

Georges Navet  
Universidad Paris 8

## Error Ferino. Política, animalidad y humanidad en G.B. Vico Wild Error. Politics, Animality and Humanity in G. B. Vico.

### Resumen

El momento donde los humanos caen en el estado de “bestioni” (“grandes bestias”) es pensado claramente por G. B. Vico como el de una segunda caída: una caída en lo anterior a todos los vínculos, ya sea entre aquellos que existen entre los humanos mismos o entre aquellos con la divinidad. El *Diritto universale* y la *Scienza Nuova* se dan entonces como tarea el pensar las modalidades (simbólicas, poéticas, políticas...) del porvenir del humano, bajo el fondo de una reactivación de la fuerza de lo verdadero (“vis veri”) y de una relación con la divinidad. Así se ve aparecer el espacio familiar, luego el espacio político con sus diversas disposiciones sucesivas, sin que por eso desaparezca la dimensión animal del humano.

**Palabras clave:** Animalidad; Bestialidad; Humanidad; G.B. Vico.

### Abstract

The moment when humans fall into a state of “bestioni” (“big beasts”) is clearly envisioned by G. B. Vico as a second fall: a fall into something previous to all bonding, be it among humans themselves or with the divinity. The *Diritto universale* and the *Scienza Nuova* assume then the thinking of new forms (symbolic, poetic, political...) of human's future, under the reactivation of truth as a force (“vis veri”) and a relationship with the divinity. Thus emerges the family space, then the politics space with its successive and diverse dispositions, but always keeping the human's animal dimension.

**Key words:** Animality; Beast condition; Humanity; G.B. Vico.

### Preludio: cataclismo

**P**ortavoz de Platón, el ateniense de las “Leyes”, propone en el Libro III “abarcarse con la mirada la continuación innumerable de los tiempos y de los cambios que ocurrieron”<sup>1</sup>, a fin de comprender los orígenes y las causas de los cambios de “regímenes”. Según antiguas tradiciones, “la humanidad habría sido numerosas veces destruida por diluvios, pestes, como así también otras amenazas” (677 a). El ateniense elige entre estas plagas el ejemplo del diluvio (*cataclismo*). Solo sobrevivieron los pastores refugiados en las cimas de las montañas. Muy

pocos para odiarse o disputarse el alimento, sin tener oro, ni plata, esos hombres eran buenos por simplicidad (679 c), vivían según las costumbres e ignoraban la escritura (680 a).

La primera constitución (politeia) es un “patriarcado” (dunasteia) cuyo modelo explícito se halla en los cíclopes de la *Odisea*, Polifemo por ejemplo (680 b).

Cuando ellos se animan a descender de las cumbres hacia las cuevas de las montañas, se conceden una segunda constitución: las familias se agrupan, el poder personal de los patriarcas

\* Traducción: Luis Baudino - Delphine Delambre. Este artículo fue publicado en *Revue Epokhe*, nº 6, “L'animal politique”, número coordinado por Miguel Anesour y Etienne Tassin, Éditions Jérôme Millan, Grenoble, 1996, pp. 137-155.

1 676 a-b, traducción E. des Places et A. Diès, coll. Budé (Ed. Belles Lettres, 1951).

se transforma a menudo en “aristocracia”, en algunas ocasiones da lugar a un reinado. Cuando se difumina el terror ligado al “cataclismo”, los hombres descienden a las llanuras y fundan ciudades como Troya. Con las guerras que se sucedieron, asegura el ateniense, abandonamos las conjeturas para entrar en los “hechos históricos” (683 a).

Gran lector de Platón, Vico fue sin duda fuertemente impresionado por aquel Libro III. Las semejanzas con la *Scienza Nuova* saltan a la vista: en un principio, al “cataclismo” platónico corresponde el “diluvio” de Vico; a la reconstrucción de una estructura social bajo el signo del patriarcado responde la fundación de familias “monásticas” por los feroces gigantes cuyo modelo es también Polifemo; es notable, en fin, la correlación en los dos autores, entre la forma del vínculo social y los lugares del hábitat<sup>2</sup>.

Pero las diferencias son más instructivas.

1. El ateniense afirma que las etapas de la historia que él cuenta son conjeturales. Aquellas que presenta Vico revelan para él las de una ciencia: su orden y su encadenamiento, son a la vez ciertas (verificables de hecho) y verdaderas (válidas racional y generalmente). Existen, efectivamente, para Platón y los griegos, ciclos de regímenes susceptibles de repetirse en el tiempo, pero es impensable que sean nunca el objeto de una idea, mientras que Vico habla de “historia ideal eterna”. Incluso si es claro que la contemplación del curso y el re-curso (*corsi y ricorsi*) de los pueblos debe al camino de la *Scienza Nuova*, substraerse a la antigua contemplación de la ruta de los astros, la primera carece de la perfecta regularidad de la segunda, porque puede ocurrir, a una nación, verle interrumpirse.

2. Platón, o el ateniense, llama “politeia” a cada una de las organizaciones que forman los sobrevivientes del cataclismo. El patriarcado, donde existen solo familias y no todavía “polis”, es así una “politeia”. Vico no utiliza el término “política” y sus derivados de manera tan extensa. La palabra aparece por primera vez en el índice de la *Scienza Nuova* con el título del capítulo VI del Libro II: “De la política poética”. La primera sección de ese capítulo lleva por título: “De la

política poética según la cual nacieron las primeras repúblicas del mundo, de forma aristocrática muy severa”.

Los padres fundadores soberanos, los “ciclópeos” que controlaban a sus familias con fuerza de hierro, han aceptado sobre sus tierras a errantes a quienes esclavizaron. Cada padre tiene un derecho despótico sobre los miembros de su familia propiamente dicha, *a fortiori* sobre estos “famuli”. Por esta razón, no es asombroso que a la larga estos últimos hayan buscado revelarse; después de reprimir múltiples amotinamientos, sólo el padre buscó el apoyo de sus alter ego, que terminaron reuniéndose en orden, a fin de resistir mejor. La polis nace así por reunión de los padres en la casta aristocrática y en el Senado; frente a ese cuerpo organizado, los *famuli* van a devenir en la plebe. La polis aparece en el conflicto, por la voluntad de unos de conservar su poder y por la voluntad de otros de conquistar derechos.

Nada ni nadie, sino los dioses, eran hasta allí superiores al *dominium* personal de cada padre, o incluso igual, puesto que cada uno ignoraba a los otros. A pesar del hecho de que ninguno haya querido ser inferior a quien sea, su reunión, ya sea una reunión de iguales o por encima del *dominium* de cada uno, fue creando el dominio eminente del Estado que, en efecto, se confunde en un primer momento con el interés del cuerpo del patriarcado, pero que ya se erige antes por encima del poder de cada miembro particular. Aunque históricamente la polis nazca de la familia, la diferencia entre ellas es lógicamente de esencia.

3. Las víctimas del “cataclismo” de las Leyes pierden sin duda muchas cosas, pero no el lenguaje ni la capacidad de asociarse. El extravío bestial que describe la *Scienza Nuova* no tiene equivalente. Vico le otorga razón en su “autobiografía”: Platón ignora el pecado original<sup>3</sup>; ignora que el hombre, por su propia falta, perdió irremediablemente, en este mundo por lo menos, la pureza del espíritu y la piedad del alma que configuraban su “sabiduría heroica”.

