

LEY Y SOCIABILIDAD EN GIAMBATTISTA VICO: HACIA UNA HISTORIA CRÍTICA DE LAS CIENCIAS HUMANAS*

Anthony Pagden
The Johns Hopkins University (EE.UU.)
(Traducción castellana de José María Hernández)

Resumen

Este ensayo mantiene que el principal objetivo de la *Ciencia Nueva* de Giambattista Vico fue establecer una teoría de la sociabilidad humana. El proyecto de Vico consistió en hallar una alternativa al principio defendido por los teóricos del derecho natural del siglo XVII (Grocio, Pufendorf y Selden), según el cual la sociedad era el resultado de un contrato que habrían concluido los hombres primitivos con vistas a su propia protección. Esta alternativa debía también evitar el principio aristotélico-tomista de que la sociedad era una «idea innata» en el hombre. Vico sostuvo que dado que el hombre primitivo era completamente distinto del hombre moderno, era imposible que llegase a concebir algo tan complejo como la idea de un contrato. La sociedad sería más bien el resultado del crecimiento de las costumbres creadas en el tiempo histórico como respuesta a la necesidad y en sintonía con las distintas etapas del desarrollo humano. Vico redujo la vieja distinción entre el «derecho natural», en tanto que precepto innato, y el «derecho de gentes» (que sería una creación humana) a la noción de un «derecho natural de gentes». Gracias a esta solución, la costumbre aparece ahora como reflejo de la naturaleza humana. El estudio de lo humano, en consecuencia, únicamente podrá llevarse a cabo mediante la creación de narrativas que recojan lo que Vico llama el *sensus communis* —un sentido compartido por toda la humanidad— y que sólo puede hallarse en narrativas reales de pueblos reales. En este sentido, se puede decir que Vico creó un recurso fundamental de lo que andando el tiempo se llamarían las «ciencias humanas».

Palabras clave: G. Vico, derecho natural, derecho de gentes, ciencias humanas.

Abstract

This essay maintains that the prime objective of Giambattista Vico's *New Science* was to establish a theory of human sociability. Vico's project was to find an alternative to the claim of the 17c. natural-law theorists Grotius, Pufendorf and Selden, that society was the outcome of a contract entered into by primitive man for his own protection, but one which also avoided the Aristotelian-Thomist claim that society was an «innate idea». Vico maintained that since primitive man was wholly unlike modern man, he could not have envisaged anything so complex as a contract. Society is instead the accretion of customs which are created over time in response to necessity, and in accordance with the various stages of human development. Vico collapsed the old distinction between the «natural law», as an innate precept, and the «law of nations» (which was a human creation) into «the natural law of the nations». By this move custom becomes the reflection of human nature. Understanding mankind, therefore, could only be achieved by

* Título original en inglés: «Self-Understanding and the Human Sciences: Law and Sociability in Giambattista Vico».

creating narratives in accordance with what Vico called a *sensus communis* —a sense shared by all mankind— and discernible in the real narratives of real peoples. In this way he can be said to have created a fundamental component of what would later come to be called the «human sciences».

Key words: G. Vico, natural law, *ius gentium*, human sciences.

Muchas son las interpretaciones disponibles —tanto clásicas como modernas— de la *Scienza Nuova*, la obra monumental de Giambattista Vico. Para Jules Michelet, por ejemplo, Vico es el crítico *avant la lettre* de la racionalidad ilustrada; Isaiah Berlin lo considera el campeón del pluralismo cultural, Gine Bedani un spinozista disfrazado y Mark Lilla un exponente reaccionario de la teología que emplea para despistar y combatir a los modernos escépticos sus mismos argumentos¹. Jürgen Habermas ha visto en Vico al defensor de una visión social basada en la complejidad de las interrelaciones de la vida humana frente al árido y, en último término, estéril cientifismo social representado por Hobbes y sus herederos; de ahí que, dando un paso más, Alasdair MacIntyre haya reconocido en Vico al antepasado de los comunitaristas contemporáneos². Marx no se equivocó al interpretar la explicación dada por Vico de los orígenes de la sociedad como una anticipación de la teoría de la lucha de clases, aunque no es exactamente la concepción marxista del concepto la que encontramos en Vico. Por otro lado, la historia que Vico nos ofrece del lenguaje y del papel del lenguaje en el desarrollo de las sociedades humanas tiene cierto aire de familia con las aportaciones de Jakobson y del último Wittgenstein. También en algunos pasajes las percepciones viqueanas sobre la marcha de la historia nos pueden resultar de una anticipada impronta hegeliana. Y, por último, si bien es cierto que el objetivo prioritario de Vico, se quiera o no, se basó en reafirmar el poder de la tradición frente al individualismo racionalista, esto no significa que tal proyecto forme parte necesariamente de un programa anti-Ilustrado.

Prueba de la riqueza y la opacidad de los textos de Vico es que ninguna de estas lecturas puede ser considerada como una lectura falsa en algún sentido obvio. El propio Vico alentó esta confusión al describir su obra magna ora como una «filosofía de la autoridad», ora como una «historia de las ideas humanas» acompañada de una crítica filosófica de esas mismas ideas, ora

¹ Jules Michelet, *Discours sur le système et la vie de Vico* [1827], en *Oeuvres complètes*, ed. Paul Viallaneix, 8 Vols., París, 1971-1982, I, pp. 283-350; Isaiah Berlin, *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, London, 1976; Gino Bedani, *Vico Revisited. Orthodoxy, naturalism and Science in the Scienza Nuova*, Oxford-Hamburg-Munich, 1989; Mark Lilla, *G. B. Vico. The Making of a Anti-Modern*, Cambridge, Mass., 1990.

² Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt am Main, 1974, pp. 78-79. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, 1984 y Cfr. Karl Otto Apel sobre la posición de Vico en torno a la distinción entre *scientia* y *prudentia*, «Die Idee der Sprache in der Tradition der Humanismus von Dante bis Vico», en *Archiv für Begriffesgeschichte*, Band 8, Bonn, 1963, p. 327.

como una «historia eterna ideal», ora como un «sistema del derecho natural de las naciones», ora, finalmente, como una «adecuada filosofía de la humanidad» basada en la dimensión ceremonial (religiosa) del matrimonio y el enterramiento³. La obra de Vico es un poco todas estas cosas a la vez y, por ello, ninguna en exclusiva. Hans-Georg Gadamer —con más sensibilidad hacia el texto y su significación histórica que la mayoría— ha dicho de Vico que nos proporcionó un elemento para el conocimiento científico-humano que desapareció más tarde en el siglo XIX, esto es, un elemento de reflexión crítica (*self-understanding*) en las ciencias humanas⁴. En este trabajo deseo explorar esta concepción gadameriana del valor final del proyecto viqueano. En esta línea, empezaré haciendo tres afirmaciones. La primera es que la *Scienza Nuova* es una discusión en torno al problema de la sociabilidad humana; la segunda es que se trata de una crítica de la teoría del derecho natural moderno, particularmente en su versión grociana; la tercera afirmación, consecuencia de la anterior, es que la obra en cuestión es un tratado legal y como tal permaneció en lo fundamental a través de sus múltiples reelaboraciones. Las dos primeras afirmaciones no plantean grandes problemas. En realidad, se trata de dos juicios que gozan de un amplio respaldo. La tercera afirmación, sin embargo, no sólo ha sido negada por muchos investigadores modernos sino que también fue aceptada sin discusión por toda una generación anterior. Es verdad que durante la mayor parte de su vida adulta Vico fue un profesor de retórica. No obstante, también es cierto que siempre aspiró a ocupar una de las cátedras de jurisprudencia en Nápoles y consideró que su obra desarrollaba una tradición italiana de filosofía legal que podría sentar las bases de una nueva ciencia humana. Quizá sea una simplificación equívoca decir que la *Scienza Nuova* se ocupa esencialmente del desarrollo de una nueva definición de lo que Vico llamó «el derecho natural de gentes». Pero se da la circunstancia de que todas las otras cosas sobre las que Vico trató en este y otros trabajos con éxito desigual (una nueva teoría de la historia, una nueva epistemología y una nueva filosofía del lenguaje) vienen a confluir finalmente en ese propósito. Como espero demostrar aquí, el proyecto de Vico era re-describir el Derecho de Gentes —el *ius gentium*— como un Derecho Natural basado en un análisis de las costumbres, para lo cual era imprescindible una explicación razonada de los

³ Todas las referencias a la *Ciencia Nueva* —en adelante, *CN*— se realizan por la numeración de párrafos estándar. La primera edición de la *Ciencia Nueva*, cuya numeración difiere con respecto a la segunda y tercera ediciones, se representa como *CN1*. (N. del traductor: existe una versión en castellano de la *Ciencia Nueva* a cargo de Rocío de la Villa, Madrid, Editorial Tecnos, 1995. La versión castellana de los textos más relevantes de la *CN* aquí citados se han tomado de esta edición). Las descripciones del propio Vico sobre la naturaleza de su proyecto (o como él dice, de sus «descubrimientos») se encuentran en *CN* 386-399 y *CN1* 519-526. Véanse también las observaciones de Lilla al respecto, en *G. B. Vico*, op. cit., p. 124. Las referencias a las demás obras de Vico corresponden a la edición al cuidado de F. Nicolini, *G. B. Vico, Opere*, 8 Vols., Scrittori d'Italia, Bari, 1911-1941.

