

VICO EN SIWA. PALABRA ORACULAR E HISTORIA A PARTIR DE LA CIENCIA NUEVA DE 1725

Alessandro Montefameglio
Libera Università di Bolzano

RESUMEN: En el año 331 a.C., Alejandro Magno visitó el oráculo del oasis de Siwa en Egipto, donde fue declarado hijo de Zeus. A partir de este evento simbólico, el ensayo desarrolla una reflexión sobre el tema de la palabra oracular dentro de la filosofía de Vico, comenzando por la *Ciencia nueva* de 1725. El trabajo pretende mostrar cómo este tema, aparentemente relacionado principalmente con el descubrimiento de los principios lingüísticos de la ciencia viquiana, resulta ser en realidad una clave interpretativa decisiva para desentrañar algunos nudos de su filosofía de la historia. A través de un diálogo ideal que se establece entre la obra de Vico y los escritos de Plutarco sobre los oráculos, se analizará la delicada relación entre lo divino y lo humano y, en particular, la tensión constitutiva entre la trascendencia del orden providencial y su realización immanente en la historia.

PALABRAS CLAVE: Vico, Plutarco, oráculo, historia, estética, Alessandro Montefameglio.

ABSTRACT: In 331 BC, Alexander the Great visited the oracle at the Siwa Oasis in Egypt, where he was declared the son of Zeus. Starting from this symbolic event, this essay explores the theme of the oracular word in the philosophy of Vico, beginning with his *New Science* of 1725. The aim is to show how this theme, which seems at first to be connected mainly to the discovery of the linguistic principles of Vico's science, actually proves to be a decisive key for understanding some central aspects of his philosophy of history. By creating an ideal dialogue between Vico's work and Plutarch's writings on oracles, the essay will analyse the delicate relationship between the divine and the human, and in particular, that fundamental tension between the transcendence of the providential order and its immanent realization in history.

KEYWORDS: Vico, Plutarch, oracle, history, aesthetics, Alessandro Montefameglio.

Recibido: 14/10/2025. Aceptado: 20/10/2025.

© *Cuadernos sobre Vico* 39 (2025)

[119]

Sevilla (España, UE). ISSN 1130-7498 e-ISSN 2697-0732

© Alessandro Montefameglio– D.O.I. <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2025.i39.07>

© de la traducción: Marco Carmello

1. INTRODUCCIÓN. EL HIJO DE ZEUS AMÓN

El episodio más fascinante y misterioso de la existencia de Alejandro III de Macedonia ocurrió en la primavera del 331 a.C. Nos llega a través de una tradición que comenzó con Calístenes de Olinto –uno de los historiadores oficiales del macedonio– y que, pasando por Estrabón, Diodoro Sículo y Plutarco, ha llegado hasta nuestros días, enriqueciéndose con elementos legendarios, datos inverosímiles y mitos. Un pasaje del libro XVII de la *Geografía* de Estrabón lo relata así:

Calístenes dice que Alejandro tenía la ambición de viajar al oráculo, puesto que le habían contado que Perseo y Heracles habían subido allí primero. Partió de Paretonio, aunque soplaban los vientos del sur, y forzó la marcha. Cuando perdió el rumbo por la nube de arena, se salvó, porque empezó a llover y dos cuervos le guiaron en el camino. Estas afirmaciones son producto de la adulación, como también las que siguen. El rey fue el único al que el sacerdote permitió entrar en el santuario en sus ropajes habituales, los otros tuvieron que cambiarse la vestimenta, y escucharon desde fuera los oráculos, mientras Alejandro lo hizo desde dentro. Y los oráculos no eran como en Delfos o entre los bránquidas, en palabras, sino más en gestos y señales, como en Homero¹.

Se refiere al conocido viaje que Alejandro emprendió desde las costas egipcias hacia el suroeste, adentrándose casi quinientos kilómetros hasta el límite extremo del desierto libio². El destino del recorrido era el oasis de Siwa, un lugar de culto antiquísimo del dios Amón, una deidad de importancia primordial en el panteón egipcio, a menudo asociada con el dios-sol Ra en la figura de Amón-Ra, y venerada también por los griegos desde el siglo VI a.C. con el nombre de Zeus Amón.

El oasis era la sede de un famoso oráculo que Alejandro deseaba ardientemente consultar. La ceremonia que acompañaba al rito adivinatorio, como relata Curcio Rufo, debía ser de gran impacto y solemnidad, y no hay motivo para dudar de que el conquistador, ya rodeado de un aura real en Egipto, fuera

1. ESTRABÓN, *Geografía. Libros XV-XVII*, tr. esp. de U.L. García Alonso, M.a. P. de Hoz García-Bellido, S. Torallas Tovar, Gredos, Madrid, 2015, pp. 476-477. El texto original se refiere a FGrH, 124, 14, en F.JACOBY, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, vol. 2, Brill, Leiden 1962, p. 645.

2. Para una reconstrucción exhaustiva del episodio, consultar R. LANE FOX, *Alessandro Magno*, Einaudi, Turín 1981, pp. 206-227. La traducción al español de este fragmento y de otros en un idioma diferente al español es nuestra.

recibido allí con honores excepcionales. Según una tradición recogida por el propio Curcio y por Calístenes, a diferencia de otros oráculos, como el de Delfos, el oráculo de Siwa no respondía con palabras, sino mediante gestos y señas³, es decir, con un lenguaje de pura expresividad simbólica, compuesto de asentimientos y negaciones. Sin embargo, en el caso de Alejandro, esta costumbre pudo no haberse cumplido. Es verosímil, de hecho, que él gozara de un privilegio reservado únicamente a los faraones: el acceso a la parte más sagrada del templo, donde podría haber dirigido su pregunta directamente al sacerdote. El contenido de esa pregunta –la razón profunda de un viaje que lo había llevado hasta los límites del desierto, arriesgando su propia vida⁴– nunca fue revelado, pero las consecuencias de la respuesta, como enseña la historia, fueron decisivas. De ellas tomó forma un nuevo destino, capaz de cambiar para siempre no solo la vida de Alejandro, sino también la de todo Occidente: un puñado de palabras oraculares «había empujado a un macedonio hasta la India y los márgenes orientales del mundo»⁵.