El Adán íntegro, completo, el Adán anterior al pecado “contemplaba espiritualmente lo eterno

2 La correlación existe en los dos, pero con contenidos diferentes, ver *Scienza Nuova*, axioma XCVII.

3 “Vita di G.B. Vico scritta da se medesimo, in “Opere filosofiche”, a cura di P. Cristofolini, Sansoni Editore, Firenze (1971), p. 11; traducción d’A. Pons, “Vie de G.B. écrite par lui-même”, Grasset, 1981, p. 59.

verdadero<sup>4</sup>; su alma (es decir su voluntad) obedecía sin tropiezos al espíritu en la piedad y el amor de Dios; en consecuencia, los hombres se amaban los unos a los otros y “vivían unidos en Dios”. Vico cita en ese punto al Aristóteles de la *Ética*: “si el gran hombre tuviera el culto de la amistad que dicta la comunidad de todos los bienes, no estaríamos en la necesidad de una justicia, ni siquiera por consiguiente de leyes y Estados”<sup>5</sup>. Y comenta: “con aquellos votos, los más grandes sabios no han hecho entonces otra cosa que suponer la naturaleza humana tal como fue creada por Dios”.

El hombre íntegro vivía en la amistad y la plena justicia, es decir en un derecho coincidente con lo Verdadero puro, por oposición a las leyes y a aquello que hay que llamar la política. Eso que él era, se esclarece un poco, o al menos por la negativa, si se considera que el pecado produce una triple fractura: con Dios, lo que significa el fin de la piedad. Dios, en cierto modo, se exterioriza, o, si se prefiere, el hombre se descentra, se aleja del principio divino que era a la vez el otro y él mismo; con el prójimo, lo que significa el fin del acuerdo en realidad, y por lo tanto del reino de la justicia; consigo mismo, puesto que entre el espíritu y la voluntad surgen el cuerpo y sus pasiones: “el espíritu se torna el juguete de los errores, el alma fue desgarrada por las pasiones y los errores del espíritu nacen de las pasiones del alma”<sup>6</sup>.

El pecado original bastaría sin duda para precipitar a los hombres en la animalidad, si Dios no interviniera directamente al lado del único pueblo en ese momento existente, el pueblo judío, al traerle la religión verdadera. La religión sustituye a la piedad; ella difiere en el hecho de que descansa sobre el miedo a Dios

(temor del *Numen*, dice Vico) y ya no más solamente sobre el amor. La religión verdadera no es impuesta, no obstante, por la violencia, puesto que subsiste en el hombre corrupto un “esfuerzo del espíritu hacia lo verdadero”<sup>7</sup>(*conatum mentis ad verum*) que le permite reconocer por el temor la verdad de lo impuesto. Reconocer, pero en la distancia. La aspiración más íntima se encuentra sólo en satisfacerse a través de aquello que le aparece como lo más exterior y que reviene sobre él para dominar autoritariamente las pasiones.

El pueblo hebreo, ya que no cesa de vivir en lo verdadero, o en relación con lo verdadero, vive a la vez en el tiempo y fuera de la historia. Si la historia es comprensible, ella, según los axiomas viquianos<sup>8</sup>, debe serlo desde su nacimiento; debe entonces existir un “espacio” que le sea lógicamente exterior, un “espacio” por definición fuera del tiempo histórico, fuera de lo cierto y de lo verdadero. Será el “espacio” de la errancia. Después del diluvio, en efecto, los hijos de Noé conocen destinos diferentes. Sem y su descendencia van a perseverar en la religión verdadera de sus ancestros. Cam y Jafet van a perderse en los bosques que cubren en aquel momento la tierra; sus descendientes, devenidos físicamente gigantescos, van a vivir cada uno por su propia cuenta, solos, desnudos, sin religión, sin derecho, sin lenguaje, apareándose al azar de los encuentros, chapoteando en los barro post-diluviales y abriendo la densidad silvestre con sus destrozos sin destino. Bestias o “bestioni”.

No podemos exactamente decir que la distancia entre el *conatus* interior y su objeto exterior, lo verdadero absoluto, devenga infinito. El polo interno ha desaparecido, y correlativamente el polo atractivo externo. Imposible hablar de

4 Il Diritto Universale, Liber Alter: De constantia iurisprudentis, in “Opere giuridiche”, a cura di P. Cristofolini, Sansoni Ed., Firenze (1974), p. 361; traducción francesa por C. Henri et A. Henry, “Origen de la poesía et du derecho”, Cafe-Clima Ed. (1983), p. 49 (esta traducción comprende “De opera proloquium” (devenido “Concepción de la obra”) y el “De constantia jurisprudentis” que constituye el segundo libro du “Diritto universale).

5 Ibid. Cristofolini p. 359; trad. francesa, p. 48.

6 Ibid. Cristofolini p. 353 ; trad. p. 41.

7 Ibid. Cristofolini p. 349, trad. p. 41.

8 Axioma XIV de la Scienza nuova: “la naturaleza de las cosas no es más que su nacimiento en un momento dado y en ciertas circunstancias” in “Opere filosofiche”, ed. cit., p.435; traducción francesa de A. Doublin, “Principes d’une science nouvelle relative à la nature commune des nations”, Nagel, Paris, 1986, p. 66, § 147.

Quando se tratará de la *Scienza Nuova*, las referencias se darán siempre en este orden. La traducción es en general modificada (como aquí).

distancia, ya que es la relación misma la que es abolida. La historia que, a partir del primer relámpago conmocionase a los gigantes, será el restablecimiento de la relación y la reconquista progresiva de la humanidad que gira con sus cursos y re-cursos alrededor de la condición edénica perdida. El estado bestial está fuera de gravitación y, como tal, es error absoluto. “Error ferino”, escribe Vico: error, extravío o vagabundeo salvaje, feroz o bestial<sup>9</sup>.

Las bestias han caído fuera de los límites de la naturaleza humana; ellas no son por consiguiente nada más que elementos tomados de una naturaleza que es ella misma una naturaleza anterior a toda mirada (humana al menos). Consideradas retrospectivamente desde el interior de la historia, las bestias son monstruos; consideradas desde la sola mirada que puede ser incluso contemporánea, la de Dios, ellas son animales puros hundidos en una naturaleza también pura.

Hay que subrayar que la palabra “puro” aquí, ha cambiado radicalmente de sentido. Ella designa una vida toda encerrada dentro de un límite y a la cual nada externo viene a alterar; el límite está superado con el pecado original y el surgimiento del cuerpo. Con el “error ferino”, el hombre bascula enteramente del otro lado del límite: la palabra “puro” designa entonces la comprensión plena y adecuada, solamente posible a Dios, de esta condición.

El relámpago que precipita a los “bestioni” en la historia, reactivando en ellos el conatus les conduce a atravesar el límite en sentido inverso. Al abrirse paso, se despliega una primera mirada, pre-humana aunque ya humana, sobre las cosas que se encuentran apresadas de esta manera en un orden que no le es propio y al cual su barbarie resiste. El hombre es el ser que transporta de este lado cualquier cosa que forma parte del otro –la animalidad, la barbarie– cualquier cosa contra la cual no puede dejar de luchar porque “aquello” no cesa de atraer.