⁴ *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 1965, pp. 20-21.

orígenes humanos que fuera compatible con una concepción providencial del curso de la historia humana —esto es, de una «teología civil razonada».

Según nos cuenta el propio Vico, la *Scienza Nuova* comienza como una reelaboración de algunas partes de un primer texto latino del autor, texto que llevaba por título *Diritto Universalle*, escrito entre 1720 y 1722 en un fracasado intento de persuadir a la Facultad de Derecho de la Universidad de Nápoles de la dotación de una cátedra de Derecho Civil⁵. En su *Autobiografía*, Vico sostiene que la obra en cuestión representó su primer intento por introducir «un principio del derecho natural de las naciones que, en lo tocante a la historia, pudiera explicar los orígenes del derecho romano y de todos los demás derechos civiles gentilicios y que además pudiera adecuarse a la doctrina de la gracia tal y como se aplica en la filosofía moral»⁶. Este principio de la ley natural de las naciones aparece nuevamente como título de la primera versión de la *Scienza Nuova* en 1725: *Principi di una scienza nuova intorno alla natura della nazioni per la quale si ritrovano i principi di altro sistema del diritto naturale delle genti*⁷. Sorprende comprobar que la segunda edición de la *Scienza Nuova* se desprende de esta referencia al «nuevo sistema del derecho natural de las naciones», así como de los primeros cuatro libros del texto original, libros que sustentaban algunas de las premisas centrales de Vico de un modo marcadamente juricista⁸. Con todo y a pesar de estas modificaciones, los puntales jurídicos de la empresa permanecieron en gran medida inamovibles. Bien pudiera ser que Vico, tal y como por otra parte él mismo parece confirmarnos, llegara a la conclusión de que sus primeros esfuerzos estaban algo pasados de moda en lo tocante a su «formato» legal. En todo caso, lo cierto es que nunca abandonó su primera convicción basada en la creencia de que la verdadera ciencia de la sociedad humana sólo podrá alcanzarse a través de una comprensión de los fundamentos culturales de la ley —una convicción que alguien como Montesquieu perseguirá en su momento con igual tesón⁹.

En la práctica todos los escritos de Vico y en particular la *Scienza Nuova* (junto con la citada obra *Diritto Universalle*) comienzan con el mismo punto

⁵ El término *Diritto Universale* pertenece a Vico. El texto está dividido en dos partes, *De universi iuris uno principio et fine uno liber unus*, compuesto en 1720, y *De constantia jurisprudentis liber alter*, escrito en 1721.

⁶ *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo* (1725), en *Opere*, Vol. 5, p. 10.

⁷ La *Ciencia Nueva* tuvo tres ediciones. La segunda versión, conocida como la *Segunda Ciencia Nueva* apareció en 1730 y está tan extensamente revisada que constituye casi un nuevo libro. Una tercera versión, conocida como la *Tercera Ciencia Nueva* fue publicada en 1744. Esta versión, que no pudo ser completada por Vico, pretendía incorporar un gran número de «correcciones, mejoras y adiciones».

⁸ Sobre los títulos, ver Benvenuto Donati, *Nuovi studi sulla filosofia civile di G. B. Vico*, Florence, Felice le Monnier, 1936, pp. 412-421.

⁹ Sobre las similitudes entre las concepciones de Vico y Montesquieu en relación a sus respectivos proyectos, ver Donald Kelly, «In Vico Veritas: the true philosophy and the New Science», en Giorgio Tagliacozzo, Michael Mooney y Donald Verene (eds.), *Vico and Contemporary Thought*, London, 1980, pp. 211-221, esp. p. 219.

de arranque utilizado por los teóricos del derecho natural del siglo XVII, como un intento de dar respuesta al «reto de Carneades», a saber: la afirmación de que no existe forma de conocimiento (y, por tanto, ley) que sea aceptable en la práctica por toda la humanidad¹⁰. La respuesta más potente y más comúnmente aceptada al reto escéptico había sido formulada por los teóricos del derecho natural moderno, el trío de juristas a los que Vico llama con admiración ascendente: «los jurisconsultos de la humanidad», los «tres hombres célebres» y, finalmente, «los tres príncipes de la doctrina de la ley natural» —Hugo Grocio, Samuel Pufendorf y John Selden. De todos ellos es Grocio quien proporciona a Vico la primera fuente de inspiración y su primer objetivo a batir. «Todos los que después (de Grocio) han escrito sobre el derecho natural», nos dice Vico, «simplemente han añadido unos pocos ornamentos al Sistema de Grocio»¹¹. Pufendorf es visto como un mero adjunto de Grocio¹², a pesar de que sus respectivos conceptos de *socialitas* están mucho más próximos de lo que Vico está dispuesto a reconocer, y, por otra parte, el interés de Vico por Selden se limita en gran medida a sus trabajos en torno a la historia de los judíos.

No obstante, en la mente de Vico, los tres tienen en común algo muy significativo. Ante el enorme volumen de evidencia proporcionado por el estudio de la historia europea y el no menos pujante conocimiento de los pueblos no europeos, los tres habían aceptado que ya no era posible seguir manteniendo la afirmación característica del tomismo según la cual: la ley que regula el comportamiento del hombre con respecto a sus semejantes deriva de ciertos primeros principios innatos. El tomismo (y sus herederos) habían sostenido hasta la fecha que —dado que dichos principios fueron implantados por Dios en el momento de la creación *in cordibus hominum*— sin duda estos primeros principios debería ser idénticos en todo tiempo y lugar. Sobre la base de estos mismos principios parecía posible establecer un código moral vinculante para todos los hombres, un código moral que en la práctica coincidiese con las virtudes morales aristotélicas. Este rechazo del principio de las ideas innatas, característico del siglo XVII, así como la posibilidad de cualquier tipo de ley común a todas las naciones, se basaba en lo que podíamos llamar la prueba de facto de la verdad. Para decirlo con brevedad: el problema es que el número de naciones (o pueblos dotados de

¹⁰ Ver Richard Tuck, «The 'modern' theory of natural law», en Anthony Pagden (ed.), *The languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge, 1987, pp. 99-119.

¹¹ CN1 15. En su *Autobiografía*, Vico menciona a Grocio junto con Platón, Tacito y Bacon como sus principales fuentes de inspiración. *Vita di Giambattista Vico*, en *Opere*, Vol. 5, pp. 38-39.

¹² Sobre la crítica de Pufendorf a la teoría del consentimiento como fuente de la ley, véase Vanda Fiorillo, *Tra egoismo e socialita. Il giusnaturalismo di Samuel Pufendorf*, Nápoles, 1992, pp. 155-166. Como ha subrayado Istvan Hont, *socialitas* no es un principio de sociabilidad natural, algo muy presente para Vico, pero tampoco se trata de un principio de auto-preservación como base única para la creación de la sociedad. Ver Hont, «Commercial society and political theory in the eighteenth century: the problem of authority in David Hume and Adam Smith», en Willem Melching y Wyger Velema (eds.), *Main Trends in Cultural History. Ten Essays*, Amsterdam, 1994, pp. 52-94, esp. pp. 83-84.

leyes positivas) que no tenían una noción de la ley natural en su sentido tomista —como la terca evidencia de los hechos se encargaba de mostrar— era ya mayor que el número de las naciones que sí lo tenían. De ahí que o bien la premisa de partida era falsa o bien Dios había optado por la creación de los pueblos como unidades con independencia racial y continental, algunos de los cuales serían incapaces de acceder al sentido de la ley natural, quedando así confinados en una categoría o escala inferior de humanidad. Por el contrario, la conclusión deducida a partir de aquí por los escépticos modernos, en particular Montaigne y Charron, era que todos los valores humanos eran en esencia relativos. Esto implicaba —en el esquema de Montaigne— que uno siempre debe adecuarse a las costumbres que prevalezcan en la propia comunidad. No porque estas costumbres sean *justas*, entiéndase bien, sino simplemente porque son las que son; de ahí que la perspectiva de cambiarlas, lejos de incluir algún nuevo valor intrínseco en ello, sólo comportaría un ya probado riesgo. Por tanto, los citados teóricos modernos del derecho coincidieron en señalar que la ley natural debía sustentarse sobre un principio mínimo, entiéndase bien de nuevo, el mínimo imprescindible para no quedar expuesto a este tipo de relativismo moral. La alternativa propuesta por Grocio fue el principio de la auto-preservación. Una alternativa imitada con algunas variaciones por Pufendorf y Selden. En opinión de todos ellos, habría dos leyes primarias de la naturaleza, leyes que podrían enunciarse así: «Es legítimo defender la propia vida y evitar todo aquello que pueda amenazarnos con un daño irreparable» y «es legítimo adquirir y conservar para uno aquellas cosas que son útiles para la vida»¹³. Grocio, con objeto de desarrollar una teoría de la sociedad a partir de estas leyes primarias, supuso igualmente que el hombre primitivo (el hombre pre-social) viendo que era imposible defender adecuadamente la propia vida en solitario y menos todavía «adquirir aquellas cosas que le son útiles» en un estado original de naturaleza, contrató con sus compañeros rendir su *libertad natural* a cambio de la protección que sólo la sociedad podría proporcionarle.

