

LA CAUSALIDAD HUMANA EN LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE GIAMBATTISTA VICO

La lectura de Vico es difícil. Se mezclan en su obra intuiciones diversas tomadas de fuentes heterogéneas y elaboradas en su meditación; algunas en apariencia contradictorias, repetidas abundantemente con tales variantes que más que facilitar a veces parecen oscurecer la comprensión. No siempre señala Vico explícitamente sus fuentes, aunque las tiene con seguridad. El recurso a ellas podrá ayudar a aclarar el sentido de algunas expresiones suyas y corregir así algunas interpretaciones parciales o erróneas de su complejo pensamiento.

La oscuridad de algunas expresiones no deben ocultar las importantísimas intuiciones presentes en su obra. Tampoco la aparente dificultad en conciliarlas obliga a abandonar su teoría de la historia como un conjunto poco armónico de ideas en el fondo contradictorias. Es preciso a veces saltar más allá de la literalidad de sus afirmaciones para alcanzar la unidad viva del pensamiento del filósofo. En el napolitano confluyen múltiples escuelas filosóficas, con las cuales elabora una síntesis no ecléctica que pone al servicio de la intelección de la historia. No ecléctica por dos razones: una es que esas filosofías (platonismo, agustinismo, escolástica, etc.), aun profundizando distintos aspectos según su orientación particular, comparten un fondo especulativo común: la trascendencia divina, la libertad humana, la espiritualidad e inmortalidad del alma. La segunda es que no teme Vico criticar a aquéllos en quienes se apoya o de quienes toma su inspiración: Platón, Bacon, Grocio, Descartes, Malebranche, etc.

Precisamente en su distanciamiento respecto de estos dos últimos filósofos es dable comprender la mente de Vico. Los estudios sobre su oposición a Descartes son abundantes¹, pero falta ver en qué medida es importante Malebranche en la gestación de su pensamiento. Si bien Vico se refiere a él muy pocas veces, principalmente en relación al *cogito* cartesiano o a la doctrina de las ideas innatas², hay autores que destacan la coherencia no casual del ocasionalismo con la visión viquiana de la historia. Entre ellos es de señalar Augusto Del Noce³. El ocasionalismo subrayaría la existenciade

¹ Vide Y. BELAVAL, «Vico et l'anticartésianisme»: *Les Études Philosophiques* (1968) 311-325; J. CHAIX-RUY, «Vico et Descartes»: *Archives de Philosophie* 10-12 (1968) 628-639; F. AMERIO, *Introduzione allo studio di G. B. Vico*, SEI, Torino 1947, pp. 1-23.

² Vide *Sab. primit.* VI, *Primera Respuesta*, c. II y *Segunda Respuesta*, c. II, en la misma edición que *Sab. primit.*

³ Vide A. DEL NOCE, *Il problema del ateismo*, Il Mulino, Bologna 1964, pp. 481-511; ID., *Riforma cattolica e filosofia moderna*, vol. I: «Cartesio», Il Mulino, ibi 1965, especialmente pp. 69-99; ID., *Da Car-*

leyes estables; al mismo tiempo, y en aparente contradicción con esta idea, surge la necesidad de insistir sobre la valorización que Vico hace de la participación del hombre en la construcción de la historia, tema central de la especulación viquiana. El filósofo napolitano sale al rescate de las dos tesis mediante una síntesis original.

1. EL OCASIONALISMO EN EL *DE ANTIQUISSIMA* Y EN LA *CIENCIA NUEVA*

Del Noce ve en Vico a uno de los tres grandes ocasionales de la edad moderna, junto a Malebranche y a Geulincx, a los cuales es común la preocupación de depurar el cartesianismo de sus elementos potencialmente iluministas, empiristas o espinosianos⁴. Como el mismo Del Noce resume al comienzo de su artículo sobre el ocasionalismo, éste tiene como rasgos esenciales dos tesis: 1) la reducción del nexo causal en el mundo empírico a sucesión; 2) la afirmación de Dios como la única verdadera causa. Ambos aspectos son inseparables y el ocasionalismo perdería toda su originalidad si se redujera a sólo uno de ellos. Por otra parte, cada uno de estos dos principios, tomados por separado, daría lugar a doctrinas totalmente opuestas, frente a las cuales, justamente, el ocasionalismo se coloca, a saber: toda clase de escepticismo y el estoicismo en su aspecto necesitarista⁵.

Son numerosos los pasajes en los que Vico deja únicamente para Dios el título de autor del movimiento, mientras que los cuerpos son movidos por Él⁶: «[...] nos parece ver que el movimiento es provocado por los cuerpos y comunicado por los cuerpos, pero esas mismas provocaciones y comunicaciones del movimiento nos afirman y ratifican la idea de Dios, Dios-mente, autor del movimiento»⁷. Se advertirá la semejanza del planteo con la crítica empirista de la causalidad, aun cuando la salida sea totalmente opuesta. Se podría hablar de una impostación empirista-racionalista o trascendentalista de un mismo análisis crítico. En estos textos el ocasionalismo es inseparable de la afirmación de la trascendencia y de una filosofía de la creación. Por otra parte el recurso a Dios como causa de todo el movimiento haría pensar en un espinosismo latente, pero tampoco puede alinearse a Vico junto a Spinoza, ya que siempre se mantiene la distancia infinita entre el Creador y las creaturas. Éstas reciben modos de ser

tesio a Rosmini, a cura di F. Mercadante e B. Cassadei, Giuffrè, Milano 1992, pp. 519-530.

⁴ Cfr. A. DEL NOCE, art. «Occasionalismo», aparecido originalmente en la *Enciclopedia filosofica di Gallarate*, y ahora también en el volumen *Da Cartesio a Rosmini*, p. 262.

⁵ Son constantes las críticas de Vico al acaso de los epicúreos y al hado de los estoicos; los primeros no consideran ningún orden establecido en la naturaleza ni en las cosas humanas, mientras que los segundos no dejan lugar a la libertad, lugar privilegiado de la causalidad finita.

⁶ Está presente en Vico la idea del aire como mano sensible de Dios (cfr. *Sab. primit.* IV 6). Más allá de las dificultades que pueda tener esa tesis, hay que ver en ella un intento de reservar a Dios todo poder creador, ya que hacer de las formas de las cosas el origen de su movimiento equivalía a transformarlas en una especie de dioses, como, en opinión de Vico, hacían los poetas teólogos; cfr. CNP III 4. Lo que se mueve no puede ser causa del movimiento, sino que es más bien algo movido; la causa debe estar en reposo; pero, a la vez, sólo Dios está en reposo absoluto; por consiguiente Dios es la única causa del movimiento. Cfr. *Sab. primit.* IV 2. Se entiende la exigencia de que «ista perfecta quies omnino e physica est procul eliminanda» (*De ital. sap.* IV 5, p. 164).

⁷ *Sab. primit.*, VI, p. 81; ib., IV, 6, p. 70; *Primera Respuesta*, p. 132.

particulares, según los cuales también se mueven: «Cada cosa se mueve en forma distinta y con su mecanismo particular»⁸.

En este sugerente pasaje de la *Ciencia Nueva* están presentes los dos momentos, el de afirmación de Dios como causa y el de la atribución a cada cosa de una manera propia de ser y de actuar: «La física de los ignorantes es una metafísica vulgar, con la que atribuyen las causas de las cosas que ignoran a la voluntad de Dios, sin considerar los medios de que se sirve la voluntad divina»⁹.

El mérito principal de Vico está en el orden de las intuiciones geniales, no precisamente en la definición rigurosa de los términos que emplea, de donde esa ambigüedad o indefinición que es dable atribuirle. Aunque en algunos pasajes reserve el título de causa para Dios es bien clara la intención del texto: aun siendo Dios la verdadera causa de las cosas, su poder se vale de las mismas creaturas para lograr los efectos que se propone.

Una causa debe producir siempre el mismo efecto, por eso no puede ser causa una realidad en constante movimiento, como es la realidad física. «[Ser] cuerpo [...] consiste en ser móvil y por tanto divisible, y no en mover y dividir, lo que no del cuerpo, más de otra cosa es propiedad»¹⁰. No puede un cuerpo ser causa del movimiento, sino algo desprovisto de materia, una mente. El texto apenas citado comienza refiriendo a Platón este tipo de ocasionalismo: «Así en los movimientos de los cuerpos, en que los *Poetas teólogos* imaginaron innumerables Divinidades particulares, *Platón* entiende una sola Mente motriz infinita». Ya en el *De antiquissima* había asociado esta mente con Dios, al cual llama precisamente Dios-mente¹¹. Los cuerpos físicos transmiten el movimiento pero ellos no son su origen; si lo fueran, estaría en su poder dar existencia a una realidad.

Pero en el ámbito de lo humano las cosas podrían parecer distintas, ya que el hombre tiene experiencia de ser causa, con su libertad, de determinados efectos. Mientras que el mundo «físico» sigue su curso necesario, reconocemos en nosotros el poder de hacer u omitir una acción, la libertad. A este ámbito, que es el mundo de lo humano, de la historia y de los productos de la cultura, podemos llamarlo «moral»¹². Sin embargo Dios, bajo el atributo de la providencia, es también autor de la historia humana: la *Divina Providencia es Arquitecta de ese Mundo de las Naciones*¹³; «esta *Ciencia* [...] demuestra ser la *Providencia, la Ordenadora del Mundo de las Naciones*»¹⁴; «esta *Ciencia* debe ser una demostración, por decirlo así, de la historia de los órdenes que ella [la providencia divina], sin ningún aviso o consejo humano, y a menudo contra los propósitos de los hombres, ha dado a esta gran ciudad del género humano»¹⁵.

