a Homero como una *idea* o un *carácter heroico* más bien que como una persona real»<sup>76</sup>.

8. Algo más que el polígrafo cántabro parece ser que contribuye a la difusión de Vico el cronista Juan Valera (1824-1905), fundamentalmente por el carácter divulgativo de artículos que tienen los escritos donde se hallan insertadas las referencias y menciones. Valera, sobrino de Angel Saavedra, fue poeta al gusto clásico y escritor prolífico, novelista, crítico, bibliófilo y erudito, articulista, diplomático y esteta; este personaje cultísimo y especialmente sensible fue un «hombre de mundo» en contacto con el pensamiento europeo y sabedor de las corrientes culturales fuera de España. Lector de Proudhon, Gioberti, Mamiani, Darwin, Spencer,...; católico de religión —aunque en la práctica se le describe escéptico— y liberal en política, su vocación antidogmática y su espíritu diplomático lo mantuvieron al margen del enfrentamiento entre progresistas y tradicionalistas, llevando su propia etiqueta de «liberal y católico» opuso numerosas veces su antifanatismo al tradicionalismo clerical de Donoso<sup>77</sup>. Estéticamente gustaba de un clasicismo imbuído de aticismo, que despechó el romanticismo. Individualista, asistemático, sin escuela ni doctrina determinadas adoptadas, rozaba el filo a veces del eclecticismo. En filosofía anduvo preocupado, entre otros temas, por la filosofía de la historia; moderno ámbito en el que, generalmente, retoma a Vico.

Valera debió conocer las ideas de Vico expuestas en el ensayo de Donoso, quien como él también identificaba *Ciencia Nueva y filosofía de la historia*, más probablemente que a través de Michelet<sup>78</sup>; e incluso es posible que durante su estancia en Nápoles varios años a partir de 1847 —en calidad de agregado en la embajada a las órdenes de su tío el Duque de Rivas— tuviera ocasión de recibir algunas ideas viquianas y conocer directamente la *Scienza Nuova*, cuya lectura solían recomendar en la capital napolitana, como le ocurriera a su romántico pariente, quien, según narra el mismo Valera, desdendió a su autor. Así se describe el hecho en la semblanza *Angel Saavedra, Duque de Rivas* (1889):

«Hallándose el duque en Nápoles, no faltó quien le aconsejase que leyera a Vico, ponderándole la profundidad de la *Ciencia Nueva*. El duque buscó un ejemplar de Vico, le hojeó, pues doy por evidente que no tuvo paciencia ni para leer dos páginas, y escribió al que le había recomendado aquella lectura: 'He leído a Vico y me revienta Vico'»<sup>79</sup>.

Contrariamente a su tío, Valera parece en posesión de un alto concepto de Vico, como queda reflejado en la sentencia que hiciera el cronista cordobés sobre Castelar, de quien, para amplificar su talante de erudición y sabiduría además de resonancia histórica, dice «que podría aspirar a ser un Herder o un Vico»<sup>80</sup>. Su reconocimiento no es, sin embargo, incondicional. Si bien destaca la grandeza metafísica del napolitano (el más insigne *metafísico* de Italia) y la paternidad de una de las ciencias más en auge de la época (el inventor de la «*ciencia nueva titulada filosofía de la historia*»), en cambio, en consonancia con el hecho que debió impresionar también negativamente a Saavedra, le critica su pésimo estilo literario (Vico es un «mal escritor»). Ambos juicios se encuentran en los dos artículos *Sobre los discursos leídos ante la Real Academia Española en la recepción pública de Ramón de Campoamor* (1862), donde al caso de su crítica a la tesis central del discurso de Campoamor: «la metafísica limpia, fija y da esplendor al idioma», Valera contrapone que los grandes metafísicos no han sido siempre buenos escritores, como se podría ejemplificar en la antigua Grecia y aún más de la moderna Europa: «Vico acaso el más eminente metafísico italiano, era menos que mediano, por no decir mal escritor. (...) A Kant le acontecía lo mismo que a Vico, con ser tan maravillosos metafísicos el uno y el otro».<sup>81</sup>

Valera suele utilizar a Vico siempre con carácter ejemplarizante. Así, para mostrar lo que es filosofía, en su ensayo quizás más filosófico como es *Metafísica a la ligera* (1883) da cuenta del principio *verum-factum* desde la «metafísica razonada»:

«La profunda sentencia de Vico, *Homo intelligendo fit omnia*, explica de la misma suerte lo que es filosofía. Porque el hombre que piensa, crea en cierto modo lo que piensa, y viene a hacerse una misma cosa con el objeto pensado, por donde dijo, si no recuerdo mal, el propio San Agustín, que *si piensas en Dios, Dios eres*»<sup>82</sup>.

Por último, las referencias al Vico-filósofo-de-la-historia se hallan principalmente en el capítulo I de *La Poesía lírica y épica en la España del siglo XIX*, donde a propósito de una disertación sobre el progreso y decaimiento de España se recurre a la teoría viquiana acerca de la dialéctica entre fines particulares y objetivos universales, opinando también que «lo que Vico llamó *Ciencia Nueva*, la filosofía de la historia, es algo más deseado que logrado». También expone la misma idea en su *Historia de la civilización Ibérica* (1887), un extenso artículo dando a conocer el libro de su amigo portugués J.P. Oliveira Martins. Y, siempre con «*Ciencia Nueva*» como sinónimo de filosofía de la Historia, también la encontramos en las *Cartas trascendentales acerca del fundamento político de los partidos políticos en España* (1863).<sup>83</sup> Algún grado de asimilación, o al menos una débil influencia de las ideas viquianas emerge en el escrito titulado *La Atlántida* (1892) a propósito del origen autóctono de las civilizaciones americanas<sup>84</sup>. En general la atención prestada por Valera a Vico fue esporádica, superficial y ejemplar. Sin embargo, como hemos apuntado, considerando que Valera no es un filósofo, ni siquiera un pensador profundo en su época, por tanto nada escolástico y carente de sistemática además; y sí en cambio un hombre de su siglo, que escribe sobre éste opinando y enjuiciándolo, tendremos una idea más sobre la circulación de Vico por la cultura española. También un ejemplo a sumar en la decimonónica encasilladora y simplista idea de convertibilidad entre *Ciencia Nueva* y *filosofía de la historia*.

9. Incluso debido a este principio identificador la filosofía viquiana tuvo sus detractores. Tal cosa es apreciable en la crítica destructiva de Nicolás M. Serrano apuntada en su *Historia Universal* (1874-1877)<sup>85</sup>, sobre todo a las consideraciones de Vico sobre los orígenes y el movimiento de la humanidad y de la historia. En el *Discurso* que en el volumen I introduce a la obra, hallamos un recorrido en desacuerdo con las principales escuelas modernas y autores versados en filosofía de la historia, coincidente con el criticismo antimodernista del más férreo defensor del tomismo en la España decimonónica: Ceferino González y Díaz Tuñón (1831-1894); imponiendo siempre Serrano —acordemente con la perspectiva del Cardenal de Toledo— su visión absoluta y exclusivamente católica de la historia. Tras repasar a Maquiavelo, aborda en Vico las cuestiones de la base sistemática de la *Scienza Nuova* y la descripción de la idea de movimiento histórico. En su prejuicado tratamiento encontramos la misma perspectiva respecto a la *Scienza Nuova* que en otros tantos críticos católicos dogmáticos y apologistas, sobre todo italianos, de la época.