Vico admitió que a través de este nuevo modo de argumentación —esto es, no desde la supuesta sociabilidad natural del hombre si no desde un mero experimento mental (el estado de naturaleza) y la sustitución de las supuestas virtudes innatas aristotélicas por el papel de la voluntad— los «tres hombres célebres» habían dado con una respuesta al reto escéptico que, en efecto, era desconocida para los defensores de los viejos dogmas teológicos. No obstante, Vico estaba en desacuerdo con lo que parecía una total rechazo del papel de la ideas innatas en Grocio, así como con la consecuencia derivada de esta reducción de la ley natural a un mero principio de auto-preservación,

¹³ *De iure praedae commentarius*, 2 Vols., Oxford, 1950, I, pp. 10-11. Ver también, Richard Tuck, «The 'modern' theory of natural law», *op. cit.*, p. 11: «La observación de Grocio es que no había sociedad alguna en la que este principio pudiera ser negado, mientras que otros principios morales (e. g., los de inspiración aristotélica) fueron abandonados con mucha frecuencia».

esto es, la aceptación implícita de que toda ley se basa en un contrato¹⁴. Más aún, como el buen católico que siempre dijo ser y probablemente así lo fue, Vico aborrecía la blasfemia contenida en la famosa afirmación de Grocio, según la cual: «aunque pudiera probarse que Dios no existe (...), o que si existe no se ocupa de los asuntos humanos», la ley natural seguiría obligando a toda la humanidad¹⁵. Tanto el *Diritto Universale* como la *Scienza Nuova* más que una refutación de la teoría moderna del derecho natural fueron intentos por reescribir el derecho natural grociano dentro de un marco providencialista que dejaría espacio para una concepción de la sociabilidad innata, algo así como lo que Vico llama la verdadera historia de las naciones gentiles (i. e., todas las naciones excepto los judíos, pues estos últimos tienen una historia divina independiente).

La crítica de Vico a Grocio es doble. En primer lugar argumenta que la explicación ofrecida por Grocio sobre los orígenes de la sociedad se basa en una premisa falsa y que su conclusión respecto a la unicidad del derecho natural es falsa igualmente. La segunda crítica, que como veremos se deriva de esta primera, es que (en su intento por refutar a los escépticos) Grocio independiza la ley de la costumbre y al hacerlo así crea una mera abstracción, lo que en su *Diritto Universale* Vico llama «la ley de los filósofos», una abstracción que en última instancia es completamente inútil para la correcta comprensión de la vida social de los pueblos o naciones realmente existentes.

La primera de estas dos críticas descansa sobre el principio del anacronismo. Vico se refiere a ello como la «arrogancia» (*boria*) de las naciones y de los académicos. Para decirlo brevemente, la arrogancia de las naciones consiste en la creencia de algunas gentes en que los patrones por los que ha de juzgarse toda la vida humana corresponden a los tiempos históricos «en los que comenzaron aquéllas [naciones] a advertirlos, y éstos [doctos] a razonarlos»¹⁶. Esto explicaría su tendencia a mitologizar sus propias historias. La segunda arrogancia está contenida en el deseo de todos los historiadores de la sociedad humana —aunque, como hemos dicho, la crítica de Vico se dirige, en especial, a los «tres hombres célebres»— de «pretender que lo que ellos saben sea tan antiguo como el mundo»¹⁷. Ambas formas de arrogancia tienen su fuente en un mismo principio de la psicología humana.

«Una característica final de la mente humana es que cuando los hombres son incapaces de formarse una idea de las cosas distantes en el tiempo y por tanto desconocidas las juzgan por intermedio de las cosas presentes y conocidas. Este axioma revela la fuente inagotable de todos los errores perpetrados —con relación

¹⁴ Aunque Grocio asume que el hombre posee un natural «apetito» (*appetitus*) por la sociedad y que además este es innato, por otro lado, esta asunción es mucho más limitada que la noción plenamente desarrollada por Aristóteles y que fue la base de la antropología de Tomás de Aquino, esto es: el hombre como «animal social». *De iure belli ac pacis libri tres in quibus ius naturae et gentium, item ius publici praecipua explicantur*, 3 Vols., Oxford, 1913-1927, Vol. I, p. 11.

¹⁵ *De iure belli ac pacis*, I, p. 13.

¹⁶ CN 123.

¹⁷ CN 127.

a los orígenes de la humanidad— por naciones enteras y, en especial, por los más educados de entre sus miembros. Pues estos orígenes que por naturaleza han debido ser humildes, incultos y en gran medida ignotos, han sido juzgados de acuerdo a los patrones de estos tiempos gloriosos e ilustrados en los que las naciones han tomado, por vez primera, conciencia de sí mismas y los académicos las convirtieron en su objeto de estudio»¹⁸.

Todo el esquema teórico de la *Scienza Nuova* descansa en estas afirmaciones, así como sobre los intentos de Vico por darnos una explicación no-anacrónica de los orígenes de la sociabilidad humana.

Vico estaba convencido de que la arrogancia de los teóricos del derecho natural les había conducido a las siguientes conclusiones: (1) que antes de la creación de la sociedad el hombre vivía en un estado de naturaleza, reunido en grupos a-sociales, hostiles y desconfiados; (2) que en algún momento estos grupos se unieron y acordaron cooperar en beneficio de la supervivencia colectiva; acuerdo que representa el abandono del estado de naturaleza y el paso a un ambiente (social) creado por ellos mismos; (3) que para llegar a este punto, primero tuvieron que contar con algún tipo de reconocimiento de la idea de la necesidad común y de la noción de humanidad compartida; (4) que este convenio o contrato daba, en lo sucesivo, poder a todos aquellos participantes para construir sus propias historias de acuerdo a sus necesidades específicas.

La primera y más repetida objeción de Vico a este esquema es la de su carácter abstracto. No se basa en la recogida de evidencias históricas sobre la vida de los pueblos realmente existentes sino sobre principios universalizadores que aspiran a obtener la certeza de la geometría. Además, tal y como Vico había sostenido en una obra anterior (*De antiquissima italorum sapientia*), «de aplicarse el método geométrico al estudio de la vida lo único que obtendríamos sería una especie de lunático racional trazando una línea recta en medio de las curvas de la vida, como si el capricho, la ocasión y la fortuna no tuvieran ninguna influencia en los asuntos humanos»¹⁹. La afirmación grociana, según la cual, «al igual que los matemáticos consideran sus figuras con abstracción de los cuerpos, así vació yo mi mente de cualquier hecho en particular al considerar el derecho»²⁰ (afirmación cuyo eco se puede ver también en la máxima rousseauiana que nos recomienda poner a un lado los hechos), muestra el interés de Grocio por independizar el argumento global —un argumento que supuestamente se basa en una hipótesis *histórica*— de cualquier asociación con los seres humanos tal y como los conocemos a través de la memoria del pasado. Además, por si este aislamiento explícito de lo particular no fuera error suficiente, en opinión de Vico el

¹⁸ CN1 122.

¹⁹ *De antiquissima italorum sapientia*, Giovanni Gentile y Fausto Nicoloni (eds.), en *Opere*, Vol. 1, p. 181.