Una indicación de Arriano, a pesar de su aparente vaguedad y prudencia, resulta en este contexto de una densidad reveladora: «Alejandro fue a ver a Amón con la intención de aprender con más precisión algo sobre sí mismo, o al menos de decir que lo había aprendido»⁶. Después de la visita a Siwa, efectivamente, el macedonio no dejó de venerar a Amón, y el culto que derivó de ello tuvo un eco tan profundo que hace suponer que la figura con dos cuernos de carnero (iconografía ligada al dios) representada en la decimoctava sura del Corán podría ser una transfiguración del mismo Alejandro⁷. Pero, ¿qué le

3. Además de la cita de Estrabón ya mencionada, consultar C. RUFO, *Hist. Alex. Ma.*, IV, 7, 24: «Cuando se solicita un oráculo, los sacerdotes lo transportan en una barquilla dorada, de cuyos lados cuelgan muchos discos de plata: le sigue una procesión de matronas y doncellas, que entonan una especie de toscos himno tradicional, con el que creen propiciarse a Júpiter para que conceda un oráculo seguro» (C. RUFO, *Storie di Alessandro Magno*, a cargo de J.E. Atkinson, vol. 1, Mondadori, Milán 2003, pp. 131-133).

4. De ello es testimonio el fascinante relato del viajero inglés Bayle Frederick St. John en el siglo XIX, quien en su obra *Adventures in the Lybian Desert and the Oasis of Jupiter Ammon* (1849) narra su difícil y extraordinario viaje hacia Siwa, un viaje que repitió paso a paso el recorrido de Alejandro.

5. R. LANE FOX, *op. cit.*, 226.

6. Mencionado en *ibid.*, p. 208.

7. Se trata del epíteto *Dhu al-Qarnayn*, «el de los dos cuernos», que llegó a la cultura coránica, probablemente, precisamente gracias a la influencia de la tradición alejandrina y, en particular, del *Vida y Hazañas de Alejandro de Macedonia* del Pseudo-Calístenes. Consultar K. VAN BLADEL, *The Alexander Legend in the Qur'an 18:83-102*, en G. REYNOLDS (a cargo de), *The Qur'an in its Historical Context*, Routledge, Londres 2007, cap. 8.

dijo el sacerdote al conquistador de Persia? Si lo que afirma Calístenes es verdad, «τοῦτο μέντοι ῥητῶς εἶπεν τὸν ἄνθρωπον πρὸς τὸν βασιλέα ὅτι εἶη Διὸς υἱός» («el sacerdote declaró abiertamente a Alejandro que él era hijo de Zeus») tanto es así que –como dice nuevamente Calístenes– «el oráculo de Apolo en Branchidas, que [...] había cesado de dar respuestas, en ese momento volvió a dar oráculos [τότε τὴν τε χρῆσιν ἀνάσχοι]»⁸. Alejandro, desde entonces, «aceptó ser llamado hijo de Júpiter»⁹, un gesto que sella, más que un acto de soberbia, la conciencia de un destino ya trascendido, inscrito en la esfera de lo divino.

Una hipótesis antigua sostiene que, en realidad, el título asignado por el sacerdote a Alejandro («hijo de Zeus», «hijo de Amón») fue el resultado de un error de pronunciación. Se dice que el sacerdote, al saludar a Alejandro, en lugar de llamarlo «παῖδιον» ('niño'), habría utilizado el término «παῖδιος», homófono de «παῖ Διός» ('hijo de Zeus'). Aunque es posible, es poco probable que esta hipótesis sea correcta. El título de «hijo de Amón/Zeus» era, de hecho, un apelativo frecuentemente atribuido a los faraones: ¿por qué entonces Alejandro, probablemente ya faraón en esa época, se habría sorprendido de recibirlo, hasta el punto de considerar su visita al oráculo como reveladora para su existencia más íntima? Es más plausible, en cambio, que el oráculo de Siwa hubiera confirmado a Alejandro, en la conversación secreta que tuvo con el dios, «una fe que había estado creciendo en él desde hacía mucho tiempo», al menos desde su infancia, y que, de ser así, «el afortunado error del sacerdote, ante su papel místico de nuevo faraón» podría haber transformado «la sospecha en certeza desde Siwa en adelante, para el resto de su vida»¹⁰.

Ahora bien, un *incipit* como este, tan aparentemente extraño para un trabajo dedicado a la *Ciencia nueva* de Giambattista Vico, parece concebido para generar perplejidad o, peor aún, para caer en un gusto por la excentricidad estéril. El fundamento filológico, por otra parte, no parece en este caso un apoyo particularmente sólido. De hecho, Vico, después de utilizar la empresa de Alejandro como punto de referencia cronológico en la *Tabla cronológica* que precede a la *Ciencia nueva* de 1730, menciona varias veces a Alejandro a lo largo de las tres ediciones de la obra; sin embargo, lo hace –excepto quizás

8. En F. JACOBY, *op. cit.*, p. 645 (FGrH, 124, 14).

9. C. RUFO, *Hist. Alex. Ma.*, IV, 7, 30.

10. R. LANE FOX, *op. cit.*, p. 222.

en un caso¹¹— utilizándolo principalmente como una mera referencia historiográfica. También son conocidas las numerosas referencias viquianas a Zeus Amón, figura ya presente en la *Ciencia nueva* de 1725, donde se le define como el más antiguo de los *tanti Giovi*¹².

El episodio narrado por Calístenes nos sirve más bien para realizar (sobre Vico y con Vico) un razonamiento indirecto; un razonamiento que, más allá de toda analogía y metáfora, es de carácter eminentemente filosófico. La reunión de Alejandro con el oráculo de Siwa constituye, en nuestra opinión, una circunstancia histórico-simbólica de extraordinaria eficacia para interrogar la naturaleza misma del principio ideal que, en el pensamiento viquiano, configura y sostiene el devenir histórico. Este principio, que en la *Ciencia nueva* toma forma en el complejo dispositivo de la *Provvidenza*, se configura como una realidad bifronte: por un lado, orden ideal y medida trascendente del curso de las naciones; por otro, fuerza inmanente, inseparable del *facere* humano que es su vehículo y manifestación. Esta duplicidad, que Vico remonta, con singular agudeza, al problema de la dimensión simbólico-lingüística en la que las edades del mundo encuentran su cadencia y su ritmo, halla en la figura del oráculo un nudo de particular fecundidad especulativa. Esta figura, ya evocada en la *Ciencia nueva* de 1725 y profundizada gradualmente en las redacciones posteriores, no se ofrece sólo como una reliquia de una edad heroica aún llena de Júpiter, ni como una simple prefiguración de su inminente ocaso, preludio de la estación de las abstracciones metafísicas y los lenguajes conceptuales. Se sitúa más bien en una zona umbral, donde lo humano y lo divino, lo simbólico y lo racional, el gesto y la palabra se tocan; un umbral en el que la Providencia misma parece hablar por señas y por versos, y el intelecto humano se mide, una vez más, con la voz enigmática del origen.