En una breve semblanza de Vico (con alguna que otra errata perceptible, v. gr. que Vico «era hijo de un modesto labrador») resume Serrano la popular teoría de las tres edades expuesta en la *Scienza Nuova* (que titula «Principios de una ciencia relativa a la naturaleza común de las naciones»). En la misma escuela biográfica menciona la traducción micheletiana de 1827 y las *Oeuvres* de 1836 así como la edición de los opúsculos viquianos reunidos por C. A. de la Rosa (1818). Serrano tópicamente reconoce que Vico es «uno de los creadores de la Filosofía de la Historia», ocupando «un lugar importante» en ella con su «*Ciencia Nueva*». Curiosamente Serrano explica muy acertadamente el factor determinante que se «sienta como base de todo el sistema» de la ciencia nueva: «que la Filosofía de la Historia se funda en las modificaciones progresivas de la mente humana y en su desenvolvimiento, que aplicado a sus principios históricos, no es más que el de nuestra razón».<sup>86</sup> Expone entonces Serrano, guiado por Salvador Constanzo (*Historia del mundo*), la teoría viquiana sobre la hermenéutica del mundo en conformidad a las modificaciones y estados de la mente humana: sensación, fantasía, razón. El sucinto planteamiento que realiza de la visión viquiana de la historia integra también la teoría del origen de la idea de divinidad en el terror, y la doctrina sobre la emergencia del hombre primitivo desde la barbarie ferina; además describe la tipología triádica histórica (épocas, naturalezas humanas, gobiernos, lenguas). Con sistemática escolar, tras su clara exposición Serrano expande su crítica, fundamentalmente para la defensa del punto de vista católico, con esencial intencionalidad invalidadora en lo que se refiere al «*stato ferino*». Centra en esa parcela concreta cuatro «observaciones», que vamos a seguir casi en sus propios términos no por su valor intrínseco sino en cuanto material de estudios viquianos, y porque desemboca en un tema histórico de actualidad cual se supone la teoría de la «conquista».

1) *Sobre «la teoría del salvajismo originario del hombre»*. Para Serrano esta teoría «carece de solidez científica, y es absolutamente insostenible». «Por de pronto, flaquea por su base pretender dar razón de la génesis social y política de la humanidad, tomando por punto de partida el estado salvaje del hombre o su embrutecimiento originario». Así de claro lo tiene Serrano, tanto que critica sin más, sin «esfuerzo» dice literalmente, esta teoría viquiana que tacha de «ridícula» y «absurda», pero ante la que no esgrime ni un solo argumento

«científico» para rebatirla, sino que la liquida dogmáticamente. Liga a Vico con enciclopedistas, positivistas, darwinistas,... y todos aquellos «adeptos y partidarios de los estudios prehistóricos», sólo por ello ya impíos y presuntamente ateos.<sup>87</sup>

2) *Acerca de la teoría del desarrollo civilizador y cultural de las naciones partiendo de la barbarie primitiva.* Serrano intenta demostrar, aludiendo a lo que él considera una «experiencia» irrefutable, que la hipótesis «materialista» e «incrédula» de tal calibre es falsa. La supuesta «experiencia» en la que funda Serrano su criterio no es más que la fácil consideración ahistoricista siguiente: «Hemos visto» y «vemos» en el pasado y en el presente «tribus salvajes que se civilizan» bajo «las doctrinas esencialmente civilizadoras del cristianismo» (o su «fondo» la «civilización europea o americana»); «pero jamás hemos visto ni vemos, que tribus o naciones salvajes, abandonadas a sí mismas y privadas de todo contacto con naciones más o menos adelantadas y perfectas, pasan del estado de barbarie al de civilización».<sup>88</sup> En consecuencia, para Serrano, las tesis de Vico perjudicarían la credibilidad del papel «civilizador» de cristianismo a la vez que tenderían a «negar la posibilidad y existencia de la civilización en la humanidad».

3) *Sobre la teoría del origen histórico de la religión en el temor.* En este punto, Serrano intenta —mediante argumentos retóricos y de dogmas religiosos— rebatir una teoría con la que Vico «se halla en abierta oposición no solamente con la enseñanza del cristianismo, sino también con hechos históricos incontestables y universalmente admitidos». Ya en su punto de partida la teoría viquiana del *timor* equivaldría, para espanto de Serrano, a «negar la existencia de la revelación sobrenatural y positiva hecha por Dios al primer hombre, así como también la existencia de las tradiciones religiosas derivadas de aquella revelación primitiva y divina». En última instancia, la tesis del origen de la religión en el temor equivaldría a la negación de «la existencia real y la verdad de toda religión». La teoría de Vico es para Serrano históricamente «inadmisibile» y filosóficamente y «científicamente» también «absurda y errónea». Es más, por ella acusa a Vico de inducción al ateísmo: «conduce por una parte al naturalismo, y por otra al ateísmo o negación de toda religión positiva o racional».<sup>89</sup>

Estas concepciones viquianas, además de otra más que veremos inmediatamente, configuran para Serrano una de tantas filosofías de la historia «formuladas *a priori*» (Herder, Cousin,...) y que por tanto no sólo prescindiría de los «hechos históricos» sino que se hallaría «en abierta oposición a ellos». Igual de contradictoria le resulta al dogmático historiador la tesis sobre «la perfección de la monarquía como forma de gobierno». En su creencia, como frecuentemente sin más apoyo que la mera suposición de referente dogmático religioso y con destino apologista religioso, la teoría viquiana de la decadencia y también la tesis sobre la «barbarie de la reflexión», así como en último resultado la doctrina de los *corsi* y *ricorsi*, quedarían *desmentidas* por la historia que presenta ejemplos «más evidentes» de pueblos civilizados que no han vuelto a la barbarie. Igualmente de otros que «se levantaron de su postración política y social sin necesidad de volver à la barbárie, ni menos de ser regenerados por la *conquista* de pueblos extraños», dice Serrano inculpando maliciosamente a un Vico previamente tergiversado, «porque es de saber que para Vico, la *conquista* es el medio *único*, natural y propio de regeneración social y política para un pueblo cuando éste se halla en estado de anarquía y postración». A voluntad, Serrano reduce los «tres remedios»

que Vico indica encuentran las naciones en la historia para salir de la barbarie, a uno solo; cuando quien haya leído la *Scienza Nuova*, o al menos hojeado su final, sabe positivamente que el factor «conquista» sólo se encuentra presente como segundo remedio.<sup>90</sup> Es sin embargo en torno a este factor histórico donde Serrano intenta consolidar algo su «crítica», que lo único que hace es seguir el criterio de Costanzo, para quien —según siempre su preceptor— la falsa aserción afirmando que la conquista sea «el medio único, natural y propio» —que ellos mismos achacan a Vico— equivale «en buenos términos à justificar la violación del derecho natural y humano». Más no sólo por la «preferencia» antiusnaturalista de Vico, sino porque «ataca directamente al catolicismo» —cuya doctrina posee «un elemento civilizador indestructible», autogenerable y pacífico— polemiza contra la *Scienza Nuova* Serrano (Costanzo): «En efecto, las naciones más idólatras, las más degradadas y hasta los salvajes nómadas y antropófagos de América», contraargumenta Serrano siguiendo a su inspirador, «se han regenerado en gran parte desde el momento en que, abandonando sus supersticiones y sus ídolos, se han acogido al pendón de la Cruz».<sup>91</sup>