Basten a modo de ejemplo estos textos; en realidad cada página de las tres ediciones de la *Ciencia Nueva* está impregnada de expresiones semejantes e inspirada por la

⁸ *Sab. primit.* IV 6, p. 70.

⁹ CN 182.

¹⁰ CNP III 4.

¹¹ Vide *Sab. primit.* VI: «De mente».

¹² Vide A. DEL NOCE, art. «Ocasionalismo», p. 267, y del mismo autor *Riforma cattolica*, pp. 97-99.

¹³ CNP II 1.

¹⁴ CNP, conclusión.

¹⁵ CN 342.

alabanza de la providencia divina. La tesis filosófica presente en estas afirmaciones coincide totalmente con el sentido que adquiere, a pesar de sus limitaciones metafísicas, el ocasionalismo en los siglos XVII y XVIII: toda acción humana, así como todo efecto de la naturaleza, manifiesta la presencia concomitante de una causalidad trascendente, llamada providencia en cuanto dirige la historia de los pueblos. Vico se opone con esta tesis a la visión iluminista del hombre prometeico, creador absoluto de sí mismo y del orden social y político en que vive. Los hombres no son autosuficientes ni pueden crear de la nada¹⁶.

La concepción del derecho que Vico adopta en la *Ciencia Nueva* confirma esta idea: «[...] al ser los derechos eternos en su intelecto [el de Dios], o sea, en su idea, y al existir los hombres en el tiempo, los derechos no pueden venir a los hombres más que de Dios»¹⁷. Los pueblos no se dan a sí mismos una legislación fundada exclusivamente sobre la voluntad de los hombres, contra el parecer de Hobbes. Los asuntos humanos son muy cambiantes y lo que está en movimiento no puede ser causa, según se ha dicho. El tiempo, por tanto, no puede originar desde sí un derecho: «tempus non est modus constituendi vel dissolvendi iuris»¹⁸. Ya en la primera edición de su obra principal había adoptado, para la interpretación de la nueva ciencia, «aquella célebre norma»: *Quotiens lege aliquid unum, vel alterum introductum est, bona OCCASIO est* [no dice *Causa*, porque la *causa de la Justicia* no es la utilidad variable sino la *Razón Eterna*, que con las innumerables *proporciones geométrica y aritmética* mide las variables utilidades según las diversas ocasiones de los menesteres humanos] *cetera, quae tendunt ad eandem utilitatem, vel interpretatione, vel certe iurisdictione suppleri*¹⁹. Nótese el uso de la distinción entre causa y ocasión, que vendría a confirmar la tesis del ocasionalismo viquiano²⁰.

¹⁶ También está presente en Malebranche la idea de que atribuir la causalidad, y por consiguiente la paternidad de un efecto, a una sustancia finita equivalía a una especie de divinización de lo creado; las formas aristotélicas eran signo de paganismo. Sirva a modo de ejemplo este extracto de un conocido texto de Malebranche: «On admet donc quelque chose de divin dans tous les corps qui nous environns, lorsqu'il on admet des formes, des facultés, des qualités, des vertus, ou des êtres réels capables de produire certains effets par la force de leur nature [...] il n'y a qu'une vraie vause, parce qu'il n'y a qu'un vrai Dieu [...] que toutes les causes naturelles ne sont point de véritables causes, mais seulement des causes occasionnelles [...] Toutes ces petites divinités des païens et toutes ces causes particulières des philosophes ne sont point que des chimères» (*De la recherche de la vérité* VI 2,3: «De l'erreur le plus dangereuse de la philosophie des anciens», Vrin, Paris 1946, t. II, pp. 198-204). Ver también A. DEL NOCE, *Il problema del ateismo*, pp. 499s.

¹⁷ CN 1039.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ CNP I 12. La cursiva y las mayúsculas son del original.

²⁰ En el capítulo 46 del *De universalis iuris principio et fine uno* (Laterza, Bari 1928) Vico dice: «occasio causa non est» y todavía más explícitamente en la confrontación con Hobbes y Epicuro: «Non igitur fuit mater iuris et societatis humanae, sive sit necessitas, sive metus, sive indigentia, ut Epicuro, Machiavello, Hobbesio, Spinosae, Baylaeo adlubet: sed occasio fuit, per quam homines, natura sociales et originis vitio divisi, infirmi et indigni ad colendam societatem, sive adeo ad celebrandam suam sociale naturam raperentur». El autor es consciente de que un estudio completo sobre el ocasionalismo viquiano no podría no ocuparse ampliamente de sus obras jurídicas; el carácter limitado del trabajo que dio lugar a esta tesis, sin embargo, aconsejaba acotar el estudio a algunas obras, entre las cuales no podían faltar las dos ediciones de la *Ciencia Nueva*. En cualquier caso, como se puede ver, los textos aducidos atestiguan la presencia de alguna clase de ocasionalismo en Vico.

A la vez que rechaza la interpretación utilitarista del derecho, se opone también a la visión racionalista de Grocio, Selden y Pufendorf. En un importante capítulo de la primera *Ciencia Nueva* les hace juntamente tres críticas, que se reducen a advertir el descuido de la providencia en el ordenamiento de la historia. De ellas interesa recalcar la primera. No ha de entenderse eterno el derecho natural en el sentido de que haya sido siempre practicado en las naciones, sino «en el sentido de que [...] a través de ciertas seguidas de tiempos [...] por los mismos grados en todas procede». Les reprocha «no haber ellos meditado según la *Providencia Divina* en qué *ocasiones* de necesidades humanas, y de qué *modos*, y siempre con sus *tiempos* particulares, ordenara ella *esta República Universal del género humano* [...] dondequiera que se repitan las mismas ocasiones de las mismas necesidades humanas»²¹. La inmutabilidad del derecho, según Vico, no hay que entenderla como si rigiera el mismo derecho en todos los tiempos de las naciones, sino al modo de un derecho eterno en sí mismo que se descubre con el paso del tiempo en cada nación; en el tiempo se despliega el derecho natural, que no es producto de un sabio razonador. La inteligencia confirma, remata la legislación al mostrar su razonabilidad, su acuerdo con las exigencias de la naturaleza humana. Hay en nosotros *simientes eternas de Verdad*, que «gradualmente se descelaron en *máximas demostradas de Justicia* [...] Mas si al fin, en tiempo del descogimiento completo de las ideas humanas, ya no se estimaren unos hombres de diversa y superior naturaleza a los de menos fuerza, antes se reconocieran todos ellos como iguales en naturaleza razonable, que es la propia y eterna naturaleza humana, empezaría a transcurrir el *Derecho de las Gentes Humanas*»²².

Puede verse este mismo doble distanciamiento —del utilitarismo y del racionalismo— en la crítica que hace a menudo a los epicúreos por transformar la libertad en azar, en ausencia de orden y a los estoicos por creer que el orden necesario de causas no depende de la voluntad de Dios²³.

2. Ascendencia agustiniense de la historia viquiana

Está presente en Vico la concepción agustiniense del tiempo como un despliegue de algo contenido en el pensamiento eterno de Dios. Para San Agustín Dios crea las cosas gradualmente, en el tiempo, aunque la decisión de crearlas sea eterna. No surgen todas las cosas simultáneamente, sino cada una en su momento correspondiente. Lo que nace y lo que perece no nace ni perece en la razón eterna, sino cuando Dios ha establecido que nazca o perezca²⁴. Este surgimiento temporal de las cosas, que sin embargo no escapan a un orden increado, es en sustancia el origen de la «Historia Ideal Eterna»: «[...] aunque este mundo ha sido creado y particular en el tiempo, los órdenes que ella le ha puesto son universales y eternos»²⁵. El primero de los descubrimien-

²¹ CNP I 5.

²² CNP II 4. Para comprender mejor la existencia y la misma idea de un «Derecho Eterno, que discurre en el tiempo» habrá que acudir a la metafísica agustiniense de las esencias eternas en la mente divina que se desarrollan en el tiempo según el decreto creador.

²³ Cfr. CN 345.

²⁴ Vide SAN AGUSTÍN, *Confesiones* IX 7 y 8.

²⁵ CN 342. Cfr. CNP I 5 post med.

tos generales de la *Scienza Nuova Prima* es «una Historia Ideal Eterna, descrita según la Idea de la Providencia, según la cual discurren en los tiempos todas las Historias Particulares de las Naciones en sus apariciones, progresos, estados, decadencias y fines»²⁶.

No menos fuerte que para San Agustín es para Vico la persuasión de que nada escapa al poder divino y que, en consecuencia, la distensión temporal está de alguna manera contenida en la eternidad de Dios. En ella todo es presente, no hay movimiento ni novedad, propiamente hablando. Para las creaturas puede haber novedad, porque se sitúan en el tiempo; pero en la eternidad hay presente también del pasado y del futuro²⁷, todo existe allí en un eterno reposo. Al estudiar la historia de los demás pueblos los hombres advierten que todos han seguido la misma serie de gobiernos, costumbres y leyes, por la uniformidad de las necesidades y utilidades humanas. De esa consideración se elevan a la contemplación de un derecho natural idéntico para todas las naciones dictado por una única mente providente, que no puede ser sino eterna, en todas ellas venerada como la *divinidad*, nombre del cual deriva adivinación, es decir ciencia de lo que ha de suceder. En esta vana pretensión —la de conocer lo futuro— se ocultan dos grandes verdades, a saber que existe una mente eterna y providente, y que los hombres tienen libertad, por la cual pueden esquivar lo que sería inevitable, si les faltara previsión²⁸. La providencia agustiniense dirige con sus leyes eternas el curso de los pueblos en la historia²⁹.