Como esta atracción, obligada por el pecado original, no sabría ser ni rechazada, ni pura y simplemente reprimida, el despertar del *conatus* en la primera mirada que envuelve la naturaleza dentro de un nuevo espacio, induce

la necesidad de un trabajo sobre ella, tanto físico como mental, gracias al cual el *ex-bestione* la utiliza para comenzar a desembarrarse. Es al interrogar aquellos comienzos que podremos entender mejor en qué consiste para Vico el proceso de humanización. Sin embargo, el proceso no es, como lo hemos visto, inmediatamente político; es más, Vico sólo habla *stricto sensu* de edad *humana* a partir del momento en que las repúblicas aristócratas se transforman en repúblicas democráticas: es allí, y solamente allí, que la idea de hombre puede aparecer. Debemos analizar a la vez la génesis de esta idea y la tensión que se encuentra entre lo ideal (el polo edénico) y lo “natural” (el polo salvaje) a fin de percibir cuán grieta frágil, infranqueable en este mundo sin riesgo, es el hombre, como “animal político”.

Así la comparación con el Platón de las “Leyes” nos habrá llevado al corazón de la problemática viquiana.

### Lo que dura un relámpago

Hay extravío y extravío. Nada aclara mejor la amplitud de la tarea que se asigna Vico que la diferencia entre el extravío que él evoca y el extravío que Descartes representa en el “Discurso del método”. Descartes postula como máxima ser “lo más firme y resuelto” en sus acciones una vez que se ha decidido y agrega: “imitaba en esto a los viajeros que, extraviados en algún bosque, no deben vagar dando vueltas por una y otra parte, ni mucho menos detenerse en un lugar, sino caminar siempre lo más derecho que puedan hacia un sitio fijo, sin cambiar de dirección por leves razones, aún cuando, en un principio, haya sido sólo el azar el que haya determinado ese rumbo, pues de este modo, si no llegan precisamente a donde quieren ir, por lo menos acabarán por llegar a alguna parte en que probablemente estarán mejor que en el medio del bosque”<sup>10</sup>.

El hombre de Descartes es un civilizado que desea salir del bosque; sabe que existe un límite del mismo, aunque ignore donde se sitúa, y que el “en algún lado” donde desembocar será un lugar ya humanizado. El *bestione* no puede tener ni el deseo ni la idea de salir del bosque. Él

9 En última instancia y más poéticamente el error bestial...

10 Descartes, René, *Discurso del método*, ed. Universidad de Puerto Rico, Pág. 52.

dice “andar *vagabondo*”, andar vagabundeando. Vico habla también de “*divagamento ferino*”, divagación bestial, sinónimo de “error ferino”. Él deberá explicar entonces la génesis de aquello que Descartes presupone, la idea misma de un límite o de “algún lado” a donde ir. El sorprendente viajero que atraviesa el bosque en línea recta sin tomar apoyo o punto de referencia, de cualquier cosa, natural o incluso humana que le sea exterior (lo cual subraya la hipótesis del azar, que lo convierte en puro intelecto de geómetra), no posee nada viquiano: es tan solo negando el proceso civilizador que lo formó, que él puede imaginar tomar apoyo o punto de referencia en él.

¿Cómo el *bestione* puede escapar al divagar? La “pura” naturaleza, de la cual hablamos, no sólo lo rodea sino que ella es él: él *es* bosque (selva, hylé, materia). Las acciones extras consistirán, por un lado, en desbrozar el bosque, en trazar caminos, en marcar puntos de referencia utilizando medios obtenidos de la misma naturaleza, por otro lado en imponer límite y medida a su propia naturaleza. Pero para que el movimiento sea posible y comience, hay que disponer por lo menos de un punto que no pertenece a la pura naturaleza.

Este punto surge con el primer relámpago y el primer trueno post-diluviano. El relámpago es a la vez natural y suscitado por Dios, un Dios que, aunque lo quisiera, no puede más que dirigirse a las bestias caídas como lo hizo con Abraham o Moisés, ya que aquellas no tienen más lenguaje. El relámpago es una simple circunstancia, pero una circunstancia cuya novedad es decisiva: los gigantes, al menos algunos de ellos, están horrorizados. Para ellos, relámpago y trueno son la manifestación de la cólera de un ser superior y mayor que ellos, que los observa desde el cielo.

El relámpago no es una causa, no es más que una ocasión por la cual se reactiva la *vis veri*, causa verdadera. La *vis veri*, incapaz todavía de

conocerse, no puede más que aparecer, proyectándose lo más lejos de ella misma, o sea en aquel dios todo corporal que fulmina desde el cielo.

Varias cosas ocurren en lo que dura el relámpago, que son estrechamente ligadas entre sí:

1. A través de la mirada del primer dios (Zeus, Júpiter) que él imagina, el gigante se da cuenta de su desnudez y bestialidad, siente entonces vergüenza y pudor<sup>11</sup>. Este pudor, del cual Vico dice que es fuente del derecho natural universal lo mismo que de la reverencia respecto a la opinión común futura, ocasiona un cambio de conducta radical; con el fin de disimular el acto de copulación, el gigante se refugia con una hembra “en sitios sin luz”<sup>12</sup>. Fin del vagabundeó y de los encuentros fortuitos, que procurarán los primeros casamientos solemnes, y los primeros hijos criados por sus padres (en lugar de ser abandonados a la naturaleza).

Volveremos sobre la transformación de la sexualidad. Es necesario subrayar aquí algo más general: lo que brota de la *vis veri* aparece al gigante como significado del exterior, desde arriba, por los dioses. Así también esta edad, que corresponde a la creación de las familias monásticas, es calificada de “divina”.

Lo divino aquí no es más que una trampa. Por más que es inventado, no es más que una manera (la única de la que el *ex-bestione* es capaz) de entrar en el campo de atracción del Dios verdadero. La interpretación que otorgan los gigantes al relámpago, en consecuencia, no es tan errónea como lo parece a primera vista: “en los nubarrones de aquellas primeras tormentas, y a la luz de los primeros relámpagos, percibieron esta gran verdad, que la providencia divina vela por la salvación del género humano entero”<sup>13</sup>.

2. El mandato del Dios no se expresa en un lenguaje propiamente dicho, pero sí en elementos materiales y naturales, el rayo, el trueno, que se tornan así significantes. Al mismo tiempo, es todo el espacio comprendido entre el cielo

11 Ver “De Constantia iurisprudensis”, II, III (De uno humanitatis principio: pudore), ed. cit. p. 403 y siguiente; Origine de la poésie et du droit, ed. cit. p. 83 y siguiente. Habría que analizar lo que este concepto de pudor debe a el “aidos” o al “aiskuné” de Platón (Eutifrón, 12 c-d, Cármides 162 e, Leyes 647 b et 671 d...).

12 Sinopsis del Diritto universale, ed. cit. p. 10: “in luoghi dove non lucesse”.

13 *Scienza Nuova*, p. 480; trad. p. 127, & 385. Sabemos que la tormenta es figura de lo infigurable sublime; lo que torna visible y representable permanece el mismo invisible e irrepresentable, aunque en lo visible y lo representable.

(residencia del dios) y la tierra que deviene susceptible de ser signifiante.

De los dioses y diosas que seguirán, es difícil saber si se estructuran previamente, redoblan de manera contemporánea o simbolizan después de las prácticas; es claro que la creación del primer dios precede toda práctica, porque abre un espacio inédito donde las prácticas se vuelven posibles; es en este sentido la “metáfora” original<sup>14</sup>.