El mismo argumento fue utilizado con apreciable distinción por C. Carrillo, Obispo de Mérida de Yucatán, quien narrando la «última época» de los Mayas escribía en su *Historia antigua de Yucatán* (1883): «Los mayas se entregaron a desenfrenada licencia en la última época del período pagano. Aquel pueblo habría desaparecido del catálogo de los pueblos si no llegan oportunamente el descubrimiento y la conquista española a reducirlo»<sup>92</sup>. Desde el ángulo estrictamente viquiano de reflexión, se considera un estado de barbarie reflexiva, es decir de decadencia en el «curso» de una gran civilización, que antes de perderse mantiene un «recurso»; y no es en cambio el supuesto de un estado «salvaje» y primitivo al que se le perfeccione mejorándolo, haciéndolo obligadamente progresar. La diferencia se aprecia justamente en que para Serrano «la conquista» de América civilizó a pueblos salvajes; mientras para Carrillo revitalizó a pueblos en decadencia, como un «recurso» para seguir su «curso».<sup>93</sup>

4) *La teoría de los ciclos históricos*. Esta es la última cuestión que observa Serrano. Le sirve de pretexto para desvalorizar el sistema viquiano en tanto «sólo tenía presente la historia griega y romana», y por tanto queda colocado en un «punto de vista exclusivo e incompleto». Con el esquema histórico que saca de ellas, según Serrano, se forja «ese círculo de hierro en que Vico encierra la humanidad». No obstante, si la historia de la humanidad se redujera a las historias de Grecia y Roma la teoría «sería aceptable, y podría decirse fundada»; pero no habiendo tenido en cuenta el completo de «los demás pueblos y naciones» —dice Serrano sin comprender lo que es el esquema ideal— la concepción viquiana «es una concepción esencialmente incompleta y necesariamente exclusiva».<sup>94</sup> Serrano alinea en orden de «afirmaciones erróneas» a Vico junto a Herder y también Boulanger, todos «equivocados», naturalistas, materialistas y ateos conforme a sus tesis. La «teoría circular» viquiana y la «lineal» herderiana entrañan para este autor «tendencias semiateístas y naturalistas» en tanto prescindían «en demasía del elemento divino en el gobierno del mundo y en la marcha histórica de la humanidad».<sup>95</sup> En particular, respecto a Boulanger, con bastante intuición Serrano opina que está «inspirado en ideas análogas à Vico» al considerar el renacimiento de la sociedad desde la fuerza y el terror. Igualmente, sin tanto acierto, relaciona a Vico y

Rousseau (el origen histórico en el estado salvaje), para oponer como contraargumentación a la *Scienza Nuova* la obra de Bunsen *Dios en la Historia*.<sup>96</sup>

Desdeñando todo aquello caduco que constituye la crítica de Serrano, apreciamos en cambio la forma y los contenidos a destacar en la atención prestada. Por un lado, no deja de ser representativo históricamente que —a finales del s. XIX— se tome la teoría de Vico como blanco significativo para criticar y evidenciar «el error de las principales teorías más o menos anticristianas». El oscurantismo demagógico y el dogmatismo religioso cegaron la «novedad» de la ciencia propuesta por Vico, pero no pudieron ignorarla. Por otro lado, se realiza una exposición de algunas teorías viquianas y la crítica pretendida cae por su propio peso ante cualquier despierto lector; además, la imagen ofrecida de un Vico materialista, naturalista, anticristiano y atea, aunque impropia literalmente no deja de servir —con cínica astucia oculta de la Razón— para constarrestar la machacona idea del Vico providencialista, filósofo católico y teólogo de la historia, otras veces objetada. Y por último, resulta apreciable su consideración de Vico en el compendio del pensamiento europeo e integrado en éste, tanto en relación a su siglo (Herder, Rousseau, Boulanger,...) cuanto al siguiente (principales teorías filosófico-históricas), lejos de imaginarios y románticos *aislamientos*.

Hemos ilustrado con algunos casos la presencia de Vico en la cultura hispana entre los siglos XVIII y XIX; también hemos reseñado aspectos destacables de esta presencia, y esbozado un itinerario del lento y escaso contacto y tratamiento con las ideas viquianas, tendente a desmitificar la pretendida «ausencia de Vico» en España. Al estudiar la atención prestada ya en el siglo XX y reseñar los tratamientos describiremos también una progresiva línea de aceleración en los estudios viquianos dentro del ámbito hispano.

\*\*\*

## NOTAS

1. El presente estudio ha sido publicado por primera vez en una versión abreviada en lengua italiana; con resumen y traducción a cargo de Alessandro Stile y Antonio Scocozza; aparecido en el *Bollettino del Centro di Studi Vichiani* de Nápoles dependiente del C.N.R. (J.M. Sevilla Fernández, «G. Vico nella cultura spagnola (1735-1985)», *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XIX, 1989, pp. 169-192), donde también ha sido entregado para publicación el apéndice «Algo más sobre el tratamiento y estudio de Vico en español» (1989).

El trabajo ahora publicado, teniendo como base al citado, constituye una versión notablemente ampliada y apreciablemente completada y en buena parte nueva y diferente. Consideramos modestamente que el presente trabajo en lengua española, contando con sus limitaciones, puede constituir un interesante instrumento para comenzar a guiar y encauzar ordenadamente la historiografía de Vico en la cultura hispana y potenciar el interés temático de las investigaciones así como la realización de nuevas aportaciones e interpretaciones.

2. C. Morón Arroyo, «Notas sobre Vico en España», *Forum Italicum*, II, 1968, pp. 513-526, cit. p. 513.

3. P. Cherchi, «A. A. Camus e la fortuna di Vico in Ispagna», *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, IV, 1974, pp. 168-170, cit. p. 168.