²⁰ *De iure belli ac pacis*, pp. 29-30. Sin embargo, al hacer esta afirmación, Grocio estaba insistiendo sobre el carácter universal de sus conclusiones y tratando de apartarse de «cualquier controversia de su tiempo».

equivoco se agrava, pues «los tres erraron en que la comienzan de la mitad en adelante, o sea desde los últimos tiempos de las naciones civilizadas y por lo tanto de los hombres iluminados por la razón natural»²¹. Según Vico, los hombres primitivos carecían precisamente de esa razón que les hubiese permitido razonar como Grocio (*et al.*) lo hubiese hecho de encontrarse en una situación similar. La razón por la cual los hombres en su estado originario carecían de esta facultad es que se trataba de hombres de carne y hueso, lejos por tanto de las abstracciones de Grocio. Además, conviene recordar que «está en la naturaleza misma de todas las cosas que sean vírgenes y simples en sus orígenes»²². Todo en la naturaleza, incluida la historia de la humanidad, debe fluir de lo simple a lo complejo. No obstante, y en este mismo sentido, el hombre es algo más que otra parte de la naturaleza. El hombre es también una criatura caída. Para Vico la caída del hombre es más una experiencia cognitiva que un concepto teológico o moral. El hombre caído es el hombre prehistórico. Fue la expulsión del Edén lo que introdujo al hombre en la historia. Ahora bien, la expulsión significa que la entrada del hombre en la historia la realiza como una criatura completamente distinta a su ser pretérito, esto es, como un *estulto* cuyo pecado ha cortado cualquier participación en la *ratio* divina. Al abandonar el Edén, todo cuanto el hombre tomó consigo fue lo que Vico llama el *vis veri*, la capacidad de reconocer la verdad²³. Este es el planteamiento que le distancia del «hombre natural» imaginado por cualquiera de los teóricos del derecho natural moderno, puesto que todos ellos habían ignorado las consecuencias de la caída. Dado que el hombre primitivo se convierte en algo extraño a sí mismo, tenemos que aceptar el hecho de que fue un ser completamente distinto a nosotros. Sin embargo, como pronto veremos, puesto que ya no se trata de una mera abstracción, este hombre primitivo debe ser también nuestro ancestro y, por tanto, un ser accesible a nuestro entendimiento, algo que nunca podrán ser esas criaturas que Vico llama «los hombres licenciosos y violentos descritos por Thomas Hobbes»²⁴.

Es un hecho inevitable que la condición del hombre al entrar en el tiempo histórico sea similar a la de un niño²⁵. Como un niño, pues, la primera facultad a considerar es la memoria, luego la imaginación y sólo más tarde la razón. De modo que los primeros hombres deben haber sido criaturas imaginativas con usos memorísticos, o bien, en los términos empleados en la *Scienza Nuova*, «criaturas poéticas»²⁶ cuyos primeros contactos con la

²¹ CN 394.

²² CN 27.

²³ Sobre este aspecto en particular véase Lilla, *G. B. Vico*, pp. 16-23. En las primeras obras de Vico, en particular el *Derecho Universal*, había descrito esto como *conatus* —una tendencia hacia el bien. A pesar de su naturaleza teológica, en realidad guarda pocas diferencias con los argumentos de Cumberland y el último Shaftesbury en favor de un «sentido moral».

²⁴ CN 113-4.

²⁵ Esto es ampliamente argumentado en *Oratio VI*, en *Opere*, Vol. 5, pp. 57-67.

²⁶ CN 408.

naturaleza se hicieron mediante la tópica, esto es, los lugares comunes de la argumentación que, según Aristóteles, ofrecen un modo de razonamiento a partir de «opiniones generalmente aceptadas por todo el mundo o por la mayoría de los filósofos»²⁷. En esto consiste para Vico «el arte que rige el buen funcionamiento de las primeras operaciones de la mente humana». Estos modos o lugares de la argumentación forman parte del orden de la retórica y en sí mismos son una creación de la imaginación poética del hombre primitivo²⁸. Para comprender a este hombre los historiadores de la vida social tienen que empezar por olvidar lo que saben por medio de la razón. «Quien quiera beneficiarse del estudio de esta ciencia deberá adaptarse a semejante estado para no verse distraído ni influenciado en el curso de sus meditaciones por los prejuicios colectivamente consolidados»²⁹. Siempre con este fin, el historiador debe evitar el tipo de pensamiento crítico de carácter abstracto y emplear, por el contrario, lo que Vico llama la *fantasía*. Este término (objeto continuo de discusiones académicas) lo tomó Vico del *De Anima*³⁰ de Aristóteles, y, al igual que Aristóteles, tampoco hace Vico ninguna distinción clara entre las imágenes mentales y la recepción de la percepción sensorial³¹. Esto permite a Vico afirmar que mientras la «razón» opera con principios abstractos, la «imaginación» lo hace con imágenes concretas. Si el filósofo es una criatura racional, el hombre «poético» primitivo debe haber sido justamente eso, un poeta. «Estoy persuadido», escribía Vico en la primera edición de la *Scienza Nuova*, «que este origen de la poesía, narrado con riqueza y claridad, es más apropiado y razonable con vistas a los orígenes de la humanidad. (Orígenes que como es natural son vírgenes e incultos)»³². Por tanto, si el hombre primitivo es necesariamente retórico también ha de ser —y esto es fundamental— un jurista. Esto es así ya que la poesía para Vico no es, al menos no únicamente, lo que nosotros entendemos por ella. La poesía es ante todo una forma de lenguaje que expresa la armonía primitiva entre el hombre y el mundo natural, entre las palabras y las cosas. Se trata de la *vera narratio*, «el habla verdadera; y este 'habla natural' no es sino la identificada por Platón como la primera lengua que se oyó sobre la tierra»³³. Tal y como Michael Mooney ha mostrado, el segundo libro de la segunda edición de la *Scienza Nuova* es casi un comentario sobre el lugar del *Arte Poética* de Horacio que trata de cómo Orfeo transformó a

²⁷ *Topica* 100^a 18-101^b13.

²⁸ CN 495-7, y ver Joseph Mali, *The Rehabilitation of Myth. Vico's New Science*, Cambridge, 1992, pp. 183-189.

²⁹ CN1 40.

³⁰ Ver Leon Pompa, «Imagination in Vico», en Giorgio Tagliacozzo (ed.), *Vico Past and Present*, New Jersey, 1981, I, pp. 162-170, y Vico. *A Study of the «New Science»*. *Second Edition*, Cambridge, 1990, pp. 226-235.

³¹ *De anima*, III. 3. 472^a16-429^a10. Sobre la distinción sensorial/mental, véase Malcolm Schofield, «Aristotle on the imagination», en Johathan Barnes, Malcolm Schofield y Richard Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle*, Vol. 4, Psychology and Aesthetics, London, 1979.

³² CN1 260.

³³ CN 401.

los hombres en criaturas civiles³⁴. Esto es lo que Karl-Otto Apel llamó una «ideología retórica», una tradición retórica humanista cuyos orígenes pueden trazarse en retrospectiva, bien hasta Horacio bien hasta Cicerón con su tratamiento del origen de la sociedad en el *De Inventione* (I, 2.2-3)³⁵. Es también lo que MacIntyre quiere decir cuando afirma que «no hay modo de entender ninguna sociedad, incluida la nuestra, que no pase por el cúmulo de narraciones que constituyen sus recursos dramáticos básicos»³⁶; narraciones en las que además se expresan invariablemente las primeras leyes de todas las sociedades humanas. Para Vico, el ejemplo más remoto son las Odas de Homero, después las Doce Tablas de la ley; textos que Vico considera producto de un esfuerzo colectivo. «El derecho romano antiguo fue un poema serio y la antigua jurisprudencia una poesía severa»³⁷.

La tarea del historiador, por tanto, no consiste en razonar hacia atrás a partir de su propia experiencia sino «descender desde estas nuestras humanas naturalezas civilizadas a aquellas totalmente salvajes e inhumanas, que no podemos imaginar del todo y sólo a duras penas logramos comprender»³⁸. Veamos esta afirmación en un pasaje de la primera edición de la *Scienza Nuova*:

«[Para entrar en esta mente extraña] debemos confiarnos a un estado de extrema ignorancia con relación a toda sabiduría divina y humana; se trata de fingir, para los fines de esta investigación, que nunca hubiese habido filósofos y filólogos que nos puedan ayudar. Quien quiera beneficiarse de esta Ciencia deberá confiarse a semejante estado y, así, en el curso de sus meditaciones, no se verá distraído ni influenciado por los prejuicios largo tiempo establecidos de forma colectiva»³⁹.