Porque la imaginación es hija de la *vis veri*, el espacio que ella crea es atravesado por lo verdadero; ese verdadero es, sin embargo, denegado de su vía recta por los elementos materiales que debe usar para expresarse y que le impone durante mucho tiempo, en parte, su propia lógica. Así como Júpiter se expresa por medio del rayo y del trueno, del mismo modo los hombres lo harán por medio de objetos, actos, gestos, dada la relación de proximidad, de semejanza o de analogía con lo que quieren decir. No se trata, en un primer tiempo, de usar palabras que designen los objetos, los actos, los gestos para expresar otra cosa, se trata de utilizar los objetos *mismos*, los actos *mismos*, y los gestos *mismos*, en vista de esta expresión. La especie de retórica material que se desarrolla de este modo sobre el fondo de la metáfora original se llama poesía. La poesía es una manera de ser y de entender que caracteriza una época que se extiende hasta el final de las repúblicas aristocráticas; incluye entonces la edad divina, y la edad heroica que le sucede. Edad divina, edad heroica (los héroes son los aristócratas que se conciben como únicos hijos de los dioses), edad humana, subdividen la historia según el punto de vista de la tenencia de la autoridad; época poética y, época humana, subdividen la historia según el punto de vista de las modalidades de comprensión y de las relaciones con la materia. Resulta que el concepto de “hombre” está en convergencia con estos dos puntos de vista.

Resulta también que la poesía no sabría tener en sí misma su propia terminación. Lo verdadero, por su propia fuerza, actúa sobre

diferentes materias –gestuales, factuales, visuales, fónicas...– e introduce entre ellas relaciones expresivas que no existirían sin su mediación. Siendo así, efectúa un verdadero trabajo sobre estos materiales<sup>15</sup> – transformando poco a poco los gritos, quejas, exclamaciones, onomatopeyas de los inicios, en lenguaje articulado o, por ejemplo, los jeroglíficos iniciales en letras. Los torna cada vez más adecuados a sí mismos, y a su propia expresión: así se libera de ellos trabajándolos.

El *conatus*, la *vis veri*, comprenden entonces una orientación, a pesar de que el gigante no se de cuenta. “*Non intelligendo fit omnia*”, escribe Vico<sup>16</sup>. El gigante se encuentra atrapado en un movimiento que lo envuelve. Sin saberlo está a punto de salir del bosque, por decirlo así, *por* el bosque, aunque gracias al *conatus*.

3. El *bestione* vivía en el aislamiento y el encierro en sí mismo. El relámpago lo abre al mismo tiempo a él mismo y a aquello que se debe considerar, aunque sea imaginario, como un primer prójimo: el dios fulminante. El dios no es un alter ego; es considerado demasiado poderoso, demasiado superior. Ninguno de los seres que rodean al gigante fundador, su mujer, sus hijos, sus *famuli* (siervos o sirvientes) son para él un alter ego. La fuerza de las cosas lo conduce a hacerse agricultor. Él es el amo de la tierra que cultiva, ejerce sobre ella un derecho de disponerla que es el del *dominium*. Ese derecho se complementa con los de libertad y de tutela (*tutela*, que es el derecho de defenderse y de defender su haber)<sup>17</sup>. Los tres derechos forman en conjunto el *ius naturale prius*, primer derecho natural, derecho a la fuerza, que no es limitado ni medido por nada que le sea superior; limitado y medido sólo por la fuerza misma.

El derecho de tutela lo muestra en mejores condiciones: el gigante, ahora dueño, mata a los que intentan robarle el fruto de su trabajo; y si se produce algún conflicto con otro dueño (suceso que sólo puede ocurrir hacia el fin de la edad divina, ya que las familias del inicio

14 *Scienza Nuova*, p. 486; trad. p. 137, § 404.

15 Cuando Vico retoma la fórmula de Aristóteles según la cual “no hay nada en el intelecto que primero no haya sido en los sentidos” (*Scienza nuova*, p. 470; trad. p. 114, § 363), hay que entender: en los sentidos en tanto que ellos son desde ahora habitados y dirigidos por el *conatus*, lo que excluye los sentidos de los *bestioni*.

16 *Ibid.* p. 486; trad. p. 138, § 405.

17 *Il Diritto universale*, I, De uno universi iuris principio et fine uno, ed. cit. p. 90 y siguientes.



son “monásticas”), la querella se dirime por un duelo.

El padre fundador es único en disponer de esos derechos; reina así despóticamente sobre su hogar. ¿Qué hace que ese derecho de la fuerza sea un derecho?

No es filósofo el que niega que el *conatus* es el verdadero movimiento del cuerpo. De hecho el *conatus* caracteriza el cuerpo, pero no proviene de él; quien atribuye el *conatus* a los cuerpos, debe atribuirles también propósitos ocultos, inteligencia, pasiones, simpatías, antipatías.

Nosotros hemos denegado, en consecuencia, a las bestias salvajes el primer derecho *natura* (*ius naturale prius*), porque es fuerza del cuerpo excitada por el deseo (excita a *cupiditate*) que estas bestias salvajes no tienen; ellas sólo tienen cierta imagen del deseo que se llama apetito (*appetitus*) y que no es el verdadero deseo, ya que carecen del principio de libertad que sostendrían sus movimientos<sup>18</sup>.

La fuerza es *conatus*, movimiento orientado. Así como el primer dios puede ser sólo corporal, lo mismo el *conatus* al principio de su reactivación solo puede expresarse por y desde los cuerpos; pero la “pura” naturaleza no conoce el *conatus*. Aunque no estemos más en ella desde el primer relámpago, podemos tenerle una especie de conocimiento negativo: ella es lo que no es intrínsecamente orientado hacia la nada<sup>19</sup>: ella es confusión y caos. Se decía de los *bestioni* que eran a la vez solitarios y vivían en una “comunidad salvaje” (*ferina communità*) donde todos los incestos eran posibles porque se apareaban al azar de los encuentros. Reducida a ella misma, la “libido bestial”<sup>20</sup> no es más que confusión; el *conatus* la canaliza por el casamiento, que es correlativo a la prohibición de los incestos.

De esta manera, aunque el padre fundador no reconozca *stricto sensu* ningún *alter ego*,

reconoce a los individuos que se agrupan en torno a él, mas sólo a través de los estatutos o papeles que les otorga el *conatus* (esposa, hijo o hija, *famuli*). Lo que estructura las relaciones humanas, incluso centrándolas alrededor de las prerrogativas de uno solo, como aquí, y dándose como objetos principales, incluso únicos, las necesidades y utilidades (o sea la satisfacción de las necesidades y apetitos, inclusive sexuales) se llama derecho. El gigante sale de la animalidad para entrar en el derecho.

Es claro que lo que hace falta al puro animal por oposición a aquellos ya seres de derecho, es la aspiración por y hacia un punto interior a la pura naturaleza. Es desde luego difícil, y quizás imposible, saber si el dios concebido por los gigantes es inmanente o trascendente. La cuestión sin duda no tiene mucho sentido para ellos. Resulta que el *conatus* es desde su despertar, aunque los gigantes no lo perciban, extraño a la naturaleza pura a pesar de que se encuentre albergado en su corazón. Al proyectar aquella estructura en el cielo, los gigantes atrapan a la naturaleza en las redes de un espacio que no es el suyo, y que la vuelve al mismo tiempo exprimible, trabajable y “orientable”, aunque resistente. El animal puro, o sea el animal salvaje, no domesticado, tiene necesidades y apetitos que lo hacen desplazarse, pero sus desplazamientos quedan aprisionados en el espacio, también natural, de sus objetos. Propiamente dicho, para Vico, el animal no va a ninguna parte, porque no tiene a donde ir fuera del bosque. El espacio humano, o mejor dicho pre-humano, de los gigantes, es antes que todo, un espacio habitado por un movimiento que lo transforma: un espacio en camino, que contiene una orientación.