La negativa del ocasionalismo a atribuir a los cuerpos una causalidad eficiente se encuentra ya presente en San Agustín. Sólo Dios hace sin ser hecho a su vez; el poder de las voluntades creadas es recibido de Dios. Estas últimas causas «hacen y son hechas, como son los espíritus creados, principalmente los racionales». Los cuerpos no tienen capacidad de causar el movimiento, sino que son movidos por las voluntades: «Sin embargo, las causas corporales, que más son hechas que hacen, no deben ser enumeradas entre las causas eficientes, porque pueden lo que por ellas hacen las voluntades de los espíritus»³⁰. Si entonces cabe hablar de un ocasionalismo agustiniense habrá que precisar que la acción de las creaturas espirituales participa de la capacidad eficiente de la voluntad divina, lo cual es compartido plenamente por Vico.

Discutiendo con Cicerón en el mismo lugar San Agustín se enfrenta a la aparente opción entre la providencia y el libre albedrío, la cual era resuelta por el romano negando la providencia. A pesar de reconocerle justas razones —puesto que no podría negarse la libertad sin seguirse de ello consecuencias perniciosas— afirma con deci-

²⁶ CNP, Tabla de los descubrimientos generales, I. Para no cansar con textos semejantes, he aquí las referencias de algunos pasajes de la CNP donde se refleja el mismo pensamiento: I 1; II 1; II 8; III 3.

²⁷ SAN AGUSTÍN, *Confesiones* XI 31.

²⁸ CNP I 1.

²⁹ [...] Qui non solum caelum et terram, nec solum angelum et hominem; sed nec exigui et contemptibilis animantis viscera, nec avis pennulam, nec herbae flosculum, nec arboris folium sine suarum partium convenientia, et quadam veluti pace dereliquit: *nullo modo est credendus regna hominum eorumque dominationes et servitutes a suae providentiae legibus alienas esse voluisse* (SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei* V 11 in fine).

³⁰ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei* V 9,4. «[...] Ipsae quippe nostrae voluntates in causarum ordine sunt [...] et humanae voluntates humanorum operum causae sunt» (*Ibid.* V 9,3).

sión: «Sin embargo, el corazón religioso escoge las [dos] cosas, las acepta, y las dos las afirma con fe piadosa»³¹. El filósofo napolitano parece haber tomado el mismo camino frente a una opción semejante: antes que decir que no todo en la historia lo hace Dios ni todo el hombre, está más de acuerdo con la mente de ambos decir que la historia es toda obra de Dios y toda obra del hombre. En efecto, junto a la acción divina, «fundadora» de este mundo de las naciones, no es menos real la participación efectiva del hombre en esa fundación. Es posible hablar entonces de «autores de la humanidad»³² y de colocar los principios de la humanidad en los hombres primitivos, los cuales con su tosca naturaleza dieron inicio a la primera sociedad, el matrimonio, y fundaron luego las primeras familias, etc. Incluso, de acuerdo a una acepción del término principio, califica de necia la actitud de quien quisiera buscar principios más allá de estos³³. La razón se halla en otro pasaje y es que «las doctrinas deben comenzar desde cuando comienzan las materias que tratan»³⁴. Considerada en general esta dignidad es consecuencia de la metafísica agustiniense de las ideas eternas de las cosas creadas en el tiempo. Pero es especialmente importante para la comprensión de los sucesos y de las obras de los hombres, porque la inteligencia humana tarda en desplegarse totalmente y está como sepultada bajo la sensibilidad. Los hombres son los autores de la humanidad, por ello el historiador de los pueblos primitivos debe realizar un esfuerzo imponente para colocarse en la mente de los primeros hombres, privados hasta de idioma, ya que tendría que despojarse de toda la educación y erudición que posee³⁵; de ahí la dificultad, tantas veces señalada por Vico, de progresar en la ciencia nueva.

La mente de los hombres particulares obedece a la providencia guiada por el sentido común del género humano. Así pues Vico se propone elevar la metafísica de la contemplación de este sentido común «a Dios, como Providencia Eterna»³⁶; es también el movimiento expresado en el lema agustiniense que considera a Dios *interior intimo meo et superior summo meo*³⁷.

³¹ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, V, 9, 2.

³² CNP I 9; I 11, y CN 143, 377, 392, 440, 504.

³³ CNP II 6. En la edición de 1744 dice algo semejante pero refiriéndose en este caso no a los primeros hombres sino al origen divino del orden de la naturaleza; cfr. CN 346. Es significativo que falte en la época la tematización de la relación entre causa primera y las causas segundas dentro del esquema de la participación, las cuales se confunden en estas afirmaciones paralelas de Vico. Sea dicho de paso que esta cuestión está en el centro de los problemas que enfrenta y que contiene a su vez el ocasionalismo.

³⁴ CNP 314 (dignidad CVI).

³⁵ Vico parece reconocer haber participado de alguna manera del error de los tres príncipes del Derecho Natural, Grocio, Selden y Pufendorf, ya que en la «Occasione di meditarci quest' opera», que sirve de prefacio a la segunda edición de la Ciencia Nueva, dice lo siguiente: «Ci dispiacciono i libri del *Diritto universale*, perchè in quelli dalla mente di Platone ed altri chiari filosofi tentavamo di scendere nelle menti balorde e scempie degli autori della gentilità, quando dovevamo tener il cammino tutto contrario; onde ivi prendiamo errore in alquante materie» (*La Scienza Nuova*, ed. Nicolini, Laterza, Bari 1911, p. 10). En el primer párrafo del apartado sobre el método de la ciencia nueva dice Vico: «Per rinvenire la guisa di tal primo pensiero umano nato nel mondo della gentilità, incontrammo l'aspre difficoltà che ci han costo la ricerca di ben venti anni, e [dovemmo] discendere da queste nostre umane ingentilitate nature a quello affatto fiere ed immani, le quali ci è affatto negato d'immaginare e solamente a gran pena ci è permesso d'intendere» (SN 338).

³⁶ CNP I 11.

³⁷ SAN AGUSTÍN, *Confesiones* III 6, 11.

La participación eficaz de la acción humana en la historia es necesaria para comprender las más conocidas tesis viquianas: los *corsi e ricorsi*, la heterogénesis de los fines, los rodeos de la providencia, etc. La coherencia de la teoría viquiana de la historia se encuentra en la misma línea de la búsqueda de un principio unificador del saber divino y humano. Ese principio es que lo verdadero se identifica con lo hecho: *verum est factum*.

3. *Verum ipsum factum*

En el *Liber metaphysicus*, el único que escribió del *De antiquissima italorum sapientia*, Vico asienta desde el primer capítulo el principio *verum ipsum factum*, presente ya según él en la sabiduría de los antiguos romanos. Con él se intenta aclarar hasta la generación intratrinitaria del Verbo. El *verum factum* rige todo el conocimiento humano y divino. Dios, autor de todas las cosas, las conoce perfectamente porque contiene en sí mismo los elementos de ellas. El origen del mundo de la naturaleza está en su actividad creadora: Dios «entiende» las cosas. El hombre no es creador del mundo físico, por eso nunca tendrá un conocimiento perfecto de él; no lo «entiende», lo «piensa» y la razón por la que piensa es que es un compuesto de espíritu y cuerpo³⁸. No saca de sí los elementos de que se compone, sino que su mente los reúne, los atrapa desde el exterior; éste es el sentido de la expresión italiana *andar raccogliendo* empleada por Vico. Esta doctrina no equivale a ninguna clase de escepticismo; representa más bien su acuerdo con la tradición filosófica occidental, que afirma repetidamente que nunca alcanzamos un conocimiento exhaustivo de las cosas. Lo nuevo en el filósofo napolitano es que la misma razón por la que esto es así, a saber que no somos nosotros los autores de ese mundo físico («nuestra mente [...] no contiene las cosas que quiere conocer y, por no contenerlas, no crea las verdades que estudia»³⁹), constituye el punto de apoyo de su gnoseología y de su lógica.

La ciencia más exacta no será la física, sino aquélla de la cual nosotros seamos autores. Es decir, si viene a ser que los elementos de una ciencia son creados por el hombre, esa ciencia alcanzará la perfección del conocimiento. Es el caso de la aritmética y de la geometría, ya que no existen fuera de la mente humana puntos inextensos, ni tampoco números. La imperfección del entendimiento creado viene suplida por su misma capacidad creadora, limitada por supuesto; utiliza la matemática para el conocimiento de la realidad física. En este punto Vico no es original⁴⁰, pero sí habría que hacer notar que subraya los límites de una explicación matemática de lo físico, antes bien que sus muchas bondades. Es necesario destacar aquí el acuerdo existente entre el principio sentado por Vico y el experimentalismo de la ciencia moderna. El experimento no es otra cosa que recrear las circunstancias para obligar a la naturaleza a hacer lo que ha hecho en otras ocasiones o también modificar esas circunstancias para

³⁸ «Ita ut corpus et mens unita sint cogitationis causa: nam, si ego solum corpus essem, non cogitarem; sin sola mens, intelligerem» (*De ital. sap.* I 3, p. 140).

³⁹ *Sab. primit.* I 2, p. 34.

⁴⁰ Para un estudio sobre el *verum factum* antes de Vico vid. R. MONDOLFO, *Il verum-factum prima di Vico*, Guida Editori, Napoli 1969.

conseguir un efecto diferente. El científico que experimenta se coloca en cierto sentido como autor del efecto. De ahí el éxito, en la perspectiva de Vico, del experimento en las ciencias⁴¹. Lo verdadero se convierte con lo hecho, la prueba de lo verdadero es que ha sido hecho: «El criterio y regla de lo verdadero es haberlo hecho»⁴².

La ciencia lee la mente de Dios en las creaturas, ya que la demostración es en las ciencias lo que la operación es en Dios. «Si verdadero es lo que hemos hecho, probar por causas es lo mismo que hacer; y así la causa y el trabajo serán la misma cosa, a saber, operación; y lo hecho y lo verdadero serán la misma cosa, o sea, el efecto»⁴³.