Precisamente en el curso de estas meditaciones es donde encontramos la versión madura de la que quizá se la más famosa teoría de Vico. Me refiero al llamado principio del *verum ipsum factum*. La formulación más conocida de este principio se encuentra en otro pasaje de la tercera edición de la *Scienza Nuova*:

«Pero en tal densa noche de tinieblas en la que se encuentra cubierta la primera y para nosotros antiquísima antigüedad, aparece esta luz eterna, que nunca se oculta, esta verdad, que no se puede de ningún modo poner en duda: que este mundo civil ha sido hecho ciertamente por los hombres, por lo cual se pueden, y se deben, hallar los principios en las modificaciones de nuestra propia mente humana. Por lo cual, a cualquiera que reflexione sobre ello, debe asombrar el que todos los filósofos intentaran seriamente conseguir la ciencia de este mundo natural, del cual puesto que Dios lo hizo, Él solo tiene la ciencia; y, sin embargo,

³⁴ Vico in the *Tradition of Rhetoric*, Princeton, 1985, pp. 172-173. El pasaje corresponde al *Ars poetica* 391-401. En su *Autobiografía*, Vico dice que el *Ars poetica* fue la primera dentro de una serie de obras que le llevaron a reconocer el significado de la distinción entre la jurisprudencia romana y la ética griega. *Vita di Giambattista Vico*, p. 11.

³⁵ *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, pp. 328-329.

³⁶ *After Virtue*, p. 216.

³⁷ CN 1027.

³⁸ CN 338.

³⁹ CN1 40.

olvidaran 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»⁴⁰.

A pesar del interés que este principio a recibido —de Michelet a Berlin, pasando por Coleridge y Croce—, lo cierto es que no hay nada de original en ello. Se trata de una afirmación que está en la base misma de la mayor parte de la literatura renacentista en torno a la dignidad del hombre, sin olvidar su presencia implícita en esfuerzos más antiguos todavía por refutar a los escépticos, como los de Pico della Mirandola, por ejemplo. Hobbes, Leibniz y Spinoza también dijeron cosas similares, aunque las conclusiones que extrajeron de aquí fueron muy distintas⁴¹. Otra de las cosas que tampoco han sido percibidas con relación a esta fórmula (*verum ipsum factum*) es su origen jurídico y no epistemológico⁴². En realidad, esto es algo muy fácil de comprobar si nos fijamos en su primera formulación en el *Diritto Universale*. Se trata de la relación entre la voluntad del legislador y la *ratio* de la ley. Aquí encontramos la analogía entre la naturaleza-creada (o mundo civil) y su inteligibilidad en la mente del creador. El argumento de Vico en la *Scienza Nuova* —del que se puede decir, en el mejor de los casos, que es algo oscuro— traduce a un lenguaje metafísico, lo que él llama «la metafísica de la mente humana», la distinción entre *mens legum / ratio legum* utilizada en su obra anterior.

«Así nos adelantamos ya a afirmar que en tanto 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), 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; ya que, cuando se da el caso de que quien hace las cosas es el mismo que cuenta, la historia no puede ser más cierta»⁴³.

Sin embargo, esto pone a Vico en contradicción con su repetida afirmación de haber entendido la naturaleza de la ley —como hace a todo buen representante del humanismo jurídico— mediante la revelación de sus orígenes. Según Vico, como hemos visto, la explicación grociana fracasa, puesto que en su intento de comprender la humanidad mediante principios abstractos supone en el hombre primitivo un tipo de omnisciencia creativa por completo anacrónica. Si sólo podemos conocer aquello que hemos creado es necesario que el acto de la creación sea anterior al del conocimiento y, por tanto, este acto se deberá realizar en virtud de una facultad distinta a la razón misma. Esta facultad no puede ser otra —dentro del sistema de Vico— que el principio no-racional de la imaginación creativa. Esto nos permite observar un nuevo defecto en la explicación grociana. Dado que esta supone un hombre

⁴⁰ CN 331 y Cfr. CN 349 y 374. El principio del *verum ipsum factum* fue establecido por primera vez con amplitud en el Libro I de *De antiquissima italorum sapientia*, *Opere*, Vol. 1, pp. 131-132.

⁴¹ Ver A. Child, *Making and Knowing in Hobbes, Vico and Dewey*, Berkeley-Los Ángeles, 1953; y Giulio Severino, *Principi e modificazioni in Vico*, Genova, 1981, pp. 17-25.

⁴² *Il diritto universale*, Fausto Nicolini (ed.), en *Opere*, Vol. 2 (1-3), esp. 2 (1), p. 83.

⁴³ CN 349.

primitivo que, en lo fundamental, es como nosotros (en especial en lo tocante a su supuesta capacidad para la acción racional), resulta imposible explicar desde aquí los cambios de la naturaleza humana en el tiempo. Digamos que es como si el argumento se quedara a mitad de camino. Para Vico y para todos los representantes del humanismo jurídico, los hombres son concebidos como criaturas temporales cuyos razonamientos sólo podrán ser captados en forma temporal. La arrogancia de las naciones y de los académicos sólo ha servido para ocultar este hecho a quienes hasta ahora han escrito sobre esta materia. Como después veremos, este interés por la historia le lleva a reintroducir una distinción en el concepto de la ley de las naciones, una distinción que los teóricos del derecho natural habían abandonado.

Para Vico el reconocimiento del *verum ipsum factum* significa que mientras las ciencias naturales se enfrentan al problema de la distancia entre lo divino y lo humano, las ciencias humanas se enfrentan al problema de la distancia temporal entre nosotros y nuestros orígenes. La idea del hombre natural en Grocio parece ser algo muy parecido al propio Grocio sin la tecnología de la época a su alcance. Por el contrario, para Vico este hombre es el «otro», un otro que, a lo sumo, podemos imaginar pero nunca conocer. Y, también, como hemos visto, lo que nos liga a este hombre no es la razón sino el hecho mismo de que ambas partes (nosotros y ellos) formamos un *continuum* al que contribuimos mutuamente. Aquello que compartimos (con ellos) es la historia acumulada del humano conocer, en el sentido específico en que cada estadio en el desarrollo humano deja tras de sí las huellas de lo que en otro tiempo fue. De igual forma, todas las naciones, en tanto que oscilan en el tiempo, van dejando trazas de su primera existencia⁴⁴. Esto significa que quien quiera meditar sobre esta historia estará narrando para sí esta historia eterna ideal. Por eso en la primera edición de la *Scienza Nuova* nos dice que «la jurisprudencia del derecho natural de las naciones es la sustancia de esta historia de la humanidad y sólo puede ser entendida a través del desarrollo interactivo de la mente y el lenguaje, las ideas y la filología»⁴⁵.

En un pasaje con referencia a la «reina de las ciencias», donde se hace la afirmación implícita de haber logrado una alternativa a la teología tradicional, escribe Vico:

«De aquí que, por este otro aspecto principal suyo, esta Ciencia sea una historia de las ideas humanas, de la que parece proceder la metafísica de la mente humana; ésta reina de las ciencias, por la dignidad de que 'las ciencias deben comenzar desde que comenzó la materia', comenzó desde el momento en que los primeros hombres comenzaron a pensar humanamente, y no desde cuando los filósofos comenzaron a reflexionar sobre las ideas humanas»⁴⁶.

⁴⁴ Una interpretación ligeramente distinta de este pasaje puede hallarse en Pompa, Vico, pp. 156-159, junto a una crítica de la influyente lectura que Benedetto Croce realizó del mismo.

⁴⁵ CN1 40.

⁴⁶ CN 347.

En la concepción viqueana de la «ciencia filológica», las palabras siguen a las ideas y éstas a las cosas. De un modo u otro, este es el principio implícito en la mayor parte de la lingüística de los siglos dieciséis y diecisiete⁴⁷. Vico no contaba con una teoría de la ideación, tampoco la consideró necesaria. De algún modo, lo que todavía sobrevive de los hombres primitivos son sus palabras, sus textos, todo lo cual ha venido a formar parte de nuestro ser metafísico después de siglos de narración tras narración. Se trata ahora de desenredar el proceso, de practicar lo que Condillac llamará la «decomposición del habla»⁴⁸, de examinar el lenguaje de la ley y de las historias humanas, porque así podremos regresar de las palabras a las ideas, y de las ideas a las cosas, para, finalmente, construir una historia humana que sea cierta con respecto a las mentes en todo punto ajenas y diferentes de los hombres primitivos. La historia del lenguaje puede ser empleada, por tanto, como la llave para acceder a esa otra parte de la historia del hombre que depende por entero de su libre albedrío, la parte que el mismo hombre ha creado, esto es, el mundo civil. La filología —escribió Vico— esta formada por «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»⁴⁹. Esto es lo que constituye la verdadera «jurisprudencia del derecho natural de las naciones», una disciplina que en sí misma ha de ser considerada como la ciencia maestra, «la ciencia de la mentalidad humana tomada en solitario»⁵⁰.

Esto nos devuelve a la segunda parte de la crítica de Vico a Grocio. La utilización «anacrónica», arrogante y abstracta de un pasado histórico imaginario no le sitúa en el ámbito de la ley, como Grocio pretendía, sino en el de la filosofía o —como también dice Vico— en el ámbito de la «mera filosofía». La creación de Grocio era «la ley natural de los filósofos», como Vico la había llamado en su obra *Dirito Universale*⁵¹. De acuerdo a la división de las ciencias del hombre que Vico realiza, «(L)a filosofía considera el hombre como debe ser, y así no pueden disfrutar de ella sino los poquísimos que querrían vivir en la república de Platón, y no revolcarse en la hez de Rómulo»⁵². Mientras que la única ciencia verdadera de la mentalidad humana tomada en solitario es la jurisprudencia.