Aquello que habitaba invisible e inoperante en el corazón del bosque teje alrededor suyo, a partir del espacio “imaginario” o “fantástico” (fantástico) original, un espacio más concreto que es el territorio, limitado por las tumbas de los ancestros, de la familia: un espacio trabajado, que crecerá por aglomeración con la creación de las ciudades, y luego con las relaciones entre

18 De Constantia jurisprudentis, ed. cit. p. 381; trad. francesa (aquí muy modificada), ed. cit. p. 66.

19 Ella es cercana en eso a la “turbulencia primitiva” de Platón (Le politique, 273 d), y no puede ser el objeto de una verdadera ciencia para el hombre. La diferencia con Platón es que Dios es el creador, lo que contempla problemas...

20 *Scienza Nuova*, p. 539; trad. p. 212, § 554 (A. Doubine traduce “libidine bestiale” por “violentos instintos”).

ciudades y naciones. Lo geográfico es inseparable de lo histórico; el movimiento incita a soñar con una república universal que reproduciría sobre la tierra la comunicación perfecta que semejaba reinar en el Edén.

Se puede, e inclusive se debe, soñar, o por lo menos *concebir*, la ciudad ideal; sin embargo, desde un inicio hay un obstáculo en su realización. El *conatus*, por más que recubra la naturaleza pura con una red que le hace aparecer como siempre ya habitada por el espíritu, sigue siendo, no obstante, la naturaleza con su inercia o su resistencia. Así también son los medios provenientes de la naturaleza los que el gigante debe contraponer a la naturaleza: la fuerza gracias a la cual tiene su familia agrupada es la del *conatus*, pero es también una fuerza física. ¿Cómo, sobre la tierra, el *conatus* podría elevarse por encima de estos medios, sin los cuales sería apresado de nuevo por la naturaleza? Hay que distinguir aquí tres dominios, aunque se enreden y resuenen los unos en los otros en el curso de la historia efectiva:

a. el dominio del trabajo, donde el hombre enfrenta la naturaleza exterior; basta con evocar la figura de Hércules, con la cual los gigantes y los herederos representan al «trabajador», para darse cuenta que la relación es claramente de violencia: bosque incendiado, bestias feroces fulminadas, etc.

b. el dominio de la expresión: el hombre arranca elementos de la naturaleza, y así los sustrae por lo menos momentáneamente a su “lógica”; él los afina cada vez más, los “mentaliza” valga la expresión, hasta llegar a un lenguaje articulado, hecho con sílabas abstractas o letras de la misma abstracción. ¿Las “abstracciones” conservan todavía para Vico algo de material o de natural? Dicho de otra forma, ¿la comunicación pura edénica pasa o no, por tal lenguaje? La respuesta a dar no es obvia. Lo cierto es que es de este lado del pensamiento, que el *conatus*, y entonces los hombres, pueden concebirse, por fin, liberados de todos los obstáculos a la transparencia.

c. el dominio intermedio, donde el hombre enfrenta la naturaleza que le es interna. El hecho

de que por un lado, sea en el espanto donde se reanime el *conatus*, y que, por otro, el vaivén sea vivido como impuesto y significado desde otro lugar, demuestra que el suceso se vive con violencia. Sería necesario para que cese la violencia, primero, que el punto exterior divino, y el punto más íntimo sean percibidos como iguales; lo serán cuando el desarrollo de la historia lo vuelva posible, a partir del pensamiento filosófico, que lo refiere al dominio de la expresión. Luego sería necesario, en efecto, para que los dos puntos se absorban realmente el uno en el otro y no sólo en el ideal, que la alteridad material investida por el *conatus* y sobre la cual se apoya, pueda abolirse completamente.

La paradoja, perfectamente instructiva, del que concibe tal abolición (el filósofo) es que queda suspendido entre el cielo y la tierra, por decirlo así: el retiro que lo abstrae de la vida común no lo hace *ipso facto* entrar en la vida edénica en la cual piensa. El pensador de la comunicación pura resulta ser un ser aislado. Por no querer ser más un animal, no tiene nada más de político. Cual sea su grandeza, su actitud revela un peligro que es claramente el del egoísmo asocial.

Se percibe, a través de esa paradoja, en primer lugar la vinculación entre política y animalidad; y en segundo, el peligro de pretender superar la política. Procuraremos explicarlo.

## Política y autoridad

El *conatus*, en tanto que aparece fuera de sí en la figura de un dios, se encuentra de entrada en una relación que se podría calificar, aunque no sea el vocabulario de Vico, de intersubjetivo. Intersubjetivo, pero asimétrico, o no igualitario, ya que el *conatus* interno detiene la autoridad. La asimetría repercute en la familia, donde el padre fundador, si bien reconoce a los individuos, no reconoce a ninguno como igual.

Vico declara desde “el establecimiento de los principios” que uno de los aspectos de la ciencia que él crea es el de ser una “filosofía de la autoridad”<sup>21</sup>. Él retoma con más tiempo este concepto en la primera sección del libro II<sup>22</sup>: “la palabra viene sin ninguna duda de *autos*, o

21 Ibid. p. 468; trad. p. 110, § 350.

22 Ibid. p. 480 y siguientes.; trad. p. 128, § 386 y siguientes. Ver también “Il Diritto universale”, I, De Uno, ed. cit. p. 105 y siguientes.



sea *proprius* o *suus ipsius...*”. La autoridad se considera lo más profundo en sí, dándose como impuesta del exterior: encontramos exactamente la bipolaridad precedente. No obstante<sup>23</sup>, con esta precisión: que se encuentra la autoridad cuando la razón por la cual algo se impone, no aparece. Hay así una autoridad de los sentidos, que nos devuelve algo de eso o de aquello sin que sepamos por qué, o una autoridad del sentido común propio de una época. Somos bien conscientes a la vez de la certidumbre y a qué se refiere (vínculo indisoluble entre el aspecto subjetivo y el objetivo que constituye lo cierto), sin embargo no tenemos la ciencia, que refiere a la razones. Se deduce que la ciencia opera por retorno reflexivo sobre lo que se ha hecho y que no lo precede o, en el sentido inverso, que la autoridad y lo cierto –que la portan– contienen y anticipan la razón o de la razón. ¿Comprender las razones de la autoridad es, según Vico, como lo cree demasiado fácilmente el filósofo, comprender que pueden ser prescindibles, o como el jurisconsulto, comprender que son necesarias? Allí reside la cuestión.

El padre fundador reenvía la autoridad hacia abajo en la medida en que es el intérprete o el médium. El temor que inspira actúa sobre el *conatus* de los demás como el relámpago actuó sobre el suyo. Esta autoridad en segundo grado crea las relaciones entre los individuos y los mediatiza, en el sentido en que el padre es el amo de todo, y principalmente de las utilidades.