No se habla en el *De antiquissima* de la aplicación del principio al campo de las ciencias históricas. No es probable que esperara a la redacción del *Liber moralis*, en el cual cabría lógicamente la especulación sobre la historia, ya que se lee en el primer capítulo que «la moral es menos cierta que la física»⁴⁴.

Pero en todas las ediciones de la Ciencia Nueva extiende el *verum factum* a la historia; es más, es en ella donde encuentra su máxima aplicación. Si el criterio de lo verdadero es lo hecho y los objetos matemáticos, aunque productos del hombre, son todavía ficciones, el objeto de ciencia más adecuado al hombre será aquél en cuya construcción tenga parte activa. Es el mundo de la historia y de lo que llamamos productos de la cultura⁴⁵. De este mundo «moral», no «físico», busca la ciencia nueva sus fundamentos y sus leyes y a él pertenecen las lenguas, las religiones, las leyes y gobiernos; las guerras, paces y alianzas; la astronomía, la geografía y la cartografía, en fin, todas las obras del hombre en la historia. Lo que podía parecer escepticismo en cuanto a la física y nominalismo en la consideración de la matemática, se transforma en certeza llevado a la historia.

Como resulta evidente, el criterio del *verum factum* no es abandonado por Vico en ningún momento; su filosofía de la historia se apoya en este mismo principio. En efecto, el conocimiento de la historia, el más perfecto que el hombre puede alcanzar, permite incluso alcanzar «un placer divino» ya que se aproxima a la verdad de que «conocer y hacer es una misma cosa en Dios»; y así «quien medita esta Ciencia se narra a sí mismo esta historia ideal eterna, tanto en cuanto —habiendo sido hecho este mundo de naciones ciertamente por los hombres (que es el primer principio indudable que se ha afirmado más arriba [CN 331]), y por eso debiéndose hallar el modo dentro de las modificaciones de nuestra propia mente humana—, mediante la prueba «debió, debe, deberá», él mismo se la hace; [...] esta Ciencia procede igual que la geometría, que, mientras construye o contempla sobre sus elementos, ella misma produce el mundo de las dimensiones; pero con tanta más realidad cuanto es mayor la realidad de los ór-

⁴¹ «Atque indidem in physica ea meditata probantur, quarum simile quid operemur: et ideo praeclarissima habentur de rebus naturalibus cogitata, et summa omnium consensione excipiuntur. si iis experimenta apponamus, quibus quid naturae simile faciamus» (*De ital. sap.* 12, p. 137). Cfr. VII 5, p. 184. Galileo creía de esa manera, siempre con ayuda de las matemáticas, penetrar en el interior de la misma naturaleza, lo cual no debe entenderse como un desafío al orden natural, sino por el contrario como una confianza de poder alcanzarlo. Su excesivo optimismo sería tema de discusión aparte.

⁴² *Sab. primit.* I 2, p. 34..

⁴³ *Sab. primit.* III p. 47; cfr. *ib.*, I, 2, p. 32.

⁴⁴ *Sab. primit.* I 2, p. 34.

⁴⁵ La poesía es *poiesis*, creación, y el poeta es creador, «onde i poeti, per tal simiglianza di Dio creatore, sono detti «divini»» (*Scienza Nuova Prima*, III 4, en *Opere*, t. II, p. 1106).

denes referentes a los asuntos de los hombres, que la que tienen puntos, líneas, superficies y figuras⁴⁶.

En la edición de 1725 de la *Ciencia Nueva* ya había dicho Vico que el *Mundo de las Naciones Gentiles fue ciertamente hecho por los hombres*, y que habíamos de buscar los principios de ese mundo *en la fuerza de nuestro entender*⁴⁷. Sin embargo es en la edición de 1744 que Vico logra una más madura expresión de su pensamiento, como se puede ver comparando los dos últimos textos citados.

Comparando el conocimiento que puede tener el hombre del mundo natural y del mundo histórico la conclusión de Vico no deja lugar a dudas: «Todos los filósofos intentaron seriamente conseguir la ciencia de este mundo natural, del cual, puesto que Dios lo hizo, Él solo tiene la ciencia; y, sin embargo, olvidaron meditar sobre este mundo de las naciones, o sea, mundo civil, del que, puesto que lo habían hecho los hombres, ellos mismos podían alcanzar la ciencia»⁴⁸.

La historia es una obra humana y como tal los principios están en el hombre mismo. Aquí se ve que resulta imposible entender el ocasionalismo viquiano como si los hombres fueran un simple lugar de paso para el despliegue de la única causalidad divina. Todo lo que la afirmación de las leyes generales de la providencia tanto sobre el mundo de los cuerpos como sobre el de las mentes humanas pudiera acercarse al olvido de la causalidad propia de las creaturas es compensado en el pensamiento de Vico por su tenaz insistencia en la participación del hombre en su misma realización, que es histórica y social. Aunque no encontramos en él una doctrina de la analogía o de la participación *ut sic* no falta al napolitano un vivo sentido de ellas, como cuando dice en la primera de las oraciones inaugurales que «expressissimum Dei simulacrum est animus»⁴⁹. En la *Autobiografía* aclara que se ha de juzgar de los distintos tipos de conocimiento «in via di proporzione»⁵⁰, de manera tal que aquel «placer divino», así como el mismo *verum-factum*, deben entenderse en sentido analógico.

El ocasionalismo que veíamos en el *De antiquissima* tampoco significaba la total reducción de la causalidad en las creaturas. Es justo balancear las fórmulas ocasionalistas de aquella obra, puesto que afirma allí claramente: «Los hombres [...] tienen un principio interno de movimiento —el “ánimo”— que se mueve libremente»⁵¹.

Poco después de publicada su obra apareció en el *Giornale dei Letterati* una reseña anónima criticándole su ligereza y falta de pruebas, también en lo concerniente a la libertad humana. A esta reseña siguió la publicación de una *Risposta*. A la cual, una nueva crítica en el mismo periódico y otra *Replica* de Vico⁵². En la primera respuesta Vico establece una comparación entre el movimiento de los cuerpos y el de la voluntad. Es solamente una comparación, ya que no encuentra otro modo de razonar sobre

⁴⁶ CN 349.

⁴⁷ CNP I 11.

⁴⁸ CN 331.

⁴⁹ *Le Orazioni Inaugurali...*, p. 9. Toda la primera oración inaugural está impregnada de afirmaciones de similar corte platónico renacentista.

⁵⁰ *Autobiografía*, 855.

⁵¹ *Sab. primit.* v 2, p. 73.

⁵² Todas ellas vueltas a publicar por Gentile-Nicolini en la edición citada. Vide *Autobiografía*, 1225-1233.

tan «incomprensible misterio». Si en un capítulo anterior el aire se tomaba como la mano sensible de Dios⁵³ que movía los cuerpos —también a los brutos— según sus mecanismos particulares pero siendo ellos pasivos y su movimiento, por tanto, necesario, la voluntad divina en lo que toca a la libertad humana es asemejada al aire. El alma de cada hombre es su forma particular, pero en el hombre hay un verdadero albedrío; no se puede atribuir a Dios la causa de los males y vicios de la voluntad. Sin embargo, es cierto que Dios es el primer autor de todos los movimientos, sean del cuerpo o del alma⁵⁴; es por ello que nuestra voluntad nunca se aleja enteramente del verdadero bien, porque todo lo quiere bajo la razón de bien. Del mismo modo la inteligencia no puede hundirse en el error absoluto, siempre puede retornar a la verdad. Ambas cosas son reconocidas textualmente por Vico⁵⁵.

Dios mueve todas las voluntades pero sin violentar su naturaleza; el ser propio de una libertad creada se perfecciona cuando elige seguir la atracción, el impulso de Dios⁵⁶. No pretende dar una solución acabada al tema, pero sí llevar la atención al «misterio» de una verdadera voluntad dependiente a la vez de un decreto divino, lo cual obliga a no renunciar a ninguna de las dos afirmaciones. Volvemos a encontrar al Vico que prefiere privarse de la coherencia de una idea única dando lugar a otra idea igualmente verdadera, antes que renunciar al delicado equilibrio de dos verdades.

He aquí el párrafo completo de la *Primera Respuesta*: «Otro pasaje será quizá aquél en que, dada la infalibilidad de los decretos divinos, no parece probada la libertad del albedrío humano. Pero no puedo pensar del gran ingenio de Ud. que, leyendo el lugar donde pruebo que los movimientos no se comunican, no haya fácilmente advertido, por semejanza, cómo puede ser, puesto que no podemos razonar en otra forma acerca de un misterio incomprensible. Por eso más bien creo que Ud. ha referido tranquilamente lo que digo de los movimientos de los cuerpos al movimiento de los animales; pero así como el movimiento común del aire llega a ser propio y verdadero de la llama, de la planta, de la bestia, gracias a las particulares máquinas⁵⁷ por las cuales cada una de estas cosas particulares tienen su propia forma, así la voluntad divina llega a ser propio y verdadero movimiento de nuestra voluntad gracias a nuestra alma que es la forma particular de cada uno de nosotros; de manera que todo nuestro querer es verdadero y propio albedrío nuestro y, al mismo tiempo, decreto infalible del sumo Dios»⁵⁸.

Parecería entonces que no es posible entender en general el ocasionalismo del XVII y del XVIII, y menos a Vico en particular, como un deslizamiento hacia una forma cualquiera de espinosismo o de idealismo. Podrán extraerse algunas afirmaciones e

⁵³ Véase nota 6.

⁵⁴ «Quod autem in nobis recipimus illud est, quod Deus omnium motuum, sive corporum sive animorum, primus Auctor» (*De ital. sap.* VI, p. 174).