⁴⁷ Sobre las similitudes entre las opiniones de Vico sobre el lenguaje y, por ejemplo, las de Cumberland y Condillac, ver Antonio Verri, *Presenza di Vico. Confronti e paralleli*, Lecce, 1989, pp. 135-186 y Luigi Rosiello, *Linguista illuminista*, Bologna, 1967.

⁴⁸ «Cours d'études pour l'instruction du Prince de Parme», en *Oeuvres philosophiques de Condillac* (ed. Georges Le Roy), 3 Vols., París, 1947-1951, I, pp. 402-404.

⁴⁹ CN 7.

⁵⁰ CN1 41.

⁵¹ *Opere*, Vol. 2 (1), p. 128. Objeciones similares a la naturaleza filosófica de la explicación de Grocio sobre la ley natural se encuentran esparcidas en la *Ciencia Nueva*. Ver CN 329, 313, 394, 972, 974.

⁵² CN 131. Cfr. los comentarios de la *Autobiografía* sobre la ética griega: «la scienza del giusto che insegnano i morali filosofi, ella procede da poche verità eterne, dettate in metafisica da una giustizia ideale» (*Vita di Giambattista Vico*, p. 38).

De todas formas, el problema no consistía en que las abstracciones de Grocio estuvieran equivocadas. En cierto modo, como dice el propio Vico, «razonaron un derecho natural más perfecto del que usaban las gentes». El problema es que lo representan únicamente como producto de los hombres-filósofos, unos seres que «no aparecieron sino dos mil años después de que éstas [naciones] se fundaran». Su misma perfección es una señal inequívoca de la distancia que las separa de estos primeros comienzos cuyas disposiciones mentales se han propuesto describir. «Por estas tres diferencias no observadas [la distinción entre la ley natural de los filósofos, de las naciones gentiles y del pueblo hebreo] deben caer los tres sistemas de Grocio, Selden y Pufendorf»⁵³. Como la mayoría de sus contemporáneos juristas, Vico traza una distinción conceptual en el significado que tiene para la sociedad europea el legado de Grecia y Roma, respectivamente. En la clasificación de las disciplinas que realiza en una obra anterior, *De nostri temporis studiorum ratione*, los griegos son descritos como más interesados por la filosofía, por la geometría en especial. Esto hace de ellos los maestros supremos del razonamiento abstracto. Los romanos, por el contrario, tienen poco interés en tal cosa, sus preocupación se centra en la ley —descrita tradicionalmente como «*divinarum humanarumque rerum notitiam*»⁵⁴. Los romanos se propusieron comprender la humanidad tal y como esta es, sin dejar por ello de elevarse —como enseguida veremos— de lo particular a lo universal. «En Roma —escribió Vico— los filósofos eran los jurisconsultos, quienes convirtieron la ley en fuente de toda sabiduría». Por supuesto, una vez más, nada hay de nuevo en esta distinción. Menos aún en el deseo de situar la ley sobre la filosofía como fuente del saber. La fórmula es bien antigua. Además, las apelaciones a la superioridad de la ley como modo de comprensión de lo humano son características de la tradición del humanismo legal al que Vico pertenece. Es una característica central del proyecto de Gianvicenzo Gravina, uno de los compatriotas napolitanos de Vico, cuyo *De origine romani iuris* tuvo una considerable influencia en Montesquieu⁵⁵. No hay nada de nuevo, pues, en estas afirmaciones, a no ser que Vico las utiliza para proteger la ciencia que él mismo ha creado —la *Scienza Nuova*— de las tentaciones de caer en un tipo de fundamentación filosófica como las utilizadas por los modernos juristas del derecho natural para blindar sus explicaciones sobre la sociabilidad humana.

Vico se diferencia también de sus modernos predecesores (y de Gravina) en que si para éstos el objetivo último era el de limitar la aplicación del Derecho Romano, al punto de convertirlo en una mera ley positiva, para Vico el objetivo es justamente el contrario. Vico recurre a la distinción entre filosofía y jurisprudencia para demostrar la «constancia» de los designios de

⁵³ CN 313.

⁵⁴ *De nostri temporis studiorum ratione*, en *Opere*, I, p. 101.

⁵⁵ *Opera, seu Originum juris civilis libri tres*, Leipzig, 1708, pp. 41-42. Ver los comentarios de Vico acerca de su amistad con Gravina en *Vita di Giambattista Vico*, p. 38.

Dios a través de la universalización de la ley positiva, esto es, en su transformación de hecho en una ley natural⁵⁶.

Esto quiere decir que los hombres primitivos no actúan de forma individual racional y atemporal, tal y como cada uno de los «tres príncipes» del derecho natural nos piden a su manera que creamos. Estos hombres actúan de forma colectiva y en la historia. Al igual que Grocio y Pufendorf, Vico dio por sentado que los orígenes de la sociedad están en la percepción de la utilidad. El hombre se vuelve sociable, como expuso en el *Diritto Universale*, porque posee el poder de la comunicación, un poder que le proporciona la capacidad de reconocer su comunidad con otros seres⁵⁷. Siguiendo a Pufendorf en esto, Vico nos dice que aquello que se comunica son las necesidades:

«El hombre es creado por naturaleza con capacidad para comunicar a otros hombres sus necesidades (*utilitates*) conforme a la equidad. La sociedad es la comunicación de la utilidad (*societas est utilitatem communio*) y la equidad es la ley de la naturaleza. De ahí que el hombre sea naturalmente sociable».

Al igual que Grocio y Pufendorf, Vico consideró las necesidades como el agente principal de la sociabilidad humana. El propósito de su ciencia —escribió en la primera edición de la *Scienza*— era «mostrar cómo debe evolucionar la mente de un hombre en solitario, a través de sus distintas fases, en respuesta a la presión de una pluralidad de necesidades humanas y siempre sobre la base del objetivo primario de preservar su naturaleza»⁵⁸. Sin embargo, tal y como Vico repite una y otra vez, la necesidad «no es la razón sino más bien la ocasión que ejercita en el alma la voluntad de justicia»⁵⁹. El error que tanto Grocio como Pufendorf habían cometido fue asumir que las cosas mudables —esto es, las necesidades— podían ser la causa de algo mayor que ellas mismas. «La *utilitas* no fue la madre del derecho (*ius*) y de la sociedad humana, tampoco lo fue el miedo, ni la indigencia»⁶⁰. Los teóricos del derecho natural moderno habían cometido este error porque dieron por supuesto —como resultado de su negativa a admitir la influencia de la providencia en los asuntos humanos— que los hombres tienen una disposición interna a la sociabilidad. Vico es algo oscuro en este punto. Si bien rechaza todo el aparato escolástico de las ideas innatas, lo cierto es que tampoco se sentía cómodo con el materialismo del moderno iusnaturalismo. En todo caso, se trata de una indisposición que reflejarán muchos de sus sucesores en la Europa católica, y como Shaftesbury o Cumberland, en Inglaterra. Para Vico la sociabilidad no era algo innato sino *inerte*. No es un principio activo implantado *in corbdius hominum* en el momento de la creación, se trata más bien de la capacidad cognitiva que le permite responder,

⁵⁶ Ver Lilla, *Vico*, p. 116.

⁵⁷ *Il diritto universale, Opere*, 2 (1), pp. 54-55.

⁵⁸ CN1 40.

⁵⁹ *Il diritto universale, Opere*, 2 (1), p. 56.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 55.

siempre que el momento histórico lo exige, a las condiciones que hacen posible la creación de la vida social⁶¹.

Una vez que el hombre ha entrado en sociedad, una vez que se ha convertido en parte de un proceso histórico, la condición de su existencia social es «dictada por las cosas mismas, por utilizar la elegante frase de Pomponius [Digesto, 1.2]»⁶². Y, de modo crucial, esta condición es dictada por la forma en que el hombre reflexiona sobre sus orígenes. «Para llegar a encontrar dichas naturalezas de las cosas humanas», escribió Vico en la *Scienza Nuova*, «esta Ciencia procede con un riguroso análisis de los pensamientos humanos en torno a las necesidades o utilidades humanas de la vida social, que son las dos fuentes perennes del derecho natural de las gentes (...)»⁶³. Como veremos, en la *Scienza Nuova*, el dominio en el que se suceden estas transformaciones se transforma en costumbre, de la cual el *ius gentium* (el Derecho de las Naciones) no es más que un fiel reflejo de su memoria⁶⁴:

«Porque, el derecho natural de las gentes, al haber sido ordenado por la costumbre (que según Dión, es ordenado por el rey con placer), y no por la ley (que Dión considera impuesta por el tirano por la fuerza), ha nacido, por consiguiente, de aquellas costumbres humanas salidas de la naturaleza común de las naciones (que es el sujeto adecuado de esta Ciencia), y este derecho conserva la sociedad humana; y no habiendo cosa más natural (pues no hay cosa que agrade más) que practicar las costumbres naturales; por todo esto, la naturaleza de la cual han salido tales costumbres, es sociable»⁶⁵.