2. LA PALABRA ORACULAR Y LA LEY

No carece de utilidad recordar, en primer lugar, cómo la figura oracular desempeña un papel relevante en el desarrollo de la *Ciencia nueva* desde la

11. Se trata de G. VICO, *La Scienza nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, a cargo de M. Sanna, V. Vitiello, Bompiani, Milán 2012, p. 414. Pero véase también el pasaje análogo en la *Ciencia nueva* de 1744, en *ibid.*, p. 827. De ahora en adelante, al referirnos a esta obra de Vico, nos referiremos a las tres versiones de la *Ciencia nueva* con las denominaciones SN25, SN30 y SN44.

12. SN25, p. 110. Tanto en 1730 como en 1744, Vico evocará el nombre del dios solo para subrayar, una y otra vez, su antigüedad.

edición de 1725. En el capo IX del primer libro, discutiendo los orígenes de las naciones gentiles, Vico menciona la posterioridad de la lengua de los oráculos de Zoroastro, Orfeo y Hermes Trismegisto para sostener su conocida tesis del desarrollo histórico de las naciones y, por tanto, la negación de la idea de una *sapienza riposta*¹³. Más adelante, al tratar la *scienza delle medaglie* y, en particular, la numismática, considera las monedas griegas, cuyos símbolos son interpretados como signos visuales de la autoridad oracular y adivinatoria de los héroes, primeros fundadores y legisladores de las ciudades en una época en la que la ausencia de leyes escritas requería el uso de un lenguaje mudo e intensivo¹⁴.

Con las sucesivas ediciones de la obra, la referencia a los oráculos se refina aún más. Considerando solo la *Ciencia nueva* de 1744, en la explicación de la *Dipintura*, Vico afirma que los oráculos «sono le più vecchie cose della Storia Profana»¹⁵. Aquí llega a elaborar una distinción que, al menos a primera vista, no puede sino parecer singular: la que existe entre los *oráculos de los adivinos* y los *oráculos de los filósofos*. Los primeros constituyen actos prácticos de sabiduría poética propios de las civilizaciones heroicas: no son teorías abstractas, sino leyes y normas originarias, dictadas por una mente aún en gran medida fantástica, que lee los signos de lo divino y los traduce en un lenguaje simbólico y figurado, concreto y vital, capaz de edificar al mismo tiempo la forma material y la imaginaria de una sociedad. Los segundos, en cambio, pertenecen a épocas reflexivas y desencantadas: ya no son el canto de los adivinos, sino la voz artificiosa de los eruditos, quienes, asomándose desde su saber libresco, proyectan retroactivamente en el mundo antiguo su propia sabiduría abstracta, como si los oráculos arcaicos ocultaran no el sello ‘ingenuo’ de la fantasía poética, sino la huella de una filosofía remota y sutilísima¹⁶.

13. Véase *ibid.*, p. 57. Véase también *ibid.*, p. 99.

14. Véase *ibid.*, p. 242. Por lo demás, el episodio de Siwa parece confirmar esta tradición: algunos tetradracmas acuñados en Siria y Tracia apenas unas décadas después de la muerte del héroe macedonio representan de hecho a un Alejandro ‘amónico’, reconocible por los dos cuernos de carnero que coronan su cabeza. Véase A. FULINSKA, *Son of Ammon. Ram Horns of Alexander Reconsidered*, en V. GRIEB et al. (a cargo de), *Alexander the Great and Egypt. History, Art, Tradition*, Harrassowitz Verlag, 2016, pp. 119-144.

15. SN44, p. 807. Pero véase también p. 921.

16. Véase *ibid.*, p. 811, 834, 848. La distinción es por tanto un refinamiento de la teoría ya expuesta en 1725.

Pero el oráculo adquiere una centralidad histórico-cultural en Vico, especialmente en la transición entre las primeras edades. Esto se debe a que Vico conecta la función del oráculo con el tema fundamental de la institución de las leyes¹⁷. A este respecto, es suficiente citar una afirmación contundente contenida en el quinto libro de la primera *Ciencia nueva*: «gli oracoli furono le prime leggi de' gentili; e ne restarono le leggi dette a' greci νόμοι»¹⁸. Volvemos pronto sobre la doble valencia del término 'νόμοι'; lo que importa afirmar ahora es cómo tales 'leyes oraculares', expresión de una humanidad cuyo pensamiento se estructura aún a través de categorías poético-simbólicas, no deben ser interpretadas como un corpus jurídico articulado. Más bien deben ser reconocidas como normas fundacionales, cuyo propósito primario era sentar las bases ontológicas de la convivencia, definiendo los pilares irrenunciables del orden social y del familiar.

Refiriéndonos a uno de los tres *sensi comuni* identificados por Vico como fundacionales para toda forma de civilización después de la barbarie posdiluviana, es decir, el matrimonio como institución que dismantela la práctica de la *venere canina*, «i primi oracoli, le prime sorti furono le prime leggi dette da' padri di famiglia e le prime cose della vita, intorno alle quali si dissero le sorti, furono le nozze, le quali perciò a' latini restarono dette 'vitae consortium' e i mariti e le mogli 'consortes'»¹⁹. La interrogación del oráculo es por lo tanto funcional, ante todo, para la creación de vínculos estables, seguros, legítimos y legitimados por una norma de naturaleza divina que se instituye como sobredeterminante; consorcios humanos destinados a la construcción de una comunidad constituida por relaciones a las cuales competen roles decisivos (estructurales y superestructurales) de naturaleza política, económica, etc.

En este contexto, la cuestión lingüística vinculada al oráculo asume un papel central. Como es habitual en las reconstrucciones de Vico, el autor de la *Ciencia nueva* accede a ella mediante una recuperación etimológica. Si los oráculos fueron el origen de los νόμοι, es necesario notar –puntualiza Vico– cómo el término νόμος, además de los significados de 'norma', 'usanza', 'costumbre', posee también el significado de 'cantinela', 'melodía', 'tono musical',

17. Sobre este aspecto véase por ejemplo A.D. HORNSTEIN, «From Oracle to Echo: the Development of Law and Justice in Vico's *Nuova Scienza*», *Law and History Review*, 1 (1990), pp. 129-137.