⁵⁵ «Hinc fit quod in ipisis erroribus Deum aspectu non amittimus nostro: nam falsum sub veri specie, mala sub bonorum simulacris amplectimur [...] Et ideo metaphysica de indubio vero tractat; quia de argumento est, de quo si vel dubites, si vel erres, si vel fallaris, certus fias» (*Ibid.*).

⁵⁶ «Quin immo, ut Sacra docet pagina, «nemo nostrum potest ad Patrem ire, nisi Pater idem traxerit». Quomodo trahit, si volentem trahit? En Augustinus: «Non solum volentem, sed et lubentem trahit, et voluptate trahit». Quid aptius et divinae voluntatis constantiae et nostri arbitrii libertati?» (*Ibid.*).

⁵⁷ *Macchine* en el texto italiano. Quizás convenga traducir por «mecanismos».

⁵⁸ *Primera Respuesta*, pp. 133s.

insertarlas en un contexto idealista, pero no es esa la manera de hacer historia de la filosofía, salvo que se entienda la misma filosofía como historia y se adopte sin justificación previa el idealismo como clave de la comprensión de esa misma historia. ¡Qué lejos se estaría entonces de lo que, con palabras de Vico, se podría llamar «ingenuità dovuta da istorico»!⁵⁹.

La originalidad de Vico está en haber formulado un principio capaz de dar razón de la ciencia moderna desde una perspectiva creacionista, a la vez que fundamenta un humanismo auténtico en el que el mismo hombre es verdadero autor sin separarse de la primera y fundamental causalidad divina. Con su idea de la doble causalidad, divina y humana, del orden del mundo de las naciones, Vico se coloca lejos del pragmatismo de tipo maquiaveliano o hobbesiano y también de todo monismo negador de la actividad particular.

Resulta importante en este punto la lectura de un artículo de G. Semerari en el que insiste sobre la incompatibilidad en última instancia de la gnoseología viquiana del *verum factum* y la creación del mundo, también el de la historia, por parte de Dios. Para Semerari habría un verdadero humanismo si se desligara la primera posición de la segunda; es decir que no se puede hablar de un conocimiento real de la historia por parte del hombre puesto que sólo Dios da el ser al mundo de las naciones. El creacionismo anularía al *verum factum* para el conocimiento humano. En realidad sólo se cumpliría en la biografía personal, ya que uno conoce únicamente lo que él mismo ha realizado; el conocimiento del obrar histórico de otros hombres en otros tiempos obligaría a Vico a recurrir a una mente universal, la mente de Dios, deslizándose hacia una filosofía del espíritu de tipo espinozista o hegeliano. La gnoseología viquiana obligaría a otorgar poder creador al hombre, mientras que su metafísica llevaría a negarle intervención real en la historia, es decir a eliminar su misma realidad. Es inevitable llegar a esta contradicción si no se toma su principio «in via di proporzio-ne», en sentido analógico, como antes se había dicho. Pero por otra parte, tampoco es cierto que la biografía personal cumple el principio gnoseológico según las exigencias de Semerari, porque en la misma historia de cada hombre repercute la conducción providencial de la historia de las naciones. De lo contrario discurrirían por dos sendas independientes y la acción de Dios en la historia no redundaría en un verdadero bien para los hombres. Aunque no interesa especialmente a Vico destacarlo, hay lugar en su filosofía para una intervención de Dios en la vida de cada hombre individual.

Al colocarse en la opción entre «historicismo» y «naturalismo» Semerari se decide por el segundo, «nonostante il potenziale storicismo, è schietto naturalismo»⁶⁰. Aunque es claro el deseo de salvaguardar la intención trascendentalista de Vico, no hace del todo justicia a la importancia de sus descubrimientos, el cual se esfuerza por no renunciar a ninguno de los dos principios que, evidente uno y necesario el otro, colaboran para explicar la historia humana.

Es legítimo el reproche de ambigüedad a los escritos de Vico; sin embargo es necesario subrayar la concordancia de las dos posiciones, si se las ve a la luz de una tesis

⁵⁹ *Autobiografía*, 72.

⁶⁰ G. SEMERARI, «Sulla metafisica di Vico»: *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia* 13 (1968) 247-274; 257.

no tematizada explícitamente, pero que subyace a la filosofía viquiana y hacia la cual ésta tiende⁶¹: me refiero a la doctrina de la participación⁶².

Conocida es la originalidad de Vico al proponer la unión entre filología y filosofía en la constitución de las ciencias humanas, principalmente de la historia. La Ciencia Nueva es llamada nueva no por otro motivo. La razón de que la historia sea el lugar privilegiado de este conocimiento está en el principio *verum-factum*. En ella también se arraiga la relación entre *verum* y *certum*: lo verdadero es contemplado por la filosofía en sus razones eternas, universales y lo cierto es lo atestiguado por la filología, que viene a ser «la doctrina de todas las cosas que dependen del arbitrio humano, como son todas las historias de las lenguas, de las costumbres y de los hechos tanto de la paz como de la guerra de los pueblos»⁶³.

Es esencial adoptar la visión analógica del gran principio viquiano; no hacerlo equivale a cerrarse a la comprensión de su filosofía. Si *factum* se entiende como *creatum*, entonces Vico tendrá que aceptar que no hay conocimiento humano verdadero. Pero si hay alguna capacidad «factiva» en el hombre, por limitada que sea, entonces en esa medida puede alcanzarse la verdad, con tanta mayor certeza cuanto mayor sea la participación del *cognoscente* en la obra. El conocimiento humano, de por sí limitado, ve a veces los efectos sin percibir las causas, pero sólo alcanza la ciencia cuando

⁶¹ El ocasionalismo en general puede verse como una doctrina de la participación no del todo bien formulada, sin perjuicio de su importancia histórica. El teocentrismo de Malebranche, por ejemplo, gravita negativamente en la concepción del ser finito como ser participado. Vide F. LEOCATA, «Malebranche y el *libertinage érudit*»: *Sapientia* 52 (1997) 41-74, 70.

⁶² La tesis de la participación es una consecuencia inmediata de toda filosofía creacionista. En efecto, al crear Dios deja una huella de sus perfecciones en las cosas, una huella tanto más perfecta cuanto más cercano se encuentre lo creado a la omnipotencia divina. El primer efecto de Dios en las cosas es que éstas existan. Todo lo que es, por la misma razón de que es, actúa ya de alguna manera. Los cuerpos inertes, por ejemplo, ofrecen al menos resistencia, lo que es un modo de obrar. El hombre tiene también inteligencia y voluntad, querer libre; su obrar por tanto no se limita a una mera pasividad, sino que es capaz de dar origen a operaciones desde sí mismo. La libertad hace al hombre no sólo huella del poder de Dios, sino su misma imagen. Lejos de significar una reducción del poder de Dios, manifiesta su potencia, al comunicar una mayor senejanza con la esencia divina. La libertad, entonces, no implica mayor distancia de Dios, sino, por el contrario, una mayor cercanía. Dios no pierde poder al dar el ser a una creatura capaz de colaborar con Él en la obra creadora; se muestra así su mayor bondad. Por otra parte, la libertad no es creadora en sentido estricto, sino solamente una participación analógada y, por consiguiente, siempre limitada. Tampoco habría una auténtica donación de libertad al hombre sin el riesgo de un alejamiento voluntario respecto de Dios. Ambas salvedades son perfectamente respetadas por Vico: la primera, por su ocasionalismo y la segunda se ve claramente en la teoría de la heterogénesis de los fines, de los *corsi* y *ricorsi*, de los largos rodeos que da la providencia para conservar la sociedad de los hombres, etc., consecuencias todas, en la concepción del napolitano, de la mayor muestra de que el hombre puede apartarse de Dios: el pecado original. Por otra parte, el hecho de que Vico haya conocido la escolástica en Suárez y no haya encontrado en ella una doctrina de la participación confirma una vez más que la llamada segunda escolástica había perdido en parte el espíritu que animaba a la primera —la de San Alberto Magno, San Buenaventura, Santo Tomás, etc.—. La participación es una tesis clave de toda la filosofía medieval, especialmente la tomista; vide C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, SEI, Torino 1963³; e ID., *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Publications Universitaires, Louvain-Paris 1961. Vide también J. DE FINANCE, *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas*, Beauchesne, Paris 1943, pp. 214-253. Allí dice de Finance: «Un univers vide de causes n'est peuplée que d'idées» (p. 216).

⁶³ CN 7.

ve lo finito en sus causas. De ahí la insistencia de Vico en no desligar la filología de la filosofía, el conocimiento de lo cierto del conocimiento de lo verdadero. Pero de tal modo que ninguno de los dos quede sin el otro, ya que se comparan como el efecto a su causa⁶⁴.

4. *La antropología viquiana*

El ocasionalismo viquiano está unido a la afirmación de la trascendencia, desprovisto del énfasis malebranchiano debido al celo por la gloria de Dios. Para quitar de esta doctrina todo posible deslizamiento al monismo sería preciso elaborar una metafísica del ser particular, lo cual equivaldría al abandono del ocasionalismo a secas. No la encontramos en el *Liber metaphysicus*, ya que éste no es un libro detallado, prolijo, sino más bien lleno de intuiciones y de elementos importantes, pero no siempre analizados a fondo. El mismo principio fundamental *verum ipsum factum* admite para el *facere* diversos sentidos, según se trate del hacer de la matemática o del hacer creador, del que se da en la física experimental o del que rige para los sentidos. En la *Ciencia Nueva* el *facere* del hombre en la historia presenta también otros aspectos.