4. Cfr. Benedetto Croce y Fausto Nicolini, *Bibliografia Vichiana*, Napoli, 1947-1948, vol. I, p. 236.

5. B. Croce, *La filosofía de G. B. Vico*, Laterza, Bari, 1980 (4 ed.), p. 271.
6. Cfr. las señalizaciones de Pietro Piovani en *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, VI, 1976, p. 242, nota 16; y de V. Placella en *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, VIII, 1978, p. 173, nota 53.
7. Manuel de Montoliú, *Manual de historia de la literatura castellana*, Ed. Cervantes, Madrid, 1937, pp. 683-684.
8. E. Díaz-Echarri y J.M. Roca Franquesa, *Historia de la literatura española e hispanoamericana*, Aguilar, Madrid, 1960, p. 630.
9. A. del Río, *Historia de la Literatura Española*, Bruguera Ed., Barcelona, 1985, vol. 2, p. 50.
10. M. Di Pinto, *Il Settecento*, Parte I de *La letteratura spagnola dal Settecento ad Oggi*, Sansoni, Firenze-Milano, 1974, pp. 116, 133, 204. Cfr. la señalización de P. Piovani a la referida obra (cit. anterior Nota 6). M. Puppo, *Crítica e linguística del Settecento*, Fiorini, Verona, 1975, cap. IX; cit. por V. Placella (cfr. anterior Nota 6).
11. G. Makowiecka, *Luzán y su Poética*, Planeta, Barcelona, 1973, pp. 40-41. De Ignacio de Luzán citamos *La Poética* (Ed. Cátedra, Madrid, 1974) p. 449. El argumento completo de Luzán se ofrece en su análisis de la constitución del héroe, pudiéndose leer en cap. VII del Libro IV: «Y si damos crédito a las ingeniosas ideas y especulaciones del doctísimo Juan Bautista Vico, en el Segundo Libro de la célebre obra que escribió *De los principios de una nueva ciencia*, los primeros héroes fueron hombres bozales, groseros, crueles, fieros, orgullosos, obstinados y al mismo tiempo inconstantes, de cuyas costumbres se ven muchos bosquejos y copias en los héroes de Homero, particularmente en Aquiles» (*La Poética*, cit., p. 449).
12. M. Menendez Pelayo, *Historia de las Ideas Estéticas en España* (1 ed. 1883; 2 ed. 1889), C.S.I.C., Madrid, 1974 (4 ed.), 2 vols.; cit. vol. I, p. 1094. Don Manuel Milá y Fontanals (1818-1884), considerado el romanista más importante de su época, fue catedrático de Estética y Literatura General en la Universidad de Barcelona. El polígrafo cántabro dedicó a Milá, uno de sus maestros y de quien continuó sus investigaciones, la densa *Historia de las Ideas Estéticas en España*. (Vid.: M. Milá y Fontanals, *Obras Completas*, ed. a cargo de M. M. Pelayo, Barcelona, 1888-1896, 8 vols. Cfr. M. Menéndez Pelayo, «El Dr. Don Manuel Milá y Fontanals. Semblanza literaria», *Estudios y Discursos de crítica histórica y literaria*, V, 1942, pp. 133-175.)
13. M. Menendez Pelayo, *op. cit.*, vol. I, p. 1094. Cfr. Russell P. Sebold, «A Statistical Analysis of the Origins and Nature of Luzan's Ideas on Poetry», *Hispanic Review*, XXXV, 1967, pp. 227-251, p. 227.
14. La influencia se denota hasta tal punto que J. Blanco White acusó a la *Poética* de ser un plagio de *Della perfetta poesia*. Tras comparar ambas obras, Menendez Pelayo sentenció la inexistencia de plagio («no hallamos el plagio»), considerándose que Muratori fue «el preferido» autor del aragonés, quien sin embargo con las ideas de aquél combinó la de otros contemporáneos (Gravina, Orsi, Crescimbeni, etc.) (Menéndez Pelayo, *op. cit.*, I, p. 1195).
- Sobre la influencia italiana, Menéndez Pelayo opina que, «en efecto, la *Poética* de Luzán, compuesta primitivamente (1728) en lengua italiana y en seis discursos, con el título *Ragionamenti sopra la Poesia*, refleja exclusivamente el modo de pensar reinante en la Academia de Nápoles y de Palermo...».(Ibid., p. 1194).
15. M. Menendez Pelayo, *op. cit.*, I, p. 1196.
16. *Ibid.*, p. 1210.
17. Cfr. R.P. Sebold, *op. cit.*, pp. 234-236 (Tabla de referencias). Comparando las dos ediciones de la *Poética* (1 en Zaragoza, 1737; 2 en Madrid, 1789) y contrastando los autores citados, Sebold

recoge que Vico es citado una vez solamente, en ambas ediciones, entre un total de 579 referencias en la primera y de 694 en la segunda, y 88 autores (prim.) o 105 (seg.); entre 28 autores italianos ( ) o 32 (seg.), y 130 referencias a italianos (prim.) o 144 (seg.) —indicando Sebold que el número de autores italianos es tan importante como el de los clásicos—.

18. «Discurso apologético de D. Iñigo de Lanuza, donde procura satisfacer los reparos de los señores diaristas sobre «La Poética» de D. Ignacio de Luzán. Van añadidas algunas notas, sacadas de carta escrita al autor por Henrico Pio Gilasecas Modenés», J. J. Martínez, Pamplona, 1741, octavo, 144 pp. (Cfr. M. Menéndez Pelayo, *op. cit.*, pp. 1215-1216).

19. Alvaro Matute, *Lorenzo Boturini y el pensamiento histórico de Vico*, UNAM, Inst. de Investigaciones Históricas (Serie historia novohispana, 26), México, 1976; Franco Venturi, «Un vichiano tra Messico e Spagna: Lorenzo Boturini Benaduci», *Rivista Storica Italiana*, LXXXVII, 1975, IV, pp. 770-784; Pietro Piovani, «Notizie su Lorenzo Boturini Benaduci», *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, VII, 1977, pp. 168-172; Gustavo Costa, «A proposito del rapporto Vico-Boturini», *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, IX, 1979, pp. 133-140, y también «La línea Vico-Boturini-Veytia e la storiografia mexicana», *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XVI, 1986, pp. 369-373; y Margarita Moreno Benett, *Nacionalismo Novohispano: Mariano Veytia, Historia Antigua, Fundación de Puebla, Guadalupanismo*, México, 1983. De José Imbelloni véase Nota 22 más adelante.

20. Cfr. Bertha Flores Salinas, «El viajero Lorenzo Boturini en Nueva España. 1736-1744», *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, XXV, 1966, pp. 150-169.

21. Lorenzo Boturini Benaduci, *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional*, Estudio prel. de M. León-Portilla, Ed. Porrúa, México, 1974. (Contiene también el *Discurso* de 1750).

22. José Imbelloni, «La CIENCIA NUEVA y el ANTIGUO DISCURSO», en AA.VV., *Vico y Herder*, Inst. de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras de la Univ. de Buenos Aires, Bs As, 1948, pp. 107-161; cit. p. 110. Sobre Boturini-Vico v. especialmente pp. 110-112. Cfr. de Imbelloni: «El génesis de los pueblos protohistóricos de América: Las fuentes de México», *Boletín de la Academia Argentina de Letras*, Buenos Aires, 1941, pp. 235-311, las referencias a Boturini.