18. SN25, p. 285.

19. *Ibidem*. De ahí la posición de los oráculos antiguos a «livello de' primi Fondatori delle gentili nazioni» (SN30, p. 438).

significados que entraron en la lengua latina a través del sustantivo ‘*carmen*’²⁰. No se trata de una forma de heterogénesis de los fines de naturaleza lingüística: como sucede a menudo en Vico, significados etimológicos aparentemente distantes se sintetizan en un único e inmediato nudo ingenioso. Más que una equivalencia indirecta (la ley se expresa a través del canto), resulta una equivalencia directa (la ley *es* el canto), y es este último aspecto el que debe ser investigado filosóficamente y filológicamente. Lo que es fundante para la construcción, a la vez simbólica y concreta, de la sociedad no es el νόμος como ley que, en ausencia de un lenguaje abstracto y secular percibido –a pesar de su posterioridad– como más auténtico respecto a la palabra poética del *carmen*, se transmite a través del canto, sino que es el νόμος como ley-canto, como ley que es constitutivamente inseparable de su modulación en la palabra.

No es casual entonces que esta arqueología de la ley se realice, en el corazón de la fundación de la civilización griega, bajo el signo de Apolo. La figura del dios ‘músico’ se erige como un símbolo conceptual de extraordinaria eficacia: es numen de la ley, de la razón profética, de la ciencia, pero también del canto. Su mismo origen, en cuanto hijo de Latona –diosa cuyo nombre evoca la esencia del *latere*, del ‘ocultamiento’– lo liga indisolublemente a esa fase auroral en la que el hombre, retrayéndose de la promiscuidad bestial, comienza a delimitar sus espacios existenciales y jurídicos. Ese mismo escondite que, en la reconstrucción viquiana, ofrece refugio a los primeros bestiones pudibundos mientras, al abrigo del «spavento che dava loro l’aspetto del cielo»²¹, dan inicio a las primeras formas de consorcio familiar, se convierte en la matriz de un orden superior. A Apolo, por lo tanto, le corresponde la tarea de traducir el oscuro impulso de fundar (*condere*). En él lo arcano divino –el misterio de la ley revelado mediante enigmas a través de los oráculos– inicia su largo proceso de sedimentación histórica; la ley, de verdad latente y tremenda, se vuelve progresivamente misterio esotérico, para luego convertirse en celoso patrimonio de una élite que custodia su letra y administra su poder, hasta su entrega a la luz de la ‘cosa pública’.

El canto realiza entonces ese punto nodal que, ya presente en la forma de la ley, establece el vínculo entre la constitución histórica, terrenal, de la civili-

20. Dos voces: «νόμοι, che significa e ‘leggi’ e ‘canti’ appo i greci; e ‘carmina’, che significarono appo i latini e ‘versi’ e ‘formole solenni di leggi’» (SN25, p. 285).

21. *Ibid.*, p. 81.

zación y su legitimación divina. Sin embargo, dicha legitimación no se agota en una mera convergencia simbólica, en una ficción ejemplar destinada a disolverse en la abstracción del concepto. Posee, más bien, una naturaleza ontológica determinada. En cuanto ficción, en cuanto ‘forma’, la palabra oracular modulada en el canto supera la instrumentalidad de una divina *astucia de la razón* –por utilizar una expresión hegeliana– para convertirse en un centro genético que instituye la historia. Se hace parte del juego, a la vez metafísico y estético, de la *Provvidenza*.

3. LOS PRINCIPIOS DEL CANTO Y LA ESTERILIDAD ORACULAR. ENTRE VICO Y PLUTARCO

En el libro tercero de la primera *Ciencia nueva*, en el capo XXXVII [XXXIX], Vico enuncia lo que indica como el *Scoverta de’ princìpi del canto e de’ versi*. Se trata de un punto fundamental de los principios de la nueva ciencia *per la parte delle lingue*, tanto es así que Vico ampliará notablemente la sección que lo involucra en las sucesivas ediciones de la obra. En 1725, a pesar de la reducción a la que el texto obliga en lo que será la elaboración posterior, algunos elementos específicos permiten valorar el recorrido viquiano. Estos se explicitan en el primer párrafo, donde Vico escribe: «l canto e i versi sono nati per necessità di natura umana, non da capriccio di piacere: che, per immaginargli nati da capriccio di piacere, si sono dette tante inezie, anche da’ più gravi filosofi, come dal Patrizio ed altri, che ci vergognamo qui riferirle»²².

Per necessità di natura umana. La expresión, solo en apariencia clara, oculta en realidad un nudo conceptual denso y articulado, que es necesario

²². *Ibid.*, p. 259. La referencia es a Francesco Patrizi da Cherso. El tema del ‘placer’ está vinculado por Patrizi tanto (vía Aristóteles) a la retórica (véase F. PATRIZI, *Della retorica dieci dialoghi*, Venecia, 1562, p. 34r, 44r, 61r) como, en *Della poetica*, a la poesía, donde la referencia es más bien a Quintiliano, quien ya en *Inst. orat.*, X, 28 destacaba que la poesía «mira únicamente al placer y lo persigue inventando no solo lo falso sino también lo increíble» (véase al menos ID., *Della poetica*, vol. 2, a cargo de D. Aguzzi Barbagli, Olschki, Florencia 1969-1971, p. 235 e ss.). El nombre de Patrizi es posteriormente suprimido por Vico, quizás por una reevaluación de la posición demasiado drástica asumida en 1725. La posición de Patrizi resulta de hecho mucho más elaborada (y más cercana a la posición del filósofo napolitano!) de lo que parece por el frío reproche de Vico, y más bien sería útil profundizar la comparación entre los dos autores precisamente sobre el tema de la palabra oracular, que en Patrizi, vehiculada por ejemplo a través de la figura del *furor* y de la inspiración divina, tiene una importancia central.

desentrañar con cuidado. La necesidad de la que habla Vico no debe entenderse, en efecto, únicamente en sentido fisiológico, como un mero impulso natural, sino también –y quizás sobre todo– como una necesidad de orden estético-ontológico. Vico invierte la concepción tradicional según la cual el canto, y por tanto el verso, surgirían de una facultad estética ya formada, capaz de una elaboración y una medida conscientes. Por el contrario, el canto es para él un acto originario, anterior a toda reflexión, tan ‘infantil’ en la filogénesis de la historia humana que resulta, en sus formas más arcaicas, casi indistinguible del simple *flatus vocis*, del sonido inarticulado del animal que aún no sabe que habla. De ello se deriva la posibilidad de un razonamiento de factura refinada sobre la génesis biológica, por ejemplo, del hecho poético entendido como hecho literario, que conduce a hipotetizar que el metro del verso, la posición de los acentos, la longitud de los pies, su prosodia y modulación dependen en primer lugar de factores fisiológicos; de los ritmos y modulaciones que ya marcan la existencia natural²³.