Tanto para Grocio como para Pufendorf, la costumbre había sido precisamente la fuente del escepticismo que deseaban refutar. Sexto Empírico, Montaigne y Charron habían utilizado la costumbre en este sentido. La cuestión no era que Grocio hubiese dejado de «apreciar ... que esta ley surge junto con las costumbres de las naciones»⁶⁶. El suyo fue un rechazo enfático y explícito del valor heurístico de mundos sociales en los que —según la peyorativa expresión de Pufendorf— «los persas se casan con sus madres y los egipcios con sus hermanas»⁶⁷.

Sin embargo, la concepción viqueana de la ley de las naciones y el papel de la costumbre, comenzando por su obra el *Diritto Universale*, es muy diferente tanto de la concepción avanzada por los «tres príncipes» como por sus inmediatos antecesores neo-tomistas. Francisco Suárez, a quien Vico declara haber pasado un año entero leyendo, había considerado el *ius gentium* como una ley positiva en su esencia, «algo que no ha sido introducido

⁶¹ Sin embargo, esto no está tan lejos de la posición de Grocio. Ver Dario Faucci, «Vico e Grozio: 'Giureconsulti del genere umano'», en E. de Mas, D. Faucci, F. Nicolini y A. Verri (eds.), *Vico e l'istaurazione delle scienze*, Lecce, 1978, p. 85.

⁶² *Il diritto universale, Opere*, 2 (1), p. 55.

⁶³ CN 347.

⁶⁴ CN 7. La primera frase que se lee en la primera edición de la *Ciencia Nueva* dice: «El derecho natural de gentes surge con las costumbres comunes», CN1 8.

⁶⁵ CN 309.

⁶⁶ CN1 20.

⁶⁷ Citado en Lilla, *Vico*, p. 116.

por la evidencia sino por la estimación común y probable de los Hombres»⁶⁸. En términos generales, esta era también la posición de Grocio. La ley natural es reducida a un mero principio de auto-protección. El paso dado por Vico fue fusionar el *ius gentium* no con la ley positiva sino con la misma ley de la naturaleza, basando ambas en las costumbres colectivas e inexploradas de los pueblos en la historia. Vico plantea dos objeciones tanto a la concepción tomista como grociana del derecho natural. La primera, como hemos visto, es su condición en exceso abstracta. La segunda es su inmutabilidad. Según Vico estas dos características constituyen una negación de la naturaleza humana. Me explico: puesto que está en la naturaleza del hombre que éste debe mutar, la ley natural también debe hacerlo. En el debate abierto por la tradición del humanismo jurídico entre la naturaleza ideal del Derecho Romano y la naturaleza real de la costumbre, Vico convierte el propio *corpus iuris civilis* en un cuerpo de derecho consuetudinario, algo que sólo puede hacer enfatizando el carácter histórico y colectivo de toda ley⁶⁹. Vico vuelve para ello sobre la distinción realizada por los «glosadores» y los «post-glosadores» entre ley natural primaria y ley natural secundaria —el *ius naturale prius* y el *ius naturale posterius*. De nuevo, todo es bastante tradicionalista en sus soluciones. Como el propio Vico señala, semejante distinción no era extraña a los juristas romanos y estoicos, y, añadiríamos nosotros, tampoco lo era para sus comentaristas en el siglo XVI. Gravina también había dividido la ley natural de un modo similar, en lo que él llamo la *lex promiscua* y la *lex solius mentis*⁷⁰. En todo caso, lo cierto es que la influencia de la tradición neotomista de Soto, Suárez y Vázquez de Menchaca —tradición de la que Grocio era crítico y beneficiario al mismo tiempo— había conseguido borrar esta distinción del cuadro general.

La primera de estas leyes naturales es la que Vico llama «guía de los sentidos y afecto de la libertad». La segunda, derivada de esta primera en tiempo histórico, es «el imperio del juicio y la razón». Esta segunda ley puede transformarse en el tiempo, del mismo modo en que la *ratio* de la ley cambia con las circunstancias. Por el contrario, la primera ley natural no puede cambiar. Sin embargo, como hemos visto, esta ley no es descrita como un sentido innato, al modo escolástico, ni tampoco como un primer principio auto-evidente, al modo grociano. En realidad, se trata de un principio para la acción colectiva⁷¹. Este *ius naturale prius* puede ser identificado con el derecho que hacen las naciones o, mejor todavía, para respetar la frase que Vico utiliza de forma continua a lo largo de su obra, se trataría del «derecho natural de las naciones». En uno de los giros filológicos tan característicos

⁶⁸ *De legibus ac deo legistatoꝛe*, II, xix, 4. Ver, también, Elio Gianturco, «Character, essence and origin, content of the Jus Gentium according to Vico and Suarez», *Revue de littérature comparée*, 16, (1936), 167-172.

⁶⁹ Ver Gino Bedani, *Vico Revisited*, pp. 116-118.

⁷⁰ *Opera, seu Originum juris civilis libri tres*, pp. 149-150.

⁷¹ *Il diritto universale, Opere*, 2 (1), p. 77.

de sus razonamientos, Vico nos dice que las *Institutas* de Justiniano no se llamaron inicialmente *De iure naturali, gentium et civili* sino *De iure naturali gentium, et civili*⁷². (Un desplazamiento de la puntuación que Vico atribuye sin razón alguna a Vulteiuis).

Por tanto, se trata de las costumbres de los pueblos en su tiempo histórico —y no de las deducciones racionales derivadas de los *primae praeceptae* del derecho natural tomista— lo que forma la materia de interpretación de su derecho natural primario. Del mismo modo, es la ley natural secundaria quien proporciona la base del *ius gentium* secundario. Vico declara, esta vez con razón, que una distinción semejante fue reconocida por el propio Grocio, si bien para Grocio la división se hacía dentro del *ius gentium* y no en el *ius naturale*. En efecto, en su obra *De iure praedae* «la ley primaria de las naciones» se identificaba con una ley secundaria de la naturaleza. «Existe —escribió Grocio— un tipo de ley mixta compuesta de la ley [primaria] de las naciones y la ley civil, ley que en terminología precisa y correcta debe llamarse la ley secundaria de la naturaleza»⁷³.

No obstante, de nuevo en opinión de Vico, Grocio no había visto las implicaciones de esta distinción con relación a la base contractualista del sistema en su conjunto. Pues, si la ley de las naciones era una ley natural, entonces, no podía ser aislada de la historia de los pueblos realmente existentes: las naciones o *gentes* para quienes (esta ley civil) era una ley natural. Si se aceptaba esto último, en consecuencia, esta ley no podía basarse ni en el silogismo (como hacían los teóricos tomistas) ni en un principio minimalista, como hacían los modernos teóricos del derecho natural. Esta ley natural tenía que ser descubierta en la historia. Para decirlo de otra manera, la ley natural, como todas las demás formas de la ley, ha de ser construida sobre la base de los hechos: *ex facto oritur ius*⁷⁴. Sin duda, tal y como Vico estaba listo para aceptar, los hechos cambiarán con el tiempo, y con ello el espíritu (*ratio*) de la ley, pero las relaciones entre los hechos y el espíritu no pueden cambiar⁷⁵. Son las vidas colectivas de las *gentes* quienes proporcionan el fundamento de la nueva ciencia de la humanidad en Vico. La intervención divina, como ley sagrada, no juega un papel directo.

⁷² *Ibid.*, p. 127.

⁷³ *De iure praedae*, I, p. 26. Posteriormente, en el *De iure belli ac pacis*, Grocio divide con firmeza el derecho «humano» —esto es, la ley positiva— en dos categorías, el derecho civil y el derecho de gentes. *De iure belli ac pacis*, I, p. 44. Ver los comentarios de Vico al respecto en *Il diritto universale*, *Opere*, 2 (1), pp. 76-77. La distinción de Grocio se puede hallar en un grupo de juristas del primer humanismo europeo de quienes Vico tenía gran conocimiento, en especial en la obra de Alberto Bolognetti, *De lege iure et aequitate disputationes*, Venecia, 1581, I, f. 314^{v-r}, así como del portugués Arias Pinelo, *Ad rubricum et legem 2 C. de rescindenda renditione commentari*, Coimbra, 1558, pp. 808-819.