Hemos visto que el conflicto con las “*famuli*” engendra la formación de ciudades. Al querer conservar su poder, los padres, a fin de cuentas, lo transforman. Los aristócratas se reconocen entre ellos iguales en derecho, e hijos de los dioses (o sea héroes). Por primera vez se abre un lugar de discusión donde se toman decisiones de manera colectiva. El resultado es que la autoridad no pertenece más a los aristócratas tomados distributivamente, sino al cuerpo o al orden que forman en conjunto. En la etapa anterior el gigante fundador recibía de cierta forma la autoridad desde otra parte donde él mismo la había depositado. Ahora, las relaciones igualitarias entre los héroes sólo pueden subsistir produciendo

una instancia que, aunque surja de ellas, se eleva y vuelve sobre ellas para mantenerlas.

Los aristócratas se imponen algo a ellos mismos; las relaciones solas no alcanzarían a mantener a cada cual en la línea de lo que se impone. Es necesario entonces que una autoridad que proviene de relaciones se torne autónoma respecto de ellas y descienda de vuelta hacia ellas para, en resumen, obligar a los héroes a hacer lo que han querido. La relación de cada uno, entre sí, es entonces mediatizada por las decisiones del colectivo.

Las consecuencias jurídicas son netas y explicativas: encima del *dominium*, del derecho de propiedad ilimitado de los fundadores, se construye a partir de ahora la propiedad eminente del senado como tal; el derecho de hacerse justicia a sí mismo (tutela) se sustituye por el arbitraje del colectivo o de sus representantes. En términos viquianos, provenientes más del “*Diritto universale*” que de la *Scienza Nuova*, el *ius prius* está a partir de ahora limitado y medido por un *ius naturale posterius*.

El segundo derecho natural no refiere a utilidades, sino al derecho de disponer de las utilidades. Aquello que el *ius prius* de la edad anterior conservaba de violencia debida a los medios naturales utilizados (en el sentido de la naturaleza salvaje), le es retirado por el nuevo derecho. El derecho “que es *prius* recibe forma de *ius immutabile* por el derecho que es *posterius*”, escribe Vico<sup>24</sup>: el *conatus*, al desenvolverse, encontró algo del derecho eterno, que es límite y medida; así el *ius posterius* es el único en merecer realmente el nombre de derecho. Es natural entonces que exprese las nuevas relaciones sociales; pero sólo se mantiene natural al devenir también un derecho positivo o en el vocabulario viquiano, un derecho *cierto*. Así, la violencia que fue retirada al *ius prius* reaparece en el *ius posterius*, ya que un derecho es sólo positivo o cierto, si dispone de medios coercitivos de hacerse respetar. La aparición del *ius posterius* constituye indiscutiblemente un avance en el camino hacia la humanización; no obstante, ese avance conlleva con él una parte de necesaria violencia o de necesario rodeo por una exterioridad, que

23 Il Diritto universale, De opera proloquium, ed. cit. p. 35; Origine de la poésie et du droit, ed. cit. p. 38.

24 Ibid. Sinopsis, p. 6.

siempre conserva algo del relámpago inicial con el cual Dios llamó desde el exterior a los hombres, a ellos mismos, por *medios extraídos a la naturaleza*.

El análisis no podía olvidar que la evolución de los “padres” tiene lugar bajo presión. Los padres consideraban los *famuli* como animales y les refutaban el derecho de casamiento y de propiedad. Los niños nacidos de un matrimonio tienen a un padre cierto, y a una madre cierta. Pertenecen entonces a un linaje que les da nombre e identidad, que luego transmiten y que es la condición de posibilidad de la plena propiedad. Los héroes al principio siguen considerando a los plebeyos como los patriarcas consideraban a los siervos. Siendo así, deniegan una realidad: por el sólo hecho de que los plebeyos aspiren a algo, y que su acción esté orientada, ya no son más animales puros. La realidad, como siempre, se puede vengar: por más que los nobles sacrificen las sesiones del Senado con el fin de que éstas escapen a la vista y al conocimiento de los plebeyos, significa que la existencia misma del Senado posee su origen indirectamente de aquellos a los cuales se cierra. Existe política en el momento en que cada uno es *volens nolens* mediatizado por todos aunque en este todos, algunos tienen más peso que otros.

Concretamente, además, los patricios se encuentran en la obligación de responder a las reivindicaciones de la plebe, aunque sea por la represión, que sigue siendo una respuesta. No es el momento de recapitular los episodios de la larga lucha de las dos clases, que Vico analiza sobre el ejemplo privilegiado de la historia romana: bastará con indicar el sentido global. Las reivindicaciones plebeyas hacen hincapié esencialmente sobre ciertos derechos: se trata de adquirir el derecho de derechos, producto de una necesaria medición y limitación de los derechos aristocráticos. El conflicto tiene entonces lugar al nivel del *ius posterius*.

“Los débiles quieren leyes; los poderosos las rechazan...”<sup>25</sup> Un primer y capital efecto de la lucha es la publicación de las leyes. Sin duda el *ius posterius* posee desde un primer instante una estructura de ley; pero al principio, sólo los aristócratas conocen a las leyes y las guardan escondidas “con el fin de que ellas dependan de

su arbitrariedad”. Sea cual fuese la desigualdad de las primeras leyes presentadas al público, eran una victoria plebeya: primero por su contenido que, incluso en la asimetría, reconocía la existencia y cierto peso de la plebe; luego por su publicidad que, presentándolas conocibles a todos, permitía a los plebeyos reivindicarlas, por su sólo carácter de ley y que junto a los dos otros caracteres, obligaba a los nobles a respetarlas, es decir a obedecer por vez primera a una autoridad que no provenía completamente de ellos mismos.

El *ius prius* se vuelve cada vez más público, así como las deliberaciones que lo producen. La instancia del poder, que ya se había levantado encima de cada aristócrata, tiende, a medida que los compromisos legislativos con la plebe devienen cada vez menos asimétricos, a elevarse por encima del orden aristocrático. Los plebeyos participan cada vez más en la confección de leyes mientras aquellas se tornan cada vez más igualitarias.

El movimiento, una vez en marcha, no sabrá más que conducir a una igualdad de derechos, una igualdad esencialmente política. De aristocrática, la república deviene democrática y entra en la edad *humana*, ya que a partir de ahora cada uno puede percibir en el otro algo que es común a todos y similar en todos, la cualidad del hombre. El momento, dado que articula lo universal con lo particular, es portador de una nueva manera de pensar, sobre la cual volveremos.

Aunque Vico no sea particularmente elocuente sobre las repúblicas democráticas, podemos representarlas a través del vocabulario de Rousseau en el *Contrato Social*: los hombres, como ciudadanos, participan en la confección de las leyes que revienen sobre ellos en tanto que son sujetos. Idealmente estamos lo más cerca a una transparencia total de la mediatización de cada uno por todos. Pero el momento de la vuelta por la ley y por la instancia que la torna obligatoria conlleva para Vico la necesaria presencia de una obscuridad, de un sempiterno retorno en lo alto de algo que pertenece al salvaje natural; algo que responde por la coacción a su propia recurrencia en lo bajo. Las repúblicas populares devienen en sus inicios del rigor y de la severidad de la anterior edad, pero poco a poco, rigor

25 *Scienza nuova*, p. 452; trad. p. 90, & 283.

y severidad se atenúan, y tanto el ciudadano como el sujeto pierden límite y medida:

Los hombres desean en primer lugar salir de la sumisión, y quieren la igualdad; aquí están las plebes en las repúblicas aristocráticas, que terminan en repúblicas populares. Luego se esfuerzan para superar a sus iguales: aquí están los plebeyos en las repúblicas populares, que se corrompen en repúblicas de poderosos; quieren finalmente ubicarse encima de las leyes: aquí están las anarquías, o repúblicas populares que no conocen más frenos (sfrenate), y que son las peores tiranías, ya que se forman tantos tiranos como audaces y disolutos en las ciudades. Aquí está la plebe que, alumbrada por sus propios males, encuentra un remedio en la monarquía...<sup>26</sup>.