23. *Ibid.*, p. 111.

24. F. Venturi, *op. cit.*, p. 772.

25. L. Boturini, *Discurso*, en *op. cit.*, p. LXVII. Cfr. F. Venturi, *op. cit.* pp. 773, 775 y 781.

26. G. Costa, «A proposito del rapporto Vico-Boturini», cit., p. 136. Se admite el parangón entre «Principios de una ciencia nueva...» e «Idea de una nueva historia...».

27. Carta de Mayans a J. B. Cabeza el 22-III-1749. Vicent Peset, *Gregori Mayans i la cultura de la il·lustració*, Documents de cultura, Curial, Barcelona e Tre i Quatre, Valencia, 1975. Cit. F. Venturi, *op. cit.*, p. 783.

28. F. Venturi, *op. cit.*, pp. 776-778; cit. p. 776.

29. P. Piovani, «Notizie su Lorenzo Boturini Benaduci», cit., p. 170.

30. G. Costa, *op. cit.*, p. 136. Cfr. pp. 137 y ss.

31. G. Costa, «La línea Vico-Boturini-Veytia e la storiografia mexicana», cit.. Margarita Moreno Bonett, *Nacionalismo Novohispano: Mariano Veytia, Historia Antigua, Fundación de Puebla, Guadalupanismo*, México, 1983. Benjamin Keen, recensión de la obra de M. Moreno Bonett, en *American Historical Review*, LXXXIX, 1984, 4, pp. 1188-1189. Hemos seguido la exposición recensiva crítica realizada por Costa.

32. Cfr. P. Piovani, *op. cit.*, pp. 171-172. También cfr. F. Venturi, *op. cit.*, p. 777 (M. Ballesteros y Gombrois, *Papeles de Indias*, II, *Historia general de América Septentrional*, por el caballero Lo

renzo Boturini Benaduci, a cargo de Manuel Ballesteros y Gambreis, Madrid, 1948). Cfr. también de Venturi las pp. 707-708. Vid. G. Mayans, *Cartas morales, civiles i literarias de varios autores españoles* recogidas i publicadas por D. Gregorio Mayans y Siscar, Valencia, Salvador Faulé, 1773, vol. III, pp. 400 y ss.

33. M. Batllori, «Prólogo» a la *Belleza Ideal* de Esteban de Arteaga, Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1972 (3 ed.), p. LVI.

Arteaga, jesuita expulsado de España tras el decreto de Carlos III (1767), dejó la orden tres años después (abate), viviendo pese a ello desterrado en Italia, residiendo en Bolonia, Venecia y por último en Roma (como bibliotecario del librepensador José Nicolás de Azara, cuya notable biblioteca albergaba unos dos mil volúmenes). Fue un «cuidadoso filólogo latino», también «un erudito helenista y especialista en Homero» (carteándose con Cesarotti por este motivo) que estuvo «perfectamente enterado de las corrientes estéticas que por entonces circulaban por toda Europa». Ligado al sensismo y al empirismo, y enfrentado sobremana a los platónicos, en estética se le reconoce como un representante de esta ciencia filosófica en su «estado incipiente»: «un esteticista neoclásico que admira a Crousaz y André más que a Winckelmann, Vico o Baumgarten» (M. Batllori, *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos* (1767-1814), Gredos, Madrid, 1966, p. 30; también pp. 160 y 170. Cfr. también la pág. LVI del «Prólogo» antes citado. Véase también al respecto: Eva Marja Rudat, *Las ideas estéticas de Esteban de Arteaga*, Gredos, Madrid, 1971, cap. I «Vida y obra de E. de Arteaga», pp. 18-62; y Miguel A. Pastor Pérez, «Pensamiento español en el tránsito al Nuevo Régimen. La síntesis de Esteban de Arteaga», en AA.VV., *Del Antiguo al Nuevo Régimen Liberal*, U.N.E.D. Centro Asociado de Sevilla, Sevilla, 1988, pp. 43-61).

34. Rudat muestra con textos el error de Batllori. Es verdad, no obstante, que el abate no se refiere a Vico expresamente en ninguna de sus obras, sino que menciona a Vico en una carta sobre Cesarotti. Vittorio Borghini además de dar cuenta de la mencionada carta apunta que el esteta español conoció las ideas viquianas y que influyeron en notables aspectos de su pensamiento. Tal influencia, sin embargo, le parece exagerada a Rudat. (E.M. Rudat, *op. cit.*, p. 80 y p. 272 y n. 39. V. Borghini, *Problemi di estetica e di cultura nel Settecento Spagnuolo: Feijóo-Luzán-Arteaga*, Genova, 1958, p. 182 y p. 192 -cfr. Rudat, *op. cit.*, pp. 9, 60 y 107-108-).

35. *Lettere di Stefano Arteaga al Signor G.B.C. intorno alla traduzione di Omero dell' Abate Cesarotti, S. I. et a.* (Venezia, 1787), p. 8 y p. 59. (Cit. por E.M. Rudat, *op. cit.*, p. 272 y p. 244). *La Belleza Ideal*, cit. en Nota 33 anterior.

36. M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, 1967, vol. II, p. 962. Cfr. *Historia de España*, dirigida y coordinada por Manuel Tuñón de Lara, Ed. Labor, Barcelona, 1984 (2 ed.), vol. VIII, parte segunda, cap. II.3, pp. 206-207.

Juan Donoso Cortés, tras haber defendido durante una época el liberalismo pasó a militar en las filas del tradicionalismo clerical y anticomunista. Jaime Balmes, siendo clérigo, combinó su apologismo con cierto aperturismo intelectual hacia las corrientes contemporáneas de pensamiento (la escuela escocesa del «sentido común», p.e.), llegando a aconsejar un acomodo de la Iglesia Católica con las tendencias liberales de la época.

37. En su trabajo «La filosofía de la historia de Donoso Cortés» (*Revista de Filosofía*, CSIC, Inst. de Fil. Luis Vives, Madrid, XI, En.-Mar., 1952, n. 40, pp. 91-113) Ramón Ceñal esbozó ya ampliamente su posterior artículo titulado «Juan Bautista Vico y Juan Donoso Cortés» (*Pensamiento*, XXIV, Oct.-Dic., 1968, n. 96, pp. 351-373). En este artículo del año sesenta y ocho, aparecido con motivo del tercer centenario del nacimiento de Vico, Ceñal destaca básicamente la influencia del pensador napolitano en el marqués de Valdegamas. El mismo trabajo apareció al año siguiente, traducido al inglés y acrecentado con un estudio sobre Vico y Balmes, en el volumen a cargo de Giorgio

Tagliacozzo: *G. Vico An International Symposium* (John Hopkins Press, altimore, 1969, pp. 187-201) con el título «Vico and Nineteenth Century Spanish Thought».