⁷⁴ Ver Luigi Prosdócimi, «Ex facto oritur ius'. Breve nota di diritto medievale», en *Studi senesi*, 66-67, (1954-1955), 808-819.

⁷⁵ *Il diritto universale*, *Opere*, 2 (1), p. 82. Este pasaje crítico dice: «Facta mutari possunt, et mens legis, seu voluntas mutatur: confirmatio autem legis ad factum mutari non potest, unde nunquam ratio legis mutatur».

Este aspecto último de su obra —y no tanto su insistencia en el papel de la Providencia en los asuntos humanos— es lo que ha hecho de Vico un autor tan atractivo para toda una generación de pensadores contemporáneos, de Gadamer a MacIntyre.

«Porque fue Vico quien por primera vez señaló la importancia del hecho innegable, que ya se hace tedioso reiterar, de que al menos los temas de filosofía moral (los conceptos valorativos y normativos, las máximas, los argumentos y los juicios sobre la filosofía moral investigada) no pueden encontrarse sino encarnados en la realidad histórica de unos grupos sociales concretos y, por tanto, dotados de características distintivas de la existencia histórica: identidad y cambio a través del tiempo, expresión tanto en la práctica institucional como en el discurso, interacción e interrelación con gran variedad de formas de actividad»⁷⁶.

Esta afirmación, cierta en términos generales, deja sin explicar un elemento crucial de la estrategia de Vico. Es verdad que la ciencia de las costumbres de Vico comienza con «las vidas históricas de grupos sociales en particular». Ahora bien, para que estos hechos formen el elemento constitutivo de la ley primaria de la naturaleza, tal y como Vico sostiene, deben proporcionarnos igualmente los rudimentos de un código universal y social humano, esto es «la teología civil razonada de la divina providencia» a la que antes nos hemos referido.

El texto que antes hemos citado deja claro que «la ley natural de las naciones» dispuesta por la costumbre («... dado que nació de esas costumbres humanas que emergen de la naturaleza común de las naciones») no puede ser un simple agregado de prácticas de hecho, esto es, no puede ser considerada como un tradición, por más que se dignifique este concepto mediante la carga normativa que MacIntyre y otros desearían atribuirle. Más bien se trata de un código común básico o, en el lenguaje que Vico utiliza, de un *sensus communis*. Este concepto también se deriva del Derecho Romano y de la reflexión en torno al *koinai ennoiai* de los estoicos. A pesar de que no existe huella en Vico del lenguaje Tomista-Averroísta de los sentidos internos, este sentido común sigue siendo un concepto aristotélico⁷⁷. No en vano, como el propio MacIntyre ha señalado, aunque por razones bien diferentes, «Vico y Hegel han sido en menor o mayor grado dos aristotélicos»⁷⁸. Sin embargo, este sentido común no es definido por Vico como una especie de depósito cognitivo, como una *vis innata*, sino como un modo de acción social. Esto es lo que Vico comparte con los posteriores usos kantianos del término, esto es, por utilizar la definición de Gadamer, no se trata de un «sentido adquirido mediante la vida en comunidad, [ni está] determinado por los objetivos y estructuras comunitarias»⁷⁹. Se trata simplemente del sentido en

⁷⁶ *After Virtue*, p. 265 (*Tras la virtud*, trad. cast. de A. Valcárcel, Barcelona, Editorial Crítica, 1987, p. 325).

⁷⁷ Ver Francesco Botturi, *La sapienza della storia. Giambattista Vico a la filosofía practica*, Milán, 1991, pp. 202-203.

⁷⁸ *After Virtue*, p. 277.

⁷⁹ *Wahrheit und Methode*, p. 19.

que cualquier comunidad puede concebirse como común en el uso kantiano de la expresión. Más aún, se trata, según Vico, de un «juicio sin reflexión alguna, comúnmente sentido por todo un orden, por todo un pueblo, por toda una nación o por todo el género humano»⁸⁰. Comienza en la experiencia de la más pequeña de las comunidades, la familia, el lugar en donde toda sociabilidad humana comienza de veras; y luego se transforma en una categoría universal, en un «estado común en la mente de todos los pueblos», un estado que sólo podemos conocer levantando un «diccionario mental de las cosas humanas de carácter social». Pues no hay duda de que las «ideas idénticas que surgen en pueblos que no tienen contacto alguno han de poseer algún principio común de verdad»⁸¹. Para Vico sólo había tres ejemplos de este fenómeno: la religión, el matrimonio y el enterramiento de los muertos⁸². El hombre opera —según Vico— dentro del contexto de una «historia eterna ideal», un contexto en el que «transcurren en el tiempo las historias de todas las naciones»⁸³. De todas estas historias, sin duda la de Roma es su modelo —precisamente porque es la historia de un pueblo que ha tomado la ley como base de su comprensión del mundo⁸⁴. Como Michelet vio quizá más claramente que ningún otro, el objetivo de Vico era «separar los fenómenos regulares de los accidentales y determinar las leyes generales que gobiernan los primeros; esto es, trazar el curso de esa historia universal y eterna que se produce en cada época en la forma de historias particulares»⁸⁵. Esta «historia ideal eterna», una historia tan embarazosa para la mayor parte sus críticos, coincide con la historia que el usuario de su ciencia «se narra ... para sí al tiempo que la hace por sí». La *Scienza Nuova* es, según la definición del mismo Vico, una forma de verdadero conocimiento que se expresa en los términos (los únicos posibles) de una historia de la sociedad humana. De ahí la necesidad de que la comprensión civil del hombre sea una «teología civil» —término que Vico toma de Varro— y que esté en armonía con un orden histórico más amplio, un orden representado por lo que él entendía como la Providencia. (Con esto último se ganó las simpatías de los hegelianos)⁸⁶.

«Esta ciencia —nos dice Vico— deber ser una demostración, como si se tratase del hecho histórico de la providencia, dado que debe existir una historia de las órdenes que la providencia (sin decisión ni discernimiento humano y contraria a menudo a las intenciones del hombre) ha dado a esta gran ciudad que es la

⁸⁰ CN 142.

⁸¹ CN 333 y Cfr. CN1 94.

⁸² CN 333.

⁸³ CN 7. Sobre el ideal de la historia eterna, ver Pompa, *Vico*, pp. 97-127.

⁸⁴ CN 1088-1096.

⁸⁵ *Discours sur le systeme et la vie de Vico*, p. 288.

⁸⁶ Sin embargo, como Leon Pompa ha señalado en relación a la concepción viqueana de las leyes históricas, estas «sólo pueden verificarse a través de los hechos cuya construcción posibilitan», lo cual excluye cualquier interpretación de tipo hegeliano de la filosofía de la historia en Vico. Cfr. *Vico. A Study of the «New Science»*, Cambridge, 1990², p. 147.

humanidad: pues, aunque este mundo ha sido creado en el tiempo y de modo particular, las órdenes que la providencia ha dado son universales y eternas»⁸⁷.

Por supuesto, la providencia es el propósito de Dios, pero eso no es lo relevante aquí desde el momento en que el hombre vive y es guiado por la naturaleza. La naturaleza, al igual que la providencia, está claramente dotada de propósito y dirección y se la puede conocer a través de la razón humana, a través de esa *Scienza* que Vico nos ha proporcionado —algo que Grocio no podía darnos. Como tratado metodológico para una ciencia putativa del hombre, la *Scienza Nuova* es un instrumento que da sentido a lo que de otro modo aparecería como la huella desconocida e incuestionable de la voluntad de Dios sobre los asuntos humanos. Como tal instrumento metodológico sólo puede servir para dar sentido al progreso de la sociabilidad humana, esto es, para dar sentido a una «teología civil razonada de la divina providencia». Si la ley natural —que tanto en las explicaciones tomistas como grocianas era ante todo una forma de comprensión innata— fuese en efecto un proceso histórico, entonces, la *Scienza Nuova* de Vico se convertiría en el estudio «crítico» de la sociedad humana. Vico habría liberado así al libre albedrío de las cargas transmitidas por la creencia en el carácter innato de la conducta social. También le habría liberado de las auto-limitaciones contenidas en la idea de un contrato social originario y por siempre vinculante. Por tanto, la «teología civil razonada» de Vico, junto con el tipo de historia que la hace posible, puede ser considerada como una fuerza más para la Ilustración. Después de todo, esta parece ser la intención de Vico y la razón por la cual la obra está dedicada a «los académicos de Europa», a todos los que «en estos tiempos ilustrados no sólo han sometido a crítica las fabulaciones y tradiciones vulgares de la historia pagana, sino que también han rendido al escrutinio de la razón más firme la autoridad de los filósofos más respetados».

⁸⁷ CN 45.