Sin embargo, cuando Vico en la primera *Ciencia nueva* plantea la hipótesis, retomando un motivo ya tradicional, de que el verso heroico nace espondeo para luego volverse dactílico, hace algo más que denunciar un hecho fisiológico. La referencia viquiana es a un episodio mitológico: Python, una dragona gigantesca hija de Gea nacida del lodo acumulado por el diluvio universal (no muy distinto, si se quiere, de ese lodo nitroso que en Vico ‘alimenta’ a los primeros seres bestiales²⁴) amenaza a los griegos. Estos, debilitados por el terror, invocan la salvación de Apolo a través de un repetitivo peán (‘ὦ παῖάν, ὦ παῖάν, ὦ παῖάν’) que, precisamente a causa del miedo que vuelve lenta y pesada su voz, es natural e instintivamente ‘golpeado lento’, es decir, en espondeos (— —). Cuando Apolo derrota a Python, el terror se disuelve sin embargo en júbilo y la energía misma de la alegría quiebra la lentitud del ritmo: la segunda vocal larga se divide en dos breves (U U), y el canto, acelerándose, adopta la cadencia del dactilo²⁵.

23. Algunos de estos aspectos han sido investigados en A. CASADEI, *Biologia della letteratura. Corpo, stile, storia*, Il Saggiatore, Milán 2018.

24. Véase M. PAPINI, *Uomini di sterco e di nitro*, en ID., *Conatività barocca / conatività vichiana*, a cargo de A. Montefameglio, Inschibboleth, Roma, 2025, p. 409-516.

25. En la edición de 1744 el episodio se resume en pocas líneas (véase SN44, p. 960) como comentario a la *degnità LXI* (“Il verso eroico è lo più antico di tutti; e lo spondiaco il più tardo; e dentro

Desde el punto de vista fisiológico, esto se explica como un conato natural, corporal, de proceder según uno u otro ritmo. En el plano filosófico, lo que se evidencia es una forma de isomorfismo entre el dominio estético-sensible, ejemplificado por la modulación específica del sonido, y el de los afectos que le corresponden. Dicho isomorfismo, lejos de resultar en la forma de un encuentro entre dos dimensiones que de otro modo serían ontológicamente distintas (el canto, el afecto), es más bien el signo de una identidad real: el peán —con su distribución silábica, sus acentos y sus cantidades— no es sino la prolongación estética, formal, poética de ese determinado afecto. El *ἰὼ παίων* espondeoico coincide con el terror ‘pítico’²⁶. La diferencia entre el afecto y su resultado estético no es, por lo tanto, más que una diferencia de tipo cualitativo: el canto no es sino la extensión (en su sentido literal: la traducción extendida en el espacio y el tiempo) de lo que es una cantidad intensiva.

si truoverà il *verso eroico* esser nato *spondiaco*”). Un poco más adelante, sin embargo, Vico rechazará la tradición mitológica ligada al episodio de Pitón y Apolo: «il *verso eroico*» —dice Vico— nacque sì «da *passioni violentissime di spavento*, e di *giubilo*, [...] però non nacque *spondiaco* per lo *gran timor del Pitone*» (*ibid.*, p. 966), sino por la lentitud y la dificultad lingüística de las primeras mentes. El canto se acelera entonces —del espondeo al dáctilo, del dáctilo al yambo, cada vez más próximo a la prosa— porque lo que se acelera es la mente misma: el ritmo del verso sigue el ritmo del pensamiento y acompaña su proceso de progresiva rarefacción. No cambia, en cambio, la posición de Vico sobre los oráculos, que, en cuanto testimonios de antiquísimas formas de canto, no hacen sino corroborar su teoría del origen poético del lenguaje. El razonamiento estético aquí delineado adquiere entonces una particular evidencia si se refiere a la ‘riqueza’ de la primera redacción de la *Ciencia nueva*, más que a sus reelaboraciones maduras, donde Vico se muestra más atento a encontrar confirmaciones de aquellos pasajes que, en clave filogenética, marcan la evolución desde las primeras lenguas corporales y fantásticas hasta las lenguas abstractas de la edad de los hombres (véase *degnità LVI–LXII*).

26. El proceso puede ser invertido, y esto está en la base de la idea del elemento musical como impulsor de los afectos (*movere*). No resulta así sibilina la hipótesis de que Vico pudo haber razonado sobre esta forma de isomorfismo entre afectos y forma estético-musical en virtud de una retórica musical de los afectos culturalmente adquirida, tal como deriva de la práctica de mucha música del siglo XVII. El mismo Athanasius Kircher, por otra parte, a quien Vico conocía, pudo haber proporcionado un útil estímulo en este sentido —tómese por ejemplo A. KIRCHER, *Musurgia universalis*, 1650, p. 230: «Musicus enim Rhythmus harmonicum [...], aer [...] eum communicat per auditivam potentiam spiritibus, spiritus denique Rhythmo hoc harmonico concitati, animum, ad varios affectus, amoris, laetitiae, nigroris, pro motus qualitate concitant» (‘Pues el músico imprime el ritmo armónico [...], el aire [...] lo comunica a los espíritus a través de la facultad auditiva; los espíritus, en fin, excitados por este ritmo armónico, conmueven el ánimo hacia varios afectos —de amor, de alegría, de tristeza— según la cualidad del movimiento’).

	<i>Plano estético (canto)</i>	<i>Plano intensivo (afecto)</i>
<i>Universal</i>	— — o ritmo espondeico	Terror
<i>Particular</i>	ἰὼ παίων	Terror ‘pítico’

Vico no lo especifica, pero la selección en el palimpsesto de la poesía griega arcaica del peán ligado a la lucha entre Apolo y Pitón conduce, directa o indirectamente, a la cuestión oracular. Pitón y Gea ocupaban de hecho el más célebre de los oráculos griegos arcaicos, es decir, aquel oráculo de Delfos que ya los himnos homéricos atribuían a Apolo. Al matar a Pitón, Apolo libera por tanto el oráculo y asume su control: el nombre de la sacerdotisa, la Pitia, se conecta, entonces, precisamente con el de Pitón, y «dal Pitone ucciso il verso eroico restò detto ‘verso pizio’»²⁷. Por lo tanto, puede concluir Vico, «per gli principi che ne abbiamo scoverti sopra Apollo è principio del canto e de’ versi, e perciò principio della legislazione per gli oracoli, che da per tutto risposero in versi»²⁸.