La reseña de G. C. Rossi «El Vico de Donoso Cortés» se publicó primeramente en italiano en la revista española *Convivium* (XVIII, 1950, pp. 272-282), luego aparecida en castellano en la compilación de el autor *Estudios sobre las letras en el siglo XVIII* (Madrid, 1967, pp. 206-221).

38. *Lecciones de derecho político, en Obras Completas* de J. Donoso Cortés, ed. e intr. de Carlos Valverde S.I., B.A.C., Madrid, 1970 (2 ed.), 2 vols., vol. I, pp. 327-445.

39. Cfr. Fausto Nicolini, «Bibliografía» en *Opere* de Vico (R. Ricciardi Ed., Milano-Napoli, 1953, p. XXV). Como bien apunta Nicolini y también señala Ceñal, el hecho de la publicación primera en Buenos Aires «tiene sin duda relación con el interés que el pensamiento de Vico suscitó en la capital argentina, importado allí por el italiano Piero de Angelis, que llegó a Buenos Aires en 1827 y que antes en París había iniciado a Jules Michelet en la misma obra viquiana» (R. Ceñal, «Vico and Nineteenth..», cit., nota 4). Véase de J. Weiss «Pedro de Angelis y la difusión de la obra de Juan Bautista Vico», en AA.VV., *Vico y Herder*, cit., pp. 357-387.

La referida edición de Juan Juretschke es la siguiente: *OBRAS COMPLETAS de Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas*, recopiladas y anotadas con la aportación de nuevos escritos, por el Dr. J.J., B.A.C., Madrid, 1946, 2 vols. (Vol. I, pp. 513-572).

Un ejemplo de la creencia en el carácter periodístico de estos artículos: Nicomedes Pastor Díaz, *Galería de españoles célebres contemporáneos*, tomo IV, Madrid, 1845, p. 205.

40. R. Ceñal, «Vico and Nineteenth..», cit., p. 189. También: «J.B. Vico y J. Donoso Cortés», cit., p. 355.

41. Los artículos se recogen en estas *Obras Completas*, a cargo de C. Valverde, cit. —vid. Nota 38—, vol. I, pp. 619-652. Por esta edición de Valverde citamos los artículos en nuestro presente trabajo.

Reedición de los artículos también en: J. Donoso Cortés, *Política y Filosofía de la historia*, Eds. Doncel, Madrid, 1976, pp. 7-58.

42. En gran medida, para Ceñal el ensayo «es de originalidad un tanto limitada y en buena parte una imitación de Michelet» («Vico and Nineteenth Century..», cit., p. 189; también en «J.B. V. y J.D.C.», cit., p. 355). La comparación entre textos y la búsqueda de abundantes referencias ponen de manifiesto para Ceñal «que el ensayo de aquél <Donoso> es en bastante medida una refundición en no pocos pasajes, sin que Donoso advierta de ello al lector, traducción literal o con ligeras paráfrasis del mencionado *Discours*. Valga la excusa que artículos periodísticos, como son los de Donoso, no admitían mucho aparato crítico de notas eruditas» (*ibídem*).

En su obra *Donoso Cortés, Théologien de l' histoire et prophete* (Beauchesne, París, 1956), Jules Chaix-Ruy en un capítulo dedicado a estos artículos donosianos sobre Vico refería ya esta influencia francesa, aunque ha sido Ceñal quien dedica un estudio a mostrar con detalle esta «estrecha dependencia».

43. Carta del 22 de marzo de 1849: «Esta es para mí la filosofía, toda la filosofía de la historia. Vico estuvo a punto de ver la verdad, y si la hubiera visto, la hubiera expuesto mejor que yo; pero perdiendo muy pronto el surco luminoso se vio rodeado de tinieblas;...» (*Obras Completas*, ed. de C. Valverde, cit., Vol. II, pp. 724-730).

44. Guillermo Fraile, *Historia de la filosofía española*, vol. II, B.A.C., Madrid, 1972, p. 102.

45. El primer artículo comienza diciendo: «El asunto de la serie de artículos que voy a comenzar es absolutamente nuevo en España». Y termina así: «Yo me propongo familiarizar a mis lectores con un hombre grande y con una filosofía sublime: con Juan Bautista Vico y con la filosofía de la historia» (*O.C.*, cit., p. 619 y p. 624).

46. A pesar que en la nueva edición de Valverde no constan los títulos de los artículos, resulta esclarecedor mencionarlos. Este primero se titula «I. España y la nueva historiografía» (*O.C.*, pp. 619-624).

47. «II. Historiografía y filosofía de la historia» (*O.C.*, pp. 624-626).

48. «III. Semblanza de Vico» (*O.C.*, cit., pp. 627-629).

49. «IV. La doctrina de las tres edades» (*O.C.*, pp. 629-632). \*En pp. 629-620. \*\*En páginas 630-632.

50. *O.C.*, pp. 634-635. «V. Origen de las concepciones religiosas» (*O.C.*, pp. 632-635).

Para Donoso, históricamente la idolatría «fue un bien y un progreso» y la adivinación fue una ciencia simbólica (*O.C.*, p. 633): «Los signos en virtud de los cuales comenzaron los hombres a expresar sus pensamientos fueron los objetos mismos que habían divinizado» (*O.C.*, p. 634).

51. «VI. Los símbolos heroicos» (*O.C.*, pp. 635-638).

52. «VII. Familia y propiedad» (*O.C.*, pp. 638-640). «VIII. Sociedad y gobierno» (*O.C.*, pp. 640-643).

53. «IX. Patricios y plebeyos» (*O.C.*, pp. 643-646).

54. «X. El eterno retorno de las edades y sus características» (*O.C.*, pp. 646-649). Citas p. 647 y p. 649.

55. «XI. La teoría de Vico y la historia de Europa» (*O.C.*, pp. 649-652).

56. Vid. *O.C.*, p. 646. Cfr. R. Ceñal, «Vico and Ninetteath...», cit., p. 183; también en «J.B. Vico y J. Donoso Cortés», cit., p. 371. Cfr. C. Valverde, «Introducción» a *O.C.*, cit., p. 43.

57. A. Camus, «Homero y la *Ciencia Nueva*», *El Siglo Pintoresco*, vol. I; junio 1845, pp. 49-54; agosto 1845, pp. 97-103. Estos artículos de Camus han sido alumbrados por Paolo Cherchi: «A. A. Camus e la fortuna di Vico in Spagna» (*Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, IV, 1974, pp. 168-170), rastreados tras su cita en la lectura de S. García (*Las ideas literarias en España entre 1840 y 1850*, Berkeley, 1971).

58. A. Camus, «Homero y la *Ciencia Nueva*», cit., pp. 49 y ss. Citado por P. Cherchi, *op. cit.*, pp. 169-170.

59. P. Cherchi, *op. cit.*, p. 170.

60. En *Temas de crítica literaria, Obras Completas* de A. Bello, vol. IX, Ministerio de Educación Nacional de Venezuela, Caracas, 1956, p. 43.