Tal vez no deba atribuirse esta ligereza de Vico a falta de profundidad aunque sí de precisión. De ahí la facilidad para interpretarlo diversamente. Emplea sus intuiciones para resolver los problemas que a él le ocupan: el del hombre en la historia y el de su naturaleza social; pero permanece ajeno a las preocupaciones sistemáticas de tipo escolástico. Su pensamiento gana así en frescura, concreción y vitalidad, aunque pierda en rigor metodológico.

No podía compartir con Malebranche la actitud general ante lo sensitivo: el hombre puede hacer de sus pasiones virtudes; la imaginación tiene un papel imprescindible en la vida humana y no está desprovista de verdad. Atendiendo al problema de la causalidad, más que compartir la tesis ocasionalista, Vico se inspira en ella para salvar la trascendencia divina y la finitud humana. La visión del mundo corpóreo es la que le proporciona la física moderna: el movimiento se rige por leyes generales —sucedáneas de las causas formales— y la causa eficiente, Dios, está «sólo» al comienzo del movimiento. Como Dios es la suma quietud, se hace necesario para Vico colocar algo entre los cuerpos en movimiento y Dios: el conato: «[...] antes que existiese todo reposaba en Dios; por consiguiente la naturaleza empezó a existir por su conato, o la “naturaleza” del conato, como dicen también los escolásticos, está *in fieri*. Porque el conato es un término medio entre el reposo y el movimiento [...] entre Dios y las cosas existentes hay una realidad intermedia, inextensa, pero capaz de extensión: los puntos metafísicos [...] Dios, motor de todo, se halla en reposo en sí; la materia está en conato, los cuerpos extensos se mueven»⁶⁵.

El conato, asociado a los puntos metafísicos, es la capacidad para moverse, no el movimiento mismo⁶⁶. Por tanto no es ni Dios, en Quien todo descansa, ni los cuerpos, en acto constante de moverse. No cae bajo la consideración de la física —el estudio

⁶⁴ Cfr. CNP I, antes del cap. 1.

⁶⁵ *Sab. primit.* IV 2, pp. 157s.

⁶⁶ «Conatus dos puncti metaphysici est» (*Ibid.*). «Conatus virtus movendi est» (*Ibid.*, p. 155).

del ente móvil para la escolástica de tradición aristotélica— sino de la metafísica. Los cuerpos, aunque cada uno con su mecanismo particular, se mueven todos en virtud del conato de la materia, que es único para todos ellos. Los movimientos sucesivos son determinaciones del movimiento, más que un nuevo inicio o comienzo. Nosotros tampoco somos capaces de mover, sino solamente de modificar los desplazamientos de los cuerpos, pues la naturaleza está de por sí en constante movimiento⁶⁷. El ocasionalismo de esta teoría depende, como es evidente, de un mecanicismo de lo corpóreo, consecuencia de la absoluta heterogeneidad de las sustancias⁶⁸.

En lo que respecta al problema de la acción del hombre en la historia, se trata de ver si hay en Vico no ya una teoría de la sustancia particular o un análisis de la estructura del ente finito —lo que sería ajeno a su interés y a su temperamento—, sino en su lugar elementos que indiquen una inequívoca atribución de causalidad eficiente al hombre en la historia, es decir de libertad real o centro libre de iniciativa. La doctrina de los conatos representa al mismo tiempo la afirmación de una causalidad participada y de la dependencia en el obrar, en otras palabras el punto de unión entre el ocasionalismo viquiano y el principio *verum ipsum factum*.

En la *Ciencia Nueva* se habla también de los conatos, esta vez en referencia a la actividad humana. El propósito principal es señalar en el hombre una instancia espiritual independiente de lo sensible, de acuerdo con toda la tradición filosófica. Vico rechaza las interpretaciones materialistas o utilitaristas de la sociedad, ya sea en su forma epicúrea, hobessiana, maquiaveliana o espinosista⁶⁹. La libertad humana es capaz de destacarse de las pasiones y poner freno o desviarlas hacia un fin más alto, la vida civil por ejemplo. Indudablemente también la utilidad corporal cumple un papel importante en la fundación de las naciones, pero la naturaleza humana exige que ésta se constituya de acuerdo a sus principios. La utilidad cumple el papel de ocasión⁷⁰ para el descelamiento de la naturaleza humana o, también, del derecho natural; por sí misma no es capaz de abrir paso a la vida social porque, nacida de la pasión, precisaría contrarrestar esa misma pasión para establecer la sociedad. El esquema ocasionalista es aquí más un recurso que signo de la adopción de un sistema metafísico, ya que le

⁶⁷ Cfr. *Sab. primit.* IV, 6, p. 70, cit. más arriba.

⁶⁸ Esta afirmación pondría en duda lo dicho en el capítulo sobre la formación intelectual de Vico, a saber que éste había asimilado la idea aristotélica de la unión hilemórfica, de lo cual daban pruebas constantes sus escritos (repárese en el texto siguiente, por ejemplo: «Le quali facultà [senso, fantasia, ingegno, memoria] appartengono, egli è vero, alla mente, ma mettono le loro radici nel corpo e prendon vigore dal corpo» [SN 819]). Sin embargo, que el cuerpo sea de una naturaleza distinta de la del alma significa que no puede ser causa del conocimiento intelectual ni de las elecciones de la voluntad —de la libertad, por tanto—, pero no quiere decir que no puedan colaborar o aun coexistir en un mismo ente. Tanto es así que algunos párrafos concuerdan perfectamente con Aristóteles: «[...] di cui anco generalmente sia vero quello da Aristotile detto particolarmente di ciascun uomo: *Nil est in intellectu quin prius fuerit in sensu*, cioè che la mente umana non intenda cosa della quale non abbia avuto alcun motivo (ch'ì metafisici d'oggi dicono *occasione*) da' sensi, la quale allora usa l'intelletto quando, da cosa che sente, raccoglie cosa che non cade sotto de' sensi; lo che propriamente a' latini vuol dir *intelligere*» (SN 363). La conexión del ocasionalismo con la distinción alma-cuerpo no es tema específico de este trabajo, pero sería un corolario la imposibilidad de entenderlo correctamente sólo desde esa perspectiva. Véase el artículo citado de Del Noce.

⁶⁹ Cfr. CNP 335, 338, 1109.

⁷⁰ CNP I 5; I 12.

sirve para destacar que lo espiritual humano no emerge de lo sensible, pero que se vale de lo sensible para expresarse y hasta para existir.

Como se verá mejor más adelante, la vida civil comienza luego de que el primer pensamiento de la divinidad despertara el conato⁷¹, la libertad de la voluntad que puede enderezar las pasiones con la ayuda natural de la providencia y sobrenatural de la gracia⁷² y hacer de ellas virtudes.

Sin embargo Vico siempre se ha comprendido a sí mismo en una posición desde la que podía criticar igualmente tanto a epicúreos como a estoicos⁷³, defensores unos del azar, los otros de la necesidad. En ambos casos queda roto el juego providencia-libertad. Someter la voluntad a un orden necesario sería ceder al estoicismo —probablemente idealizado, al estilo de los *universales concretos* del napolitano—, al cual Cicerón se resistía en defensa de la libertad. Pero una libertad sin límites es imposible, ya que el hombre se saldría de su misma humanidad⁷⁴. Resulta necesario a cada paso armonizar la afirmación de la dependencia respecto de un orden trascendente y la afirmación de una auténtica libertad, que no excluya la posibilidad del error y del pecado, aunque por otra parte tampoco sea capaz de pervertir totalmente su propia naturaleza⁷⁵. Por allí se vislumbraría una de las intuiciones más importantes de Vico: la naturaleza de una libertad finita.

Los conatos implican la presencia de un sujeto estable centro de operaciones, capaz de moverse desde sí mismo, según se leía ya en el *De antiquissima*⁷⁶. Es «un efecto de la libertad del albedrío humano, y por tanto de la voluntad libre, que es hogar y cámara de todas las virtudes, y entre otras, de la justicia, ya que informada la voluntad es el sujeto de todo lo justo»⁷⁷.

Estas afirmaciones no pueden coincidir con un ocasionalismo a secas. Por lo que podríamos concluir que el ocasionalismo viquiano en lo que atañe a la historia cumple el papel de destacar la presencia trascendente de Dios, a modo de legislador universal al menos, en todo acontecimiento.

El párrafo 388 de la edición de 1744 confirma el contrapeso al ocasionalismo: «Tal autoridad divina tuvo como consecuencia la *autoridad humana*, en el pleno sentido filosófico de *propiedad de la naturaleza humana, la que no puede serle arrebatada al hombre ni siquiera por Dios, sin destruirlo [...]* Dicha autoridad es el libre uso de la voluntad, siendo el intelecto una potencia pasiva sujeta a la verdad: porque los hombres desde este primer momento de todas las cosas humanas comenzaron a practicar la libertad del albedrío humano de frenar los movimientos del cuerpo, para dejarlos quietos completamente, o para darles una dirección mejor (que es el conato propio de los agentes libres, como hemos dicho más arriba en el *Método*)».

⁷¹ CN 340, 689.

⁷² CN 136.

⁷³ Cfr. CN 335, 342, 345.

⁷⁴ Cfr. CN 360.

⁷⁵ Sería interesante investigar el alcance de la filosofía de Vico ante el problema radical del protestantismo, a saber el de la corrupción de la naturaleza después del pecado.

⁷⁶ Véase nota 51.

⁷⁷ CN 340. Cfr. CN 504.