¿Qué pasó? Simplemente eso: con el monarca, instancia garante del *ius prius* igualitario, la mediación de cada uno por todos adquiere lo que le faltaba de exterioridad, o sea de autoridad. Los hombres ubicaron lo político a distancia de ellos mismos, lo que les permite dedicarse a sus negocios en el marco de un *ius prius* limitado y medido igualitariamente por un *ius posterius* querido por ellos, aunque impuesto por el monarca. “Descanso de la humanidad”, dice Vico. Lo “querido por ellos” es importante; cuando, empujado por la codicia de ganancia (que corresponde al *dominium*), por el deseo de ser completamente libre y hacerse justicia a ellos mismos (tutela), no querrán más del *ius posterius*, o sea que habrán olvidado la mediación por el “todos” que les constituye, ninguna fuerza (que no obstante no sería más monárquica sino tiránica) podrá retenerlos de deslizarse hacia un regreso a la barbarie. Sin duda no hacia la pura animalidad, sino a lo que permanecía de violencia animal y de cerrazón monástica en los padres originales...

El hombre viquiano es un animal político en cuanto es el animal que contiene su animalidad gracias a la política. Se percibe en lo colectivo,

el momento (mejor dicho, filosófico) en el cual la animalidad sería superada, o completamente “espiritualizada”, que se estructura de esta forma. Tal momento sería en realidad extra o supra-político: contiene en su seno el riesgo de una explosión de lo político que lo conduce, siendo lo que es el hombre, no hacia lo mejor, sino a lo peor. El momento contiene sin embargo efectos prácticos que es necesario explicitar.

### Humanidad y política

Sócrates, al observar que los ciudadanos atenienses, en su acción de hacer las leyes, unían en una idea lo que era útil a todos de manera igual, distributiva y común, esbozó los géneros inteligibles o, universales abstractos, por medio de la inducción. Esta es una cosecha (*raccolta*, agrupación), que consiste en componer un género a partir de lo similar en cosas particulares<sup>27</sup>.

Aquello que los hombres de las repúblicas democráticas hacen en la práctica; un otro, el filósofo, lo reflexiona y lo eleva a la teoría. La operación es formalmente la misma aquí y allá, aunque ella se apoya por definición sobre objetos diferentes. La inducción es esa especie particular de agrupación, de “cosecha” que se efectúa bajo el régimen del igual o del semejante.

*Raccogliere*, agrupar, recoger (de ahí *raccolta*) es un verbo importante del vocabulario viquiano. Tan importante que surge en el texto latino *De antiquissima Italorum sapientia*, donde Vico afirma que por “*cogitare*”, los latinos entendían lo que en “lengua vernácula” (el italiano) llamamos “*pensare*” y “andar *raccogliendo*”, ir agrupando<sup>28</sup>. En un contexto diferente, el *De nostri temporis studiorum ratione* aboga, contra la sequía crítica de los modernos, a favor de un retorno a la fértil tópica de los antiguos. Los modernos (es decir Descartes y los cartesianos) que sólo buscan lo verdadero, predicán el método geométrico que, por una parte, es incapaz de invención ya que encuentra en las consecuencias lo que planteó en los principios y que, por otra parte, conduce a su vez a equivocarse sobre lo que caracteriza a la física y abandonar toda

26 Ibid. p. 454; trad. p. 93, § 292.

27 Ibid. p. 678; trad. p. 425, § 1043.

28 Op. cit., traducción por G. Mailhos y G. Granel: “De la très ancienne philosophie des peuples italiques”, TER, Mauvezin, 1987, p. 10.

doctrina moral<sup>29</sup>. Por oposición, la tópica tiende a lo verosímil, ella consiste en vincular de manera apropiada la mayor cantidad de cosas que “gira alrededor” de una pregunta o de un sujeto; método sintético que reposa sobre el *ingenium* y la imaginación, se ejerce tanto en el campo del conocimiento como en el de la acción<sup>30</sup>.

En la *Scienza Nuova*, Vico afirma que la palabra “lex” tuvo que significar inicialmente “*raccoltas* de bellotas”, antes de designar “*raccoltas* de ciudadanos”. Luego agrega: “la acción de agrupar (il *raccogliere*) cartas y de atarlas en manojos en cada palabra fue llamado *legere*”<sup>31</sup>.

La referencia al acto de lectura es a su vez aclaratoria y engañosa; aclaratoria porque, retomando un paradigma platónico, Vico muestra que estos elementos yuxtapuestos –que son las cartas– se agrupan con sentido a partir del momento en que una potencia aparece poniéndolas en relación; engañosa, porque las cartas están dadas desde un principio a las miradas que las aproximan, cuando en la tópica, los elementos pertinentes tienen que estar primero señalados. Entonces el acto de agrupar, el *raccogliere*, atraviesa contextos diferentes, épocas diversas, ámbitos múltiples; es quien opera cuando los pueblos de los tiempos divinos y heroicos condensan una serie de actos y de fenómenos bajo el nombre de un dios, es él aún quien crea los géneros poéticos de la edad del mismo nombre. El verdadero sujeto del *raccogliere* es entonces el *conatus*. Aristóteles escribe “elemento se llama una voz (phoné) (...) de la cual por su naturaleza se puede formar voz inteligible, porque indivisible son las voces de las fieras, y a ninguna de ellas llamamos elemento (*stoikheion*)”<sup>32</sup>. Un elemento sólo existe como tal por ser articulado con otro; ahora bien, de esto, los animales son incapaces. Lo que Aristóteles dice de la voz, Vico lo extiende a otros ámbitos. El *andar raccogliendo* se opone al *andar vagabondo*; el animal carece del *andar raccogliendo*, de la avanzada agrupadora.

¿Qué tiene de específico el *raccogliere* filosófico? Es un *raccogliere* que se apoya sobre otro *raccogliere* que le es práctico. La filosofía no es más que reflexiva, y sólo es posible a partir de cierta época de la historia. El *raccogliere* práctico se apoya sobre la distribución igualitaria del derecho a las utilidades, o sea, aunque indirectamente, sobre un contenido concreto. El *raccogliere* filosófico se apoya no sobre lo que se distribuye, sino sobre lo que justifica ese modo de distribución, o sea sobre lo que es igual en todos los hombres y común en todos, su humanidad.

La humanidad así obtenida se eleva por encima de las utilidades, del *ius prius*, y del *ius posterius* en lo que tiene de apremiante; mejor dicho, el filósofo se eleva a la visión de aquello a que el *conatus* aspira, de lo que orienta toda la historia, o sea de la humanidad perfectamente comunicante del Edén. La completa salida del bosque está ahí, pero el filósofo porta consigo la distancia en relación a la plaza pública que le permitió observar lo que sucedía. La distancia es irreductible, sea que el filósofo se aisle y tienda a vivir realmente en otra parte, sea que quiera inducir a los hombres a vivir en este mundo al nivel de su visión.