Cfr. Antonio Scocozza, «Un giudizio di Andres Bello su Vico», *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, X, 1980, pp. 190-192.

61. Jaime Balmes, *Filosofía Fundamental* (1846, publicado en 1847), Libro I, cap. XXX y cap. XXXI. En *Obras Completas* de J. B., Edición de P. I. Casanovas, Barcelona, 1925, 33 vols. Reedición de las *O.C.*, B.A.C., Madrid, 1948-1950, 8 vols. Un texto íntegro de acuerdo con el original: *Filosofía Fundamental*, Eds. Sopena Argentina, Buenos Aires, 1963 (3 ed.), 2 vols; «Criterio de Vico» en vol. I, pp. 102-111 (esta edición es por la que citamos).

El sumario de los capítulos es el siguiente: Cap. XXX «Criterio de Vico».—Su sistema. La aplicación teológica. Examen. Objeciones bajo el aspecto filosófico y el teológico. Doctrina de S. Tomás. El criterio de Vico y el escepticismo. Cap. XXXI «Criterio de Vico (Continuación)».— El criterio de V. en el orden de las verdades ideales. Argumentos en su favor. Impugnación. Juicio del sistema de V.. Hasta qué punto es aceptable. Su mérito. Sus inconvenientes. Dugald-Steward de acuerdo con V.. Los escolásticos.

Además de este tratamiento, en su *Curso de Filosofía Elemental* (1848), III, 291 realiza Balmes un extracto de la interpretación y crítica aparecidas en su obra anterior, así como una referencia a la doctrina de los puntos metafísicos (III, 217). Sobre Balmes-Vico véase la segunda parte del ensayo de R. Ceñal publicado en *G. Vico An International Symposium*, cit., pp. 185-201. También la «Breve nota

sulla critica del Balmes alla gnoseologia vichiana» de Franco Amerio (Actas de Congreso Inter. de Filosofía, Barcelona, 1948, I, pp. 305-314). Y, más recientemente, «Balmes e Vico» de Giuseppe Martano (*Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XVII-XVIII, 1987-1988, pp. 162-168).

62. Ceñal ha destacado esta primordialidad de Balmes en el orden de los estudios viquianos en general. Cfr. «G.B.V. y J.D.C.», *Pensamiento*, cit., p. 352, nota 4; y «Vico and Ninetteath..», cit., p. 185.

63. *Filosofía Fundamental*, I, cap. XI (ed. cit., p. 42) y cap. XIII, par. 126 (ed. cit. p. 48).

64. *Ibid.*, par. 134. La cita corresponde a la p. 50 de la ed. cit.. Cfr. cap. XXXIV, par. 337 (p. 120) y cap. XXIV, par. 239 (p. 83).

65. *Ibid.*, cap. XXX, par. 294 (p. 102).

66. *De Antiquissima Italarum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda* (1710), cap. I,1 (cfr. texto en la edición bilingüe latín-italiano en *Opere Filosofiche* de G. Vico, a cargo de Paolo Cristofolini, Sansoni Ed., Firenze, 1971, pp. 63-65; o simplemente la trad. ital. en las *Opere* de Vico a cargo de Fausto Nicolini, R. Ricciardi Ed., Milano-Napoli, 1953, pp. 248-250). Vid. J. Balmes, *op. cit.*, cap. XXX (pp. 102-103). La referencia de la cita hecha por Balmes es la siguiente: «De la antigua sabiduría de la Italia», libro 1, cap. I». Ceñal apunta al caso que, por el estilo y modo de citar Balmes debió utilizar la traducción de Michelet publicada en las *Oeuvres Completes* (R. Ceñal, «Vico and Ninetteath..», cit., p. 186, n. 31); aunque parece extraño que si así hubiera sido Balmes no hubiese hecho uso de la *Scienza Nuova*, a la que también habría tenido acceso entonces, y a la cual no hace sin embargo ni referencia.

67. J. Balmes, *op. cit.*, cap. XXX (ed. cit., pp. 103-104). Es la segunda vez que Balmes califica a Vico de «profundo», curiosamente el adjetivo que utilizara también Arteaga para referirse al napolitano.

68. *Ibid.*, p. 104.

69. *Ibid.* (par. 297 y par. 299), p. 104.

70. *Ibid.* (par. 300), p. 104.

71. *Ibid.* (par. 301), p. 105.

72. *Ibid.* (par. 303), pp. 106-107.

El razonamiento balmesiano vendría a reseñarse en el siguiente planteamiento, situado en dos niveles: 1) Admitiendo como único criterio de verdad viquiano que lo verdadero es lo hecho entonces ocurriría que «la inteligencia queda incomunicada con todo lo que no sean sus obras»; lo cual, en consecuencia, supondría: a) que la inteligencia no se puede conocer a sí misma si no se hace, y para Balmes no se hace (según éste Vico negó la «identidad» como origen de la representación); por tanto el alma, en cuanto «no es causa de sí misma», no posee criterio de sí misma (aunque Balmes desconoce la sentencia casi literal viquiana: *el alma humana es lo que el hombre hace de ella*); b) que «nada podrá conocerse a sí mismo, porque nada se hace a sí mismo»; c) que «tampoco Dios puede conocerse a sí mismo, porque no se causa a sí mismo». 2) Todo el mundo real «será desconocido para siempre». (*Filosofía Fundamental*, cap. XXX, pars. 302 y 303, ed. cit. pp. 106-107).

73. *Ibid.*, cap. XXXI (par. 310), p. 109. «Hé aquí deslindado —dice Balmes— lo que hay de admisible y de inadmisibile en el sistema de Vico. Admisible la fuerza de combinación, hecho generalmente reconocido; inadmisibile, la exageración de este hecho, extendido a todas las verdades, cuando sólo comprende los postulados en sus varias combinaciones» (*Ibid.*).

\*Cfr. par. 305 (ed. cit., p. 108). \*\*Cfr. par. 310 (ed. cit., p. 109).

En las consideraciones conclusivas de su trabajo, G. Martano sintetiza un parecer análogo a nuestra prescrita sospecha. Dice Martano al final, tras haber puntualizado unas opiniones de Giazinto M. Faicco, encargado de la versión italiana de la *Filosofía Fundamental* de Balmes (1851), que «a

través de su crítica al criterio de G.B. Vico, Balmes había admirado (y temido) su profunda vitalidad» (G. Martano, «Balmes e Vico», cit., p. 168).

74. Balmes, concededor de la escuela escocesa del «sentido común», plantea respecto a este tema la influencia que dicha doctrina viquiana pudo ejercer en la teoría de Dugald-Stewart sobre la causa de la mayor certeza de las ciencias matemáticas. Dugald-Stewart (1753-1828), autor de los *Elements of the Philosophy of the Human Mind* (London, 1837), poco de novedoso realizó al suceder a Thomas Reid en la escuela, salvo algunas aplicaciones originales de la filosofía del «sentido común». Balmes muestra en una extensa nota a pie de página «la coincidencia de algunas de sus observaciones con las del filósofo napolitano» (v. *Filosofía Fundamental*, cap. XXXI, par. 311 y Nota, pp. 110-111).