5. Aplicación a la filosofía de la historia

Hemos dicho que la aplicación del ocasionalismo a la historia encuentra un obstáculo en la insistencia sobre la participación de la libertad humana. Sin embargo hay que agregar que esas leyes generales rigen en la historia respetando la naturaleza del hombre y así, mientras que en los cuerpos rige la necesidad, la providencia dirige suavemente los destinos humanos. «Los cuerpos son agentes necesarios en la naturaleza»⁷⁸; en cambio la providencia gobierna a los hombres «no como un tirano que impone su ley, sino como reina que es de las cosas humanas, con las costumbres en el estado de las familias»⁷⁹. «La providencia divina, teniendo por ministro a su omnipotencia, nos debe explicar sus órdenes por vías tan fáciles cuales son las costumbres naturales humanas»⁸⁰.

Si los hombres son autores de la humanidad pero la realizan al comienzo sin reflexión, entonces hay que buscar una causa de la ordenación de la sociedad distinta del pensamiento reflexivo; de lo contrario no se explica que el género humano viva «de modo aceptable en sociedad»⁸¹. Todo tiene su naturaleza propia y «las cosas fuera de su estado natural ni se mantienen ni duran»⁸². La casualidad no basta para explicar cómo en todos los lugares las naciones han surgido y se han desarrollado con las mismas seguidas de tiempos y al compás de las mismas necesidades y utilidades humanas. La historia muestra un orden seguido fácilmente por las naciones, según el natural despliegue de las costumbres humanas. El medio utilizado por la providencia para dirigir a las naciones hasta la edad de la razón desplegada es el sentido común del género humano; de allí que surjan problemas para interpretar la asimilación de la providencia divina a una mente universal de las naciones⁸³. Mediante esta tesis Vico intenta probar dos cosas simultáneamente: en primer lugar, que el hombre es social por naturaleza o, lo que es lo mismo, que existe un derecho natural, puesto que el derecho mira a la ordenación de los hombres en sociedad; en segundo lugar, que existe una providencia divina que ayuda al hombre caído, débil para la virtud, pero no injusto naturalmente.

Está claro que los hombres reflexionan sobre su mente en un momento muy posterior, pero no por ello dejan de comportarse humanamente. El primer pensamiento no es reflejo; por tanto la sociedad no tuvo su origen en las disposiciones de un sabio legislador. Fiado en el *verum factum* Vico va a buscar el comienzo de la humanidad en el primer pensamiento que despuntó en los primeros hombres, el cual no es otro que el temor de la divinidad. «Finalmente fulminó el cielo, y Júpiter dio principio al mundo de los hombres al poner a éstos en conato, que es propio de la libertad de la mente»⁸⁴. La iniciativa humana no es menos libre por depender de Dios.

⁷⁸ CN 340.

⁷⁹ CN 525. La providencia es «regina delle faccende degli uomini» (SN 312).

⁸⁰ CN 343; cfr. 1107.

⁸¹ CN 135.

⁸² CN 134.

⁸³ Vide G. SEMERARI, art. cit.

⁸⁴ CN 689.

Por otra parte no habría comunidad de hombres si éstos no tuvieran un principio espiritual, que existe desde el principio pero va desprendiéndose sólo gradualmente de la imaginación y de las pasiones. Así puede decir Vico que «en los primeros fundadores de la ciudad, que eran simplès, no fue la reflexión sino la naturaleza la que servía a la providencia»⁸⁵. Habrá que ver el grado de despliegue de la naturaleza humana para conocer el modo con que la providencia guía al hombre. En los primeros hombres violentos despierta «una idea confusa de la divinidad, que por su ignorancia la atribuyeron a lo que no convenía y así, con el terror de tal divinidad imaginada, comenzaron a reducirse a cierto orden»⁸⁶. «Y así la providencia permitió en hombres privados de reflexión el error de tomar sus primeras leyes de la observación de los auspicios, creídos avisos divinos»⁸⁷.

La posición de Vico es históricamente importante porque responde a un movimiento espiritual muy pronunciado, conocido como la «crisis de la conciencia europea»⁸⁸. Situado en medio de estos cambios Vico intenta dar una respuesta filosófica de acuerdo a la vez con la verdad cristiana. La historia discurrió de un modo diverso en los pueblos gentiles y en Israel, asistido sobrenaturalmente por Dios. Sin embargo la providencia no es sólo milagrosa, conduce por caminos ordinarios al resto de las naciones. La ciencia nueva es justamente una demostración de la providencia mediante el orden eterno observado en el curso de las naciones.

«Jamás existió en el mundo nación de ateos, pues empezaron todas con alguna religión»⁸⁹. Desde el primer capítulo de la *Scienza Nuova Prima* se opone Vico a la idea del origen ateo de la sociedad. Los hombres cesan de divagar por la tierra inhóspita cuando, atemorizados por el cielo relampagueante, toman consigo a las mujeres y se esconden en las cavernas, dando lugar así a la primera sociedad, el matrimonio. Frente a la acusación de impostura defiende Vico la religión de los primitivos acudiendo a la simplicidad de su naturaleza, que todavía no había logrado el estado de reflexión y, por tanto, no podía engañar. Lo mismo sucedió con la división de los campos, que no pudo originarse por la fuerza o el engaño, ya que apenas los hombres estaban ocupados en sobrevivir con los frutos del campo⁹⁰. La frase *primos in orbe deos fecit timor* no corresponde al temor que unos hombres hacen experimentar a otros, sino al temor íntimo de cada hombre ante la divinidad, luego imaginada de mil modos falso⁹¹. Fue la religión la que dio origen a la sociedad, porque un hombre no se une a otro en el estado de primitiva libertad si no es por el reconocimiento de una divinidad superior a ambos.

Vico no pretende hacer solamente una apología de la religión, sino que cree hallar la verdadera raíz de la cohesión social, necesaria tanto al comienzo de la civilización

⁸⁵ CN 532.

⁸⁶ CN 178; cfr. 338.

⁸⁷ Cfr. CN 473 y 948. Repetidamente refuta a Polibio su dicho de que si en el mundo hubiera filósofos, no harían falta las religiones, con el argumento de que las naciones comienzan todas por una religión y con su religión se mantienen y duran; por consiguiente, sin las religiones tampoco habría filósofos en el mundo. Cfr. CN 179, 334 y 1110.

⁸⁸ Vide para todo esto P. HAZARD, *La crisis de la conciencia europea*, Pegaso, Madrid 1988, pp. 9-25.

⁸⁹ CNP I 1. Cfr. CN 334.

⁹⁰ Cfr. CNP II 6, 7 y 16.

⁹¹ Cfr. CNP, Tabla VII de los descubrimientos vulgares, y CN 191.

como en el resto de su desarrollo: «[...] se determina el ἀρχμή, o sea el *estado perfecto de las naciones* que se goza cuando las *ciencias*, las *disciplinas* y las *artes*, así como todas recibieron el *ser* de las *religiones* [cf. CNP II, 66], *sirven* todas a las leyes y a las religiones»⁹². Una sociedad de ateos es inconcebible porque los hombres no tendrían instancia que limitara su egoísmo y sus pasiones. Al llegar la naturaleza humana al estado de la razón desplegada, surgen dos posibilidades: una es que el hombre se someta libremente a Dios, es decir que reconozca su dependencia y sirva a la religión, sin considerar como obra exclusiva suya lo que es fruto de la colaboración de ambos⁹³; la otra es que se rebele contra Dios y rechace la religión. En el primer caso sucede la dicha más grande para las naciones, la culminación de su curso natural con la cooperación libre del hombre. En caso contrario la sociedad se corroe en sus fundamentos. Es el momento de hablar de la teoría de los célebres *corsi e ricorsi*.

6. *Los corsi e ricorsi y la heterogénesis de los fines*

La teoría del «torno» de la historia de las naciones no debe entenderse como algo semejante al eterno retorno de los acontecimientos, sino antes bien de un modo formal que material⁹⁴. La humanidad discurre por carriles estrechos, de modo que a raíz de la disolución de las costumbres las naciones pierden su poder de gobernarse y quedan sometidas a otras, con el fin de conservar en ellas la misma humanidad. Hay un curso normal en el desarrollo de las naciones que va desde el predominio de la fuerza hasta el reinado de la igualdad natural, pero no es de ningún modo necesario. Un pueblo alcanza su *acmé* si «las ciencias, las disciplinas y las artes [...] sirven todas a las leyes y a las religiones»; pero se da el caso de los epicúreos, estoicos, escépticos y ateos que no obran con ese fin: esas naciones están próximas a caer. El progreso en la historia no es inexorable y está sometido a posibles retrocesos, pero siempre según una ley eterna (la historia ideal) que impide la destrucción de la humanidad y reencauza su establecimiento. El obrar humano es, por tanto, finito, no completamente autónomo.

El hombre descubre esa dependencia en el obrar de dos maneras. La primera, al ver repetirse los mismos efectos siempre que surgen las mismas necesidades humanas. Es decir al comprobar la existencia de un plan en la historia humana que el hombre a la vez encuentra y realiza, con la respuesta de su propia libertad. Este doble momento de autonomía y dependencia no sólo se desprende de la doctrina agustiniana de las voluntades señalada más arriba, sino que es consecuencia directa de un planteo creacionista que da lugar a su vez a la experiencia interior de la libertad, de una libertad, por tanto, finita.

La segunda corresponde a la justamente famosa tesis viquiana posteriormente llamada «heterogénesis de los fines». El hombre no está solo en la historia; junto a su obrar libre existe una providencia que vela para que la naturaleza social del hombre llegue a su plenitud. En situaciones en que la disolución es extrema, la misma providen-

⁹² CNP II 67.

⁹³ «Il fabbro poi del mondo delle nazioni, che *ubidisce* a tal divina architetta, egli è l'arbitrio umano» (*Scienza Nuova Prima* II 3, ed. cit., p. 1009. La cursiva es mía). Cfr. F. Amerio, «Sulla vichiana dialettica della storia», en *Omaggio a Vico*, Morano, Napoli 1969, 113-140, 139.