La investigación sobre el nexa entre oráculo, canto y versificación no se agota, sin embargo, en el mito. Una referencia indirecta adicional, pero de extraordinaria relevancia, permite ampliar el marco viquiano y medir su alcance especulativo. Nos referimos en particular a dos diálogos de Plutarco, contenidos en los *Moralia*, dedicados al tema oracular: el *De Pythiae oraculis* y el *De defectu oraculorum*. En estas obras, Plutarco no se limita a registrar un dato cultural, sino que capta su profunda resonancia filosófica, interpretando lo que a sus contemporáneos les parecía un signo de decadencia: el cambio epocal de la profecía en verso a la prosa (en el primero) y el problema de la esterilidad oracular (en el segundo).

La cuestión que anima el *De Pythiae oraculis* es la siguiente: ¿por qué razón la Pitia ya no profetiza en hexámetros? Uno de los interlocutores, el extranjero, propone una alternativa inquietante: «o la sacerdotisa no se acerca ya al lugar donde está presente la divinidad, o el espíritu profético se ha extinguido por completo y su potencia se ha agotado»²⁹. En esta dicotomía se

27. SN25, p. 260. Para una reconstrucción del mito, véase el clásico J. FONTENROSE, *Python. A Study of Delphic Myth and Its Origins*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1959.

28. SN25, p. 285.

29. PLUTARCO, *Perché la Pizia non dà più oracoli in versi?*, en ID., *Tutti i moralia*, Bompiani, Milán, 2017, p. 755.

juega un destino que no es solo de carácter religioso: el ocaso de la forma poética oracular señala una crisis de una época en la relación misma con lo divino. Si, al contrario de Vico, la perspectiva de Plutarco renuncia al mito según el cual el oráculo se habría expresado originalmente en versos –reconociendo en cambio la existencia de formas prosaicas arcaicas, paralelas a las poéticas–, el cambio de registro de la Pitia no representa para el historiador griego, aquí, un signo de decadencia, sino de perfeccionamiento. El abandono de la envoltura poética, con sus oscuridades y ambigüedades, equivale a un refinamiento de la palabra oracular, que se vuelve más sobria, más límpida. La prosa, en esta perspectiva, no niega la profecía, sino que constituye su maduración histórica, el paso de una revelación imaginativa a una revelación racional, en la que el λόγος toma el lugar del canto sin extinguir, no obstante, del todo su eco sagrado. «La historia», puede decir entonces uno de los personajes de Plutarco, «descendió de las formas métricas, como de un carro»³⁰. Este descenso, del cual la historia misma se encarga ‘personalmente’, no está sin embargo fuera de la legitimación providencial del dios: «el dios eliminó de los oráculos los versos épicos, las palabras raras y las perífrasis y las oscuridades, disponiendo a la Pitia a hablar a los consultantes como las leyes [νόμοι] hablan a las ciudades, [...] adaptando, en suma, el lenguaje a la comprensión y a la persuasión»³¹. El moderno responso oracular, renunciando a la oscuridad de la cifra, a la opacidad de la metáfora y la alegoría, al signo enigmático y equívoco, «marcha derecho hacia la verdad»³², como una línea que se vale del recorrido más corto.

En el *De defectu oraculorum* se registra, en cambio, un cambio de tono. La figura de Demetrio se hace aquí portavoz de una conciencia histórica desencantada, la cual constata no un mero olvido, sino una «total decadencia de todos los oráculos», delineando los rasgos de un panorama espiritual en el que el arte adivinatoria parece «golpeada por una profunda esterilidad»³³. Esta

30. *Ibid.*, p. 763.

31. *Ibid.*, p. 765.

32. *Ibid.*, p. 763.

33. PLUTARCO, *La decadenza degli oracoli*, en *ibid.*, p. 775. Solo en un pasaje en particular del *De defectu oraculorum*, Plutarco toca nuevamente, a este respecto, la cuestión lingüística, desplazando la atención sin embargo de la Pitia al oráculo de Anfiareo en Beocia. En este caso, la transformación no afecta a la forma (el paso del canto a la prosa) sino a la sustancia de la lengua misma, es decir, el hecho de que un profeta haya abandonado el uso del dialecto eólico para expresarse en la ‘lengua de los bárbaros’. Esto se convierte, para los interlocutores, en la oportunidad para

melancolía histórica roza, a veces, los rasgos de un verdadero pesimismo, vestido con el ropaje mundano de la secularización. La duda casi cartesiana que se insinúa en los dialogantes, y basada en la idea de que es «difícil captar y establecer de qué modo y hasta qué punto es justo que intervenga la providencia», los conduce a no excluir que el dios, considerado por algunos «causa de cada cosa en absoluto»³⁴, pueda ser él mismo la causa de la decadencia del oráculo.

Pero la terrible idea de un dios que se ausente *dal luogo suo* ('de su lugar') –por tomar prestada una expresión dantesca³⁵– o que sea la causa de la esterilidad de la adivinación, es sin embargo rechazada³⁶; y esto se hace, paradójicamente, precisamente en virtud de la condición mortal del medio oracular. Si esta condición (corporal, terrenal, caduca) ya había sido evocada en el *De Pythiae oraculis*, en particular con referencia a la naturaleza carnal de la sacerdotisa que acoge la inspiración divina³⁷, aquí encuentra su fundamento en la figura del demon, que, por su naturaleza híbrida de semidiós (el célebre *μεταξύ* del *Banquete* platónico, que 'llena el intervalo'), está sujeto a las leyes del devenir y, por tanto, también a los procesos de corrupción. Lo que se alejaría del lugar oracular, por huida o por muerte, no sería por tanto el dios, sino el demon. Y cuando los demonios encargados de la adivinación y los oráculos decaen, también decaen los oráculos: si ellos emigran o se exilian, «los mismos oráculos pierden su poder»³⁸.

La cuestión del demon, sin embargo, no se limita a circunstancias singulares o contingentes. A través del resultado del debate entre los personajes de Dídimo y Amonio –y en particular gracias a la posición de este último– la figura corporal e intermedia del demon es reintegrada por Plutarco en el diseño de una lógica histórica de orden divino-providencial.

una reflexión adicional sobre el significado cultural y espiritual, posiblemente decadente, de dicho cambio. Véase *ibid.*, p. 775.

33. *Ibid.*, p. 779.

34. *Ibidem.*

35. «[...] il luogo mio che vaca / ne la presenza del Figliuol di Dio» (*Par.* XXVII, 23-24).

36. «En resumen, no hay que hacer en absoluto responsable al dios», «estoy convencido de que ningún oráculo, ningún santuario decae por causa del dios» (*ibidem*).