75. *Filosofía Fundamental*, cap. XXX, par. 302, ed. cit. p. 106.

76. M. Menéndez Pelayo, *Historia de las Ideas Estéticas*, cit., I, p. 1005. Referencias a Vico también, como se mostró en nuestro tratamiento de Luzán, en las páginas 1094, 1196, 1210 y 1215-1216.

La polémica en torno a Homero tuvo gran resonancia en España. Por ejemplo, José Gomez de Hermsilla, «helado preceptista» en opinión de M. Pelayo, realizó en 1831 una laboriosa traducción de la *Ilíada* que levantó notable polémica. Hermsilla, en contra de las tesis de Vico —a quien ignora tanto como a Wolf o Lachmann—, afirmaba la existencia real y personal de Homero así como su carácter de poeta culto, dictaminando también la unidad de los dos grandes poemas griegos, que habrían sido escritos tal como nos han llegado a nuestros días. Su «Examen de la Ilíada» fue criticado en España por Nicasio Gallego y en América por Andrés Bello, quien a propósito de algunos juicios de Chasles sobre los poemas homéricos se refiere él mismo a Vico (cfr. Nota 60 anterior).

77. «Los que buscamos y queremos la reconciliación, los que somos liberales y católicos a la vez, debemos probar que ni es de esencia del liberalismo ser impío, ni de la esencia del catolicismo repugnar la civilización y el progreso» (Juan Valera, «La revolución y libertad religiosa en España», en *Obras Completas* de J. V., Ed. Aguilar, Madrid, 3 vols, 1961, III, p. 806).

78. En «La revolución y la libertad religiosa en España» (1869) escribe Valera: «No ignoramos que la 'Ciencia Nueva', la filosofía de la Historia, es en extremo socorrida y varia» (*O.C.*, cit., III, p. 803).

J. Michelet tituló su traducción *Principes de la philosophie de la historie traduits de la 'Scienza Nuova' de G. Vico* (Jules Renard, Paris, 1827); y Donoso, como hemos indicado, denominó su serie de artículos «Filosofía de la Historia: J.B.V»..

79. J. Valera, *O.C.*, cit., III, p. 734.

80. *Ibid.*, p. 1394.

81. *Ibid.*, pp. 288-289. En el segundo artículo reiterando el ejemplo expuesto en el primero escribe: «notamos que algunos metafísicos famosos como Vico, Kant, Balmes y otros de otras escuelas, han escrito harto mal, con perdón sea dicho» (*ibid.*, p. 293).

82. *Ibid.*, II, p. 1594. Cfr. *Scienza Nuova* par. 405.

Que Valera debió tener conocimiento directo de la *Scienza Nuova* nos lo hace pensar también, además de esta sentencia, aquella de Virgilio «A Jove principium, Musae, jovis omnia plena» citada por Valera en una carta a D. Leopoldo Augusto de Cueto (Berlín, 26-XI-1856); que si bien por su formación clásica conocería de las *Bucólicas* (III,60), resulta que es una sentencia variamente reiterada en la *Scienza Nuova* (pars. 379, 391, 490, 515) en incluso la primera parte sirve de epígrafe a la *Scienza Nuova* «primera» (ed. 1725).

83. Cit. «La Poesía lírica..» en *O.C.* cit., II, p. 1182.

Entre otros juicios: «hace doscientos años, sobre poco más o menos, el napolitano Vico inventó o puso de moda la ciencia nueva titulada filosofía de la historia («Historia de la civilización Ibérica», en *O.C.*, cit., III, p. 821). «Filosofía tiene la Historia, y Vico, dos siglos ha la llamaba ciencia nueva»

(«Cartas trascendentales...», en *O.C.*, cit., II, p. 1482). También hace mención de «la ciencia nueva inventada por Vico, de la ciencia que explica o tira a explicar los destinos humanos» (*O.C.*, cit., p. 385); o repite: «Vico, a quien se supone inventor de esta ciencia <la filosofía de la historia>, que también se supone nueva» (*O.C.*, cit., p. 1130).

84. Aunque en este escrito no se cita a Vico, sus ideas se hacen evidentes e incluso párrafos enteros nos recuerdan a otros de la *Scienza Nuova*. Así, v. gr.: «que los hombres cuando llegan al mismo punto en la senda del progreso, suelen inventar las mismas cosas en todos los países, sin traducirlas unos de otros, digámoslo así». O que de las historias y narraciones «semejantes» acaecidas en distintos pueblos, tanto americanos como europeos, «no siempre es lícito inferir que han sido transmitidos esos cuentos. Bien pueden haber nacido a la vez en varios puntos», como «ocurre lo propio» con «los usos y las costumbres». (*O.C.*, cit., III, p. 973 y p. 974).

85. P. Nicolás M. Serrano, *Historia Universal*, Manuel Rodríguez Ed., Madrid, 1874-1877, 6 vols.; vol. I «Discurso sobre la Historia Universal», cap. II «Filosofía de la Historia» (pp. 41-180).

86. N.M. Serrano, *op. cit.*, I, «Discurso...», cit., p. 41. Cfr. p. 179 y p. 180.

87. *Ibid.*, p. 42.

88. *Ibidem*.

89. *Ibid.*, pp. 42-43.

90. Cit. de Serrano en *op. cit.*, p. 43 (el subrayado es nuestro). Vid. *Scienza Nuova* par. 1103. Vico encuentra en la historia tres remedios para las ciudades caídas en la barbarie: 1) establecimiento de una monarquía; 2) sujeción «a otras naciones mejores que las conquistan por las armas»; 3) «retorno a la primera simplicidad del primer mundo de los pueblos». Cfr. *Scienza Nuova* pars. 1104-1106.

91. N.M. Serrano, *op. cit.*, p. 43 y p. 44.

92. C. Carrillo, *Historia antigua de Yucatán*, Mérida de Yucatán, 1883, p. 493.

93. Cfr. *Scienza Nuova*, Libro V, cap. III; y, aunque referido a los indígenas de América del Norte, véase el par. 1095.

94. N.M. Serrano, *op. cit.*, p. 44.

95. *Ibid.*, p. 46. Sobre la opinión acerca de Herder: vid. pp. 44-45. Reitera Serrano más adelante: «las teorías filosófico-históricas de Vico y de Herder encierran tendencias naturalistas y ateístas, porque prescinden de la influencia del elemento divino» (*ibid.*, pp. 49-50).

96. Ref. a Boulanger: *ibid.*, p. 75. Ref. a Rousseau: *ibid.*, p. 83. (Según Serrano, con su teoría del *stato ferino* Vico preparó el camino a las teorías de Rousseau y «sentó las bases del contrato social»).

\* \* \*