Vico ya escribe en el *De nostri temporis studiorum ratione* que “los sabios imprudentes, que van directamente de lo verdadero en general a las verdades particulares, fuerzan su tránsito a través de las tortuosidades de la vida. Pero los sabios que mantienen el ojo fijo sobre la verdad eterna a través de los sesgos y de las incertidumbres de la acción, hacen rodeos, ya que no pueden seguir una vía recta; toman así decisiones que, a largo plazo, se revelarán provechosas, en tanto que la naturaleza lo permita”<sup>33</sup>. Hay que reconocer a los filósofos en estos sabios imprudentes, sabios a quienes les hace falta la prudencia. El derecho de los filósofos permite superar la idea de nación, la idea de derecho civil o político, por la idea de humanidad, de

29 Opere filosofiche, ed. cit. p. 807 et p. 809; traducción por Alain Pons in “Vie de G.B. Vico écrite par lui-même”, ed. cit. , p. 231 y p. 238.

30 Ver la excelente “Introduction” que propone Alain Pons a su traducción de “La méthode des études de notre temps”, ed. cit. p. 187 y siguiente.

31 Op. cit. p. 447; trad. p. 83, § 240.

32 Poétique, 56 b 22-25; trad. de R. Dupont-Roc y J. Lallot, Seuil, 1980.

33 Op. cit. , Opere filosofiche, ed. cit. p. 811; trad. p. 240.

superar el bien común político por el del bien común de la humanidad. Sin embargo, lo “común” alcanza aquí su límite terrestre. Del lazo puro y solamente humano, ninguna autoridad puede responder, sino que debería reposar sobre la sabiduría de los hombres. Creyendo universalizar la humanidad, se universalizará un *ius prius* sin medida ni límite.

Respecto del al sabio a quien no hace falta la prudencia, se halla su más alta figura en el personaje del jurisconsulto de la época monárquica:

toda jurisprudencia se apoya sobre la razón y la autoridad, y quiere gracias a ellas otorgar el derecho existente a los hechos. La razón se debe a la necesidad de la naturaleza y la autoridad a la voluntad del poderoso; la filosofía persigue las causas necesarias; la historia es el testimonio de la voluntad. Por esta razón hay que ver en la jurisprudencia universal tres componentes: la filosofía, la historia y aquel arte particular que consiste en adaptar el derecho al hecho<sup>34</sup>.

Razón, necesidad de naturaleza, causas necesarias, están del lado de la filosofía, o sea de la percepción del derecho natural eterno, que sería completamente humano, completamente verdadero; así la palabra “causa” se debe tomar en el sentido de los platónicos o de los neoplatónicos, pero no en el sentido de los empíricos. La autoridad, la voluntad del poderoso, la historia, refieren al derecho cierto, que contiene algo verdadero y aspira a lo verdadero, pero se distingue por su lado material e impuesto. Conocer la autoridad, la voluntad del poderoso (del monarca) y la historia no es el asunto del filósofo, sino del filólogo. El jurisconsulto es a la vez filósofo y filólogo.

Como filólogo, el jurisconsulto tiene relación con el derecho cierto, con las leyes que existen concretamente en la ciudad. Aplicado al pie de la letra, este derecho es por definición incapaz de adaptarse a los casos particulares; sólo es capaz si se considera su espíritu o aquello que

lo habita como su aspiración, es decir el derecho filosófico. Atravesar la frontera del vínculo político que expresan las leyes sin por ello borrarla o traicionarla, este es el arte sutil del prudente por excelencia ejercido por el jurisconsulto. Paso de equilibrista, ya que demasiada letra hace olvidar al espíritu, y en sentido contrario demasiado espíritu mata la letra y sin la letra que lo detenta, el espíritu se evapora.

El equilibrio es posible mientras que el sentido común que vincula horizontalmente a los ciudadanos se reconozca en las leyes. La aspiración –más que de mansedumbre y de particularización– es portadora del riesgo de que cada uno no perciba más que de sí mismo su propio interés y su propia particularidad. El efecto paradójico, pero lógico, de la pérdida de la creencia en la necesidad del carácter apremiante de las leyes es su proliferación. Al proliferar, se particularizan, en el sentido en que buscan captar la multiplicidad de casos particulares. Sólo que aquí la particularidad cambia de sentido: la misma no es más considerada como una aspiración a lo universal, sino como una profusión de detalles aislados los unos de los otros.

La política no tiene para Vico un fin que le sea propio; como la metafísica o la ética, tiene por fin la realización del hombre, en y por lo verdadero<sup>35</sup>. Como sus colegas, la política, no alcanza a realizar este fin, que sin embargo se pone en práctica y se torna visible. La contiene, en el sentido de una preservación o al igual que en el sentido de una contención. La contiene como lo que la superaría, pero que solo podría efectuarse si desapareciera la amenaza de una posible regresión latente.

Porque la política contiene también, en la misma dualidad de sentido, aquello que existía anteriormente. El *error ferino* es sólo pensable sobre el fondo de una diferencia irreductible entre humanidad y animalidad. Lo irreductible se encuentra sin embargo en el corazón de la humanidad concreta.

La danza, entre realismo y sublimidad que efectúa el jurisconsulto de una y otra parte de ella, muestra que la línea o la vara de contención o de preservación es todavía la misma y

34 Il Diritto universale, De opera proloquium, ed. cit. p. 23; trad. p. 28.

35 Ver para este propósito la crítica de Aristóteles que desarrolla el capítulo XV de la primera parte del “De Constantia jurisprudentis”, ed. cit. p. 377 y siguiente.; trad. p. 62 y siguiente.



que compete al simbolismo. Ella es, como tal, aquello sin lo cual se nubla el límite, el mismo que es también la relación entre lo anterior y el más allá. Que sea referencia, torna comprensible el hecho de que mientras esté entre los hombres, debe aparecer por encima de ellos, puesto que es lo suficientemente fuerte para asumir, sola, el peso en la soberbia engañosa de un yo = yo, corto circuito donde ella se disuelve. La vara es más bien lo que cada uno da a sí mismo y lo mantiene en esta aspiración.

¿Es posible, ya que también ella es la mediación de cada uno por todos, o por lo menos, la materialización apremiante de esta mediación, asimilarla a un simple producto humano manipulable a su agrado por los hombres? Se argüiría en ese sentido el hecho de que la mediación aparece como construida por los hombres mismos.

No basta para mostrar lo contrario, con invocar el avance a ciegas que caracteriza las primeras edades de la historia; es necesario además, y sobre todo, acordar que en un primer momento el *conatus* se reactiva solamente por la solicitud de un Otro, por definición no manipulable. Esto significa también que, más tarde en la historia, la mediación de cada uno por todos, es siempre un poco más que una simple relación intersubjetiva de humanos. Sin duda tendríamos más que reticencia en nombrar simplemente Dios a este Otro; aún así el autor de la *Scienza Nuova* tiene el mérito de recordar de esta manera que la vara (la línea, la frontera, la mediación..., cómo se quiera) no es del orden de lo manipulable, y que es pensándola como tal, que nos exponemos más probablemente al riesgo de verla desaparecer.