37. Al pasaje de Plutarco hace referencia (¡con ironía filológica!) precisamente el mismo Patrizi criticado por Vico en F. PATRIZI, *Della poetica*, cit., vol. 1, p. 17.

38. ID., *La decadenza degli oracoli*, cit., p. 787. Análoga es la teoría natural expresada en el diálogo por el personaje de Lamprias, según la cual solo una disposición psicofísica permite activar el poder profético del alma humana. Si esta disposición, por causas naturales, desaparece, también desaparece el poder adivinatorio.

Dídimo interpreta el silencio de los oráculos como un signo del retiro ‘voluntario’ de la providencia (πρόνοια) de un mundo que se ha vuelto moralmente impío y corrupto. Amonio corrige este planteamiento, a la vez blasfemo y metafísicamente pesimista, explicando que la providencia no castiga, no se retira, ni se debilita: ella permanece, mientras que lo que cambia son solo los instrumentos a través de los cuales actúa (los lugares, los cuerpos, los mediadores espirituales). Para Amonio, como para el platonismo de la era imperial, el mundo está de hecho regido por una cadena causal continua que desciende desde el dios hasta los hombres, pasando por los mismos demonios. Si la decadencia de los oráculos representa el signo de una ruptura de esta cadena, entonces los demonios son, una vez más, las figuras intermedias de la conexión cósmica, las potencias a través de las cuales la unidad divina se hace presente en la inestabilidad del mundo sensible.

Pero la ‘demonología’ de Amonio o Cleómbroto, en oposición al pesimismo de Dídimo, oculta tras un debate solo en apariencia sectorial una cuestión metafísica de mayor alcance. La posición de Dídimo, de hecho, ni siquiera sería pensable si no presupusiera una concepción del dios como principio de trascendencia –además negativa y personalista– respecto a los hechos humanos. El oráculo o el demon, en tal perspectiva, no son sino instrumentos ocasionales, ajenos al arbitrio absoluto de la divinidad. Aunque con su ropaje platonizante, la posición de Amonio deja entrever, en cambio, una posibilidad muy distinta. Ella configura una πρόνοια que sigue siendo ciertamente una potencia ordenadora superior a lo humano, pero cuya presencia se manifiesta como orden del mundo, a través de mediaciones naturales y demoníacas. También en esta dirección, arriesgándose a forzar la correcta exégesis del texto para pensar más allá de ella, deben leerse las palabras de Amonio: «a las obras divinas les conviene medida y plenitud: de ellas está excluido todo exceso»³⁹. La exclusión en cuestión no es solo indicio de una pureza racional y moral que trasciende el actuar humano; señala algo más esencial: la exclusión del dios de una alteridad (de un *exceso*, precisamente) que, por la constitución misma de la πρόνοια, no instauro ninguna separación entre ella y la historia, involucrando tanto la corporalidad como sus dimensiones lingüística y simbólica.

En este sentido es posible leer en términos pre-viquianos el recorrido trazado por Plutarco tanto en el *De Pythiae oraculis* como en el *De defectu*

39. *Ibid.*, p. 777.

oraculorum: la palabra –ya sea la voz cantada de los primeros oráculos o la prosaica, el dialecto eólico o la lengua de los bárbaros–, *facies* ‘estética’ de la acción del dios, y la misma consunción natural del mediador divino son los signos de una trascendencia ‘recortada’, que abre la posibilidad a una nueva concepción de la relación simbólica entre lo humano y lo divino. El discrimen entre dimensión metafísica y mundo, entre *verum* y *factum*, se vuelve tan sutil que corre el riesgo de dejar de existir.

4. CONCLUSIONES. EL DEMON DE LA PALABRA

Regresemos entonces una última vez a Vico y, con una mirada enriquecida, al episodio histórico con el que comenzamos: la visita de Alejandro Magno al oráculo de Siwa.

Observado a través de una lente meramente historiográfica, la historia de Alejandro –punto de inflexión catastrófico entre el ocaso de la época clásica y el inicio de la helenística– representa uno de los últimos estertores heroicos que transfiguran el curso de una nación de una edad a otra. Fue una figura híbrida, descendiente por mito de Heracles –otro visitante ilustre del oráculo de Amón– declarado hijo de Zeus, pero proyectado históricamente hacia el desmantelamiento de la civilización de las ciudades-estado y la creación de un fragmentado y disputado imperio multicultural⁴⁰. Sin embargo, la ubicación histórica de un episodio como el alejandrino resulta secundaria para nosotros en comparación con sus consecuencias filosóficas. Alejandro vive en una época en la que la civilización griega asiste a un declive imparable de la función oracular, tal como Plutarco aún podrá describirla más de tres siglos después en los *Moralia*. La visita al oráculo de Amón en Siwa representa quizás su más grande y fatal suspiro; un suspiro que, sin embargo, un instante antes del olvido de cierta manera de entender la mediación entre lo terrenal y lo divino, es capaz aún de resultar decisivo en el plano de las consecuencias históricas.

Como metafísico refinado que era, Vico se ocupó del problema de la comunicación entre el cielo y la tierra desde los juveniles *Affetti di un disperato* hasta la *Ciencia nueva*, pasando especialmente por el *De antiquissima*: se ocupó, en otras palabras, a lo largo de toda su existencia. Si en los *Affetti* Vico

40. Sobre este último aspecto, véase nuevamente SN30, p. 414: «*Innalzò alle stelle total' antica Sapienza degli Egizj la fondatavi sul mare da Alessandro Magno Alessandria; la quale, unendo l'acutezza Affricana con la delicatezza Greca [...]*».

manifiesta, a través de una inteligente lectura y una personalísima recepción de Lucrecio, los rasgos de un pesimismo que desde lo histórico arriesga a volverse cósmico, en el *De antiquissima* se enfrenta, como es sabido, con la posibilidad de resolver el problema de la diferencia entre infinito (Dios) y multiplicidad (naturaleza) a través de esa débil mediación metafísica⁴¹ que son los *puntos de conato*, llevando sin embargo adelante, de hecho, los fundamentos de un pensamiento de la diferencia ontológica. Solo en la *Ciencia nueva*, con la fundación de una filosofía de la historia de carácter providencial, este escenario cambia definitivamente.