⁹⁴ Vide F. Amerio, *Introduzione allo studio di G. B. Vico*, pp. 430-469, 445. Ver para este apartado CNP II 67.

cia se vale de los propósitos particulares de los hombres para enderezarlos, aun contra ellos mismos, a la salvación del género humano. No hace falta llegar a un punto límite de corrupción, puesto que a cada paso de la historia los resultados son a menudo diversos de lo intentado por el hombre. Conviene transcribir un pasaje clave de la Conclusión de la *Ciencia Nueva*, generalmente tenido como resumen de toda la filosofía viquiana de la historia:

«Porque precisamente los hombres han hecho este mundo de naciones (que fue el primer principio incuestionado de esta Ciencia, una vez que desesperamos de encontrarla en filósofos y filólogos); sin embargo, este mundo, sin duda, ha salido de una mente muy distinta, a veces del todo contraria y siempre superior a los fines particulares que los mismos hombres se habían propuesto; estos fines restringidos que, convertidos en medios para servir a fines más amplios, ha obrado siempre para conservar la generación humana en esta tierra. Ya que los hombres quieren usar la libido bestial y perder sus partos, y establecen la castidad de los matrimonios, de donde surgen las familias; quieren los padres ejercer sin medida los poderes paternos sobre los clientes, y les someten a los poderes civiles, de donde surgen las ciudades; quieren los órdenes reinantes de los nobles abusar de la libertad señorial sobre los plebeyos, y llegan a la servidumbre de las leyes, que establecen la libertad popular; quieren los pueblos libres librarse del freno de sus leyes, y llegan a la sumisión de los monarcas; quieren los monarcas, con todos los vicios de la disolución que les asegura, envilecer a sus súbditos, y les disponen para soportar la esclavitud de naciones más fuertes; quieren las naciones perderse a sí mismas y llegan a salvar sus avances en las soledades, de donde, como el fénix, resurgen nuevamente. Quien hizo todo esto, fue mente, porque lo hicieron los hombres con inteligencia; no fue destino, porque lo hicieron con elección; no azar, porque perpetuamente, haciéndolas siempre del mismo modo, salen las mismas cosas»⁹⁵.

Se podría reconstruir a partir de la frase final toda la filosofía viquiana de la historia, sacando a relucir los fundamentos metafísicos y antropológicos que implica. De esta manera se vería también que la mente de Vico, a pesar de su aparente desorden y de sus descuidos, tiene muy claro adónde quiere llegar. Se entendería así lo injusto que es hacer de Vico un pensador panteísta, idealista o ilustrado. El hombre es verdadero autor de la historia, con su inteligencia y su libertad, pero eso no implica excluir una ley providencial -una inteligencia y una libertad superiores- que guía a los hombres a la plenitud de su naturaleza social. Es más, el egoísmo humano, fruto del pecado original, hace que cada uno busque su propia utilidad y no se preocupe del bien común; la sociedad sería imposible si no hubiera una instancia superior que enderezara las acciones de los hombres hacia la vida en común. «El hombre en el estado bestial ama sólo su salvación; cuando toma mujer y engendra hijos, ama su salvación con la de las familias; llegado a la vida civil, ama su salvación con la de las ciudades; extendidos los imperios sobre los demás pueblos, ama su salvación con la salvación de las naciones; unidas las naciones en guerras, paces, alianzas, comercios, ama su salvación con la del todo el género humano: en todas estas circunstancias el hombre ama principalmente la propia utilidad. Por tanto, por ninguna otra cosa que no sea la providen-

⁹⁵ CN 1108.

cia divina debe haber sido mantenido dentro de tales órdenes para practicar con justicia las sociedades familiar, civil y finalmente humana»⁹⁶.

La misma existencia de la sociedad se constituye en una prueba de la providencia y es por ello que Vico llama a la ciencia nueva una «teología civil razonada de la providencia»⁹⁷.

La libertad finita, una vez más, tiene un cauce apropiado (señalado por los *corsi*), y no puede tampoco destruir la naturaleza en la que se apoya y dentro de la cual tiene sentido; no puede precipitarse totalmente en la ruina (los *ricorsi* señalan el momento de regreso a una situación más primitiva desde la cual puede comenzar nuevamente la humanidad). El presupuesto último de la tesis del *ricorso* es que no hay suceso en la historia humana que no pueda ser aprovechado por la providencia para el mismo bien de los hombres.

La doctrina del eterno retorno se sitúa en las antípodas de la idea de Vico. Porque la libertad no juega en aquélla ningún papel y se presenta como consecuencia de una visión desesperanzada, que no encuentra remedio a los males de este mundo más que dándoles un aspecto de necesidad. Por el contrario las naciones progresan naturalmente si el hombre colabora obedeciendo íntimamente a la religión y a las leyes, sea mediante la inteligencia refleja sea mediante el uso de sus facultades espontáneas. El medio ordinario de que se vale la providencia para conducir a los pueblos es el sentido común, factor de determinación del albedrío, de por sí muy incierto según el mismo Vico. La profundización del papel que juega el sentido común en la historia llevaría a reconocer en él otro principio necesario para la comprensión del hombre y de la historia en la especulación viquiana, principio que no anula sino que complementa el *verum factum*⁹⁸.

7. Conclusión

Se ha visto cómo un aspecto generalmente descuidado del pensamiento viquiano podía facilitar la intelección de algunas de sus tesis más importantes. Por otra parte el ocasionalismo al que hemos recurrido presenta en Vico algunas características superadoras en última instancia de esa misma doctrina. Se presentan los conceptos de causa y ocasión como inspiración de una honda comprensión de la naturaleza de lo finito, aun cuando no sistematizada, especialmente de la libertad humana y de sus obras, la historia en primer lugar.

Podría tal vez resumirse la aceptación del ocasionalismo en tres momentos o planos distintos:

i) *La heterogeneidad de las sustancias*: al cuerpo corresponde ser movido pero no mover, lo cual es propio de la mente, sea humana o divina; la mente vendría a ser la causa del movimiento y el cuerpo lo movido. La pasión, que nace del cuerpo, tampoco puede ser causa de la virtud, ya que ésta tiene su sede en la voluntad, pero sí dispone a ella. Lo sensible no puede por sí solo dar origen a lo espiritual.

⁹⁶ CN 341. Cfr. 135. Desde este punto de vista no consistiría tan sólo el diseño de una sociedad perfecta una utopía, sino la misma existencia de una sociedad de hombres dominados por su amor propio. Así razona G. CAPOGRASSI, «Giambattista Vico»: *Filosofía* 8, fasc. 2, pp. 189-194, 191.

⁹⁷ Cfr. CN 2,342.

⁹⁸ Vide F. Amerio, *op. cit.*, pp. 114-125.

ii) *El principio verum-factum*: aunque en apariencia opuesto radicalmente al ocasionalismo, encuentra en relación a éste un lugar preciso, aunque no desprovisto de misterio. El hombre es autor de la historia, pero de tal modo que descubre en lo que él mismo hace una voluntad superior que lo conduce a la plenitud de su naturaleza social. Puede tener ciencia de la historia, ya que él es su autor, pero a la vez contempla esa ciencia en la mente de Dios, que es también verdadero autor de esa misma historia. Su ciencia no es autónoma y por ello rige la frase final de la *Ciencia Nueva*: «se non siesi pio, non si può daddovero esser saggio»⁹⁹.

iii) *La historia ideal eterna*: como todo lo que se despliega en el tiempo, las naciones responden a un diseño eterno. El tiempo en general es visto como una ocasión para el desarrollo de una esencia contenida en el pensamiento divino, el cual vendría a ser la causa en sentido estricto. La comprensión de este aspecto del ocasionalismo viquiano reconduce a la filosofía de San Agustín contenida en *La ciudad de Dios*.

Ver a Vico desde esta perspectiva conduciría a replantear el significado del ocasionalismo de la Edad Moderna, cuyos representantes están lejos del idealismo y del panteísmo a los que a menudo se los vincula. Particularmente Vico, el humanista, manifiesta que esa comprensión sólo puede ser parcial. Al destacar el papel activo del hombre en su realización le atribuye una causalidad eficiente propia, la cual, si bien no puede independizarse de una causa primera trascendente, tiene consistencia ontológica y la tiene, además, por la misma razón de su dependencia: porque es creada. Libertad, sí, pero libertad finita. En esto Vico se muestra claramente ubicado en las corrientes espirituales de su época, frente a cuya tendencia iluminista se coloca.

En cuanto a las expresiones imaginativas, hiperbólicas, incluso ambiguas y contradictorias de que el pensamiento de Vico está lleno, tal vez no resistan un análisis lógico riguroso. Poseen sin embargo un valor sintético difícil de igualar. Hay capítulos enteros de su obra mayor llenos de detalles filológicos y citas históricas; pero a través de esas largas páginas se advierte un pensamiento original, expresado condensadamente en escasos lugares. De esa manera, el papel que Del Noce atribuye al ocasionalismo en la formación del pensamiento de Vico puede ser entrelazado sin eclecticismo con la novedad de sus intuiciones. Quizás la riqueza su filosofía consista en una delicada armonía de tesis en apariencia contradictorias. La dependencia total de los hombres respecto de Dios no elimina su papel en la construcción del mundo de las naciones. Reconocer la propia libertad supone un grado de madurez que capacita para asumir responsablemente una decisión histórica; el hombre puede así colaborar o no con los planes divinos. La filosofía viquiana de la historia es siempre actual, porque se pregunta por lo auténticamente necesario para que una sociedad sea justa y progrese. La posibilidad del retroceso está siempre ahí debido a la naturaleza misma de la libertad humana, limitada y falible.

JUAN FRANCISCO FRANCK

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.

⁹⁹ SN 1112.