La Providencia viquiana, principio de carácter divino que permite a la historia no resolverse en una caótica «heterogénesis de heterogénesis»⁴², sino que es condición del orden regulativo que preside el desarrollo del curso de las naciones, tiene la ventaja, respecto a la trascendencia desencarnada del *vero d'idea* del *De antiquissima*, de poseer una relación privilegiada con la dimensión más propiamente humana. Ese progresivo pero no lineal recorrido de averiguación de lo verdadero que es la historia, de la cual el hombre es el auténtico autor (*factor*), se concibe por tanto como una forma de concomitancia entre la regulación providencial y el actuar humano⁴³. Dicha concomitancia, que en Vico encuentra su núcleo en el heroísmo de la *mens* que «*fa sé regola dell'universo*»⁴⁴, y por tanto en su potencia simbólico-lingüística como auténtico motivo *poiético* (genético) de la historia, ya no requiere la presencia de un término medio que suture el dualismo; la *mens* misma y, así, la capacidad *poiética*, heroica del lenguaje son lugares en los que la *facies* divina de la providencia y la humana de la historia se realizan *inmediatamente*⁴⁵.

41. Véase V. VITIELLO, *Il medio assente. Sul concetto di verità nel De antiquissima*, en ID., *Vico. Storia, linguaggio, natura*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2008, pp. 37-53.

42. F. VALAGUSSA, *Vico. Gesto e poesia*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2013, p. 43.

43. Sobre la relación entre *vero* y *accertamento* véase ID., *Lo sguardo di Vico. Vero certo vero*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2024.

44. SN44, p. 857 (se trata de la célebre *degnità I*).

45. Dicha inmediatez no debe entenderse, naturalmente, como una identidad ontológica – si así fuera, de hecho, el recorrido de la historia sería un proceso absolutamente lineal, perfectamente logrado, sin ‘atacos’ y sin necesidad alguna de recurrencia. Precisamente la presencia de la recurrencia es, en cambio, indicio de una ulterioridad de la providencia respecto al actuar humano, en cuanto esta «interviene allí donde el curso se atasca» y «hace necesario el retorno de la barbarie». (M. SANNA, *Sulla natura di quei principi dai quali si comincia e con i quali si termina*, en R. EVANGELISTA, G. SCARPATO (a cargo de), *Dalla “barbarie della riflessione” alla “barbarie del senso”*. *Vico, la decadenza e il ritorno alle origini*, Federico II University Press, Nápoles, 2025, p. 14).

La figura del oráculo se ofrece como una de las claves privilegiadas para verificar concretamente esta lectura del pensamiento viquiano. La palabra oracular no es en absoluto reducible, desde el punto de vista filosófico, a una forma de ficcionalismo según la cual representaría el delirio poético de una época heroica esquizofrénicamente proyectada en la dimensión de lo divino; pero del mismo modo, tampoco puede ser interpretada bajo la forma de un realismo ingenuo. Si, por un lado, la distorsión de la voz oracular en puro fenómeno de ficción –develada por la mirada anatomo-patológica de una razón que, al querer desenmascarar su presunto arcano, disuelve su estatuto poético-sapiencial– resulta invalidante, su transfiguración en revelación de una verdad divina se revela no menos falaz.

Más allá de las lógicas de las *sapienze riposte* y las de las razones desmitificadoras, la palabra oracular manifiesta más bien el ejemplo más vivo de la centralidad del elemento simbólico para la solidez misma de la metafísica viquiana. Tanto la palabra del sacerdote (el ‘παῖ Διός’) como su gesto asertivo se constituyen, en su concreta evidencia sensible, como punto de sutura entre la dimensión divina y la humana: lugar de una síntesis inmediata en la que el devenir obtiene su propia legitimación metafísica. En el momento en que Alejandro, con su cuerpo, recibe el responso del dios, es investido de una palabra que no describe, sino que instituye; que no revela un sentido ulterior, sino que lo produce. Tal palabra ‘hace’ y legitima la historia. Desde ese momento, Alejandro ya no es sólo un individuo, sino un signo que participa del (o mejor dicho: consiste en el) lenguaje mismo de la providencia (vd. *Imagen 1* en la página siguiente).

Es en este contexto que la posición asumida por Plutarco en *De defectu oraculorum* resulta particularmente relevante desde el punto de vista filosófico, si se aplica al discurso viquiano. La palabra oracular viquiana y, *pars pro toto*, todo lenguaje que es capaz de investir de legitimidad el devenir histórico, posee de hecho ese mismo estatuto ontológico ‘doble’, demoníaco que en Plutarco garantiza el extrañamiento del dios del proceso de esterilización de lo sagrado. Es una palabra-δαίμων, a la vez corpórea y divina, y que precisamente en virtud de su doble naturaleza es capaz de encarnar simbólicamente el hacerse de la historia como proceso de continuo y providencial averiguación.

El hacerse cuerpo del dios (en la palabra oracular) y el hacerse dios del cuerpo (por parte de Alejandro) no son otra cosa que la institución de un único plano ontológico, a la vez estético y metafísico. Este plano ya no es el signo

de una diferencia ontológica absoluta, como aún podía sobrevivir en el *De antiquissima*, sino de una trascendencia que, si se da, resulta inseparable de su inmanencia⁴⁶. Pero es en esta ambigüedad, solo aparentemente contradictoria, donde reside la fuerza de ese dispositivo metafísico que es la *Provvidenza* viquiana.

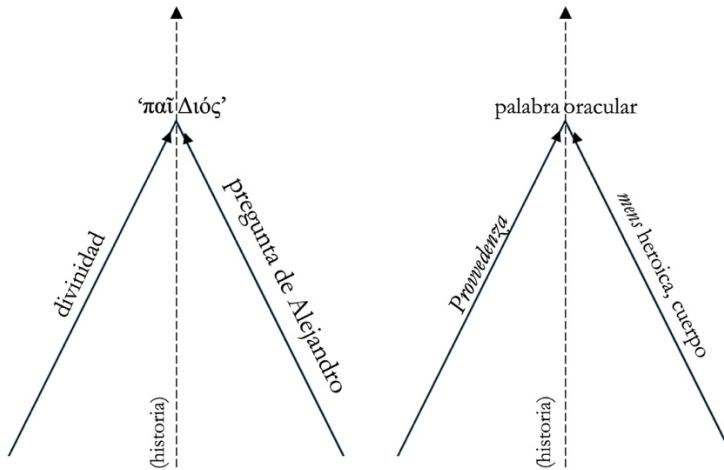


Imagen 1

El encuentro entre el plano providencial y el plano natural está representado por un punto de encuentro inmediato que 'hace' la historia

Traducción del italiano por Marco Carmello

⁴⁶. Sobre esta aparentemente paradójica 'trascendencia en la inmanencia', véanse las conclusiones de M. CARMELLO, «Esse y substantia. Consideraciones acerca del dispositivo etimológico viquiano», *Cuadernos Sobre Vico*, 27 (2023), pp. 59